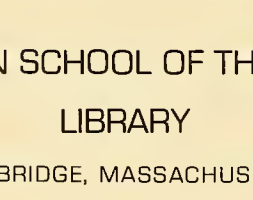
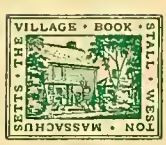


WESTON SCHOOL OF THEOLOGY
LIBRARY
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS



Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/herveinatalisbri00herv

HERVEI NATALIS BRITONIS.

In quatuor Libros ſententiarum COMMENTARIA.

Quibus adiectus eſt eiuſdem auctoris Tractatus de poteſtate Papæ.

First published at Paris 1647

Republished in 1966 by Gregg Press Limited

1 Westmead, Farnborough Hants., England

WESTON COLLEGE LIBRARY
WESTON, MASS.

FEB 28 1966

HERVEI NATALIS BRITONIS.

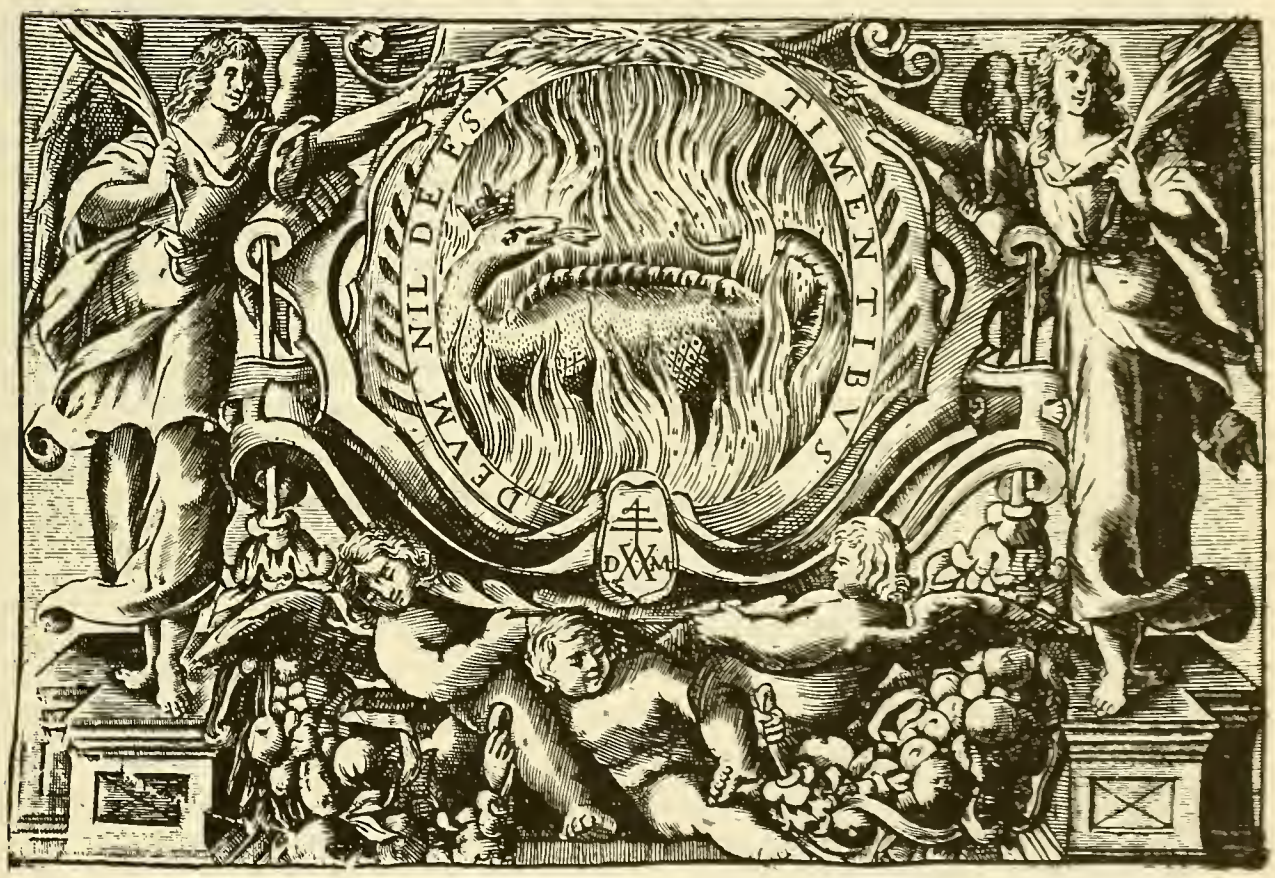
DOCTORIS THEOLOGI PARISIENSIS,

Præſtantiſſimi, & ſubtiliſſimi ac quondam Ordinis Fratrum Prædicatorum, Generalis Magiſtri, In quatuor Libros ſententiarum

COMMENTARIA.

Quibus adiectus eſt eiuſdem auctoris Tractatus de poteſtate Papæ.

OPVS SANE SVO ET AVCTORE ET LECTORE Dignum, Antea quidem præcedentium ſæculorum Incuria Magno Theologicæ Scholæ diſpendio ferme obliuioni traditum, nunc autem recens editum in lucem.



PARISIIS,

Apud viduam DYONISII MOREAV & DYONISIVM MOREAV filium, via Iacobæa ſub ſigno Salamandræ Argenteæ.

M. DC. XLVII.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

83003

Republished in 1966 by
Gregg Press Limited
1 Westmead, Farnborough
Hants., England

Printed in Western Germany

REVERANDO ADMODVM

P. F. ANTONIO MALET,

IN ALMA FACVLTATE PARISIENSI DOCTORI
eximiò, Prouinciæ Parisiensis Ordinis Fratrum Prædicatorum,
(quæ hactenus congregatio gallicana dicta fuit)
primo Prouinciali meritissimo.

AD tuum sinum citissimis gradibus properat Heruæus Brito (Reuerende Adm. Pater.) *Restituta sibi tua cura lucis, & de se tua diligentia restituto luci amplissimas gratias relaturus. Iustum sanè gratitudinis debitum, sed impar muneri. Tuus qui dem meritis, & tui nominis gloriæ appendit, quod te suam ipsius gloriam excellentissimi genij instinctu & pondere zelante, de tua officiosa charitate recepit; verùm rependit ex debito, ingratitudinis summæ alias reus futurus; quod vna dedit optimi tui animi gratia & solum suæ famæ promouendæ studium. Sic te manet vlterior æternus honos, hoc sanè à iusto, & debitè remunerante Deo recepturum muneris, vt cuius studia eruendis ê tenebris clarissimorum antiqui æui patrum operibus fuerunt assidua; eius non sileat æternum gloria, sed ea quam nunc tua abscondere conatur virtus, suscitetur, cantetur, laudetur per piè affectos. Hunc ergo quem obliuionis peste cæsum, imo quasi sepultum puluere, suscitasti doctorem eximium: En ecce per te suscitatus tibi viuit: Altissimum tuæ virtutis decus toti notum facturus orbi, quod iam-iam amplissimis Galliarum, & Hispaniarum imperiis, proprijs patuit luminibus. Vestra sic, Heruei scilicet Britonis, & Tua, vna erit vtriusque gloria, dum tuus innotescet scientiæ & virtutis amor per hunc pietatis actum, quo tanti viri opera maiorum negligentia pene sepulta leibo, reddidisti & soli & solo; Eius similiter per te reuiuiscet nomen & tam altè per quatuor mundi partes sonabit scientia vt quælibet toto orbe diffusæ scholæ sint eius doctrinæ fideles Echo; eundem iudicij sensum repetentes & verba. Nec mirum si sit vna vestri duorum gloria hoc opus, quorum cæteræ sibi inuicem fideliter respondent notes. Illum quippe eadem mundo dedit, quæ te fœliciter genuit Britannia. Certent & animosè contendant septem illæ nominatissimæ Græciæ ciuitates, glorientur se quamlibet Homeri natiuum solum. Fœlix, Fœlix nostra, vestra vtriusque natiuitate Britannia, qua fœlicior, quam innata sibi omnium rerum vbertate & abundantia pleniissima. Vestro merito ditior, quàm auro & argento quæ possidet ab extremis terræ finibus. Vestræ fama virtutis illustrior quàm suis tutissimis maris portubus, & toto orbi notis martis inuicti sedibus. Vos ergo vna genuit prouincia: Verumque clarissimum Ecclesiæ lumen, sapientiæ, Religionis, & scientiæ solem lucidissimum. Te solem dicam & optimè. Sol glorietur lumine: Tu scientiarum illustratione eximia legitime gloriaberis: aut si dissimules innata humilitas; lu-*

men addideris lumini, quo vtroque cælo & terræ clarior, vtrique charior. Lunam dicat ille mutuatis à se luminibus alteri diei parti præsidem. Dicam ego aliud Iubar alteri Galliæ parti Præfectum prouincialem, mutuatis item a te, suo sole splendidissimo, lumiaibus eo dignũ factum excellentissimo munere. Dicat astra suo micantia lumine; Dicam ego, imò vniuersæ loquentur prouinciæ, loquentur & regna, eorum illustrata radiis, qui tuæ profundissimæ scientiæ susceperunt lumen, in eadem in qua noster Herueus priùs docuerat schola. Sol ille fuit imas quasque malitiæ vel ignorantiæ, sua subtili scientia penetrans & spargens nebulas, firmissimum scholæ Thomisticæ propugnaculum. Hoc idem præsti isti nouissimè arte mirabili, scientia excellentissima: libro nuper per te edito quo doctissimos recenses viros, qui Celeberrimum sancti Iacobi conuentum sua ditarunt gloria, eius primum studij alumnos postea sapientissimos moderatores: Eius operis tomo secũdo Apologiam pro honore Dominicanæ famiiæ & scholæ Thomisticæ præposuisti, quam iustè mirantur vniuersi, & vndequaque captus animus dubitat quid primum laudet. An melle suauiùs fluentem dicendi facundiam. An rationes in conuincendo fortissimas. An tanta facilitate tam multa producentem memoriam. An horum omnium insignem sanè contexturam. An fœcundam, & vberem in dicendo breuitatem: Omnia miranda nimis; quibus nec satis laudandis, imò nec recensendis sufficit humanus intellectus. Verùm quis solem ponat sub modio, an non potius super candelabrum vt luceat omnibus qui in domo sunt. Positus quidem fuit noster Herueus, & ad prælaturam exaltatus prouinciæ, & ad totius ordinis Magisterium. Quem tu proximè sequeris, celebris Congregationis Gallicanæ, tot præ cæteris & prouinciis & congregationibus nobilitatæ priuilegiis, factus Prælatus. Hęc æternùm tuis meritis fœlix, quæ non sine summa Dei iustè cuncta disponentis prouidentia, statim tuis virtutibus facta Illustrior, tua vbique sonante fama clarior, nomen mutauit: &, in tuæ scilicet virtutis præmium, & meritorum aliqualem compensationem fuit in prouinciam erecta. En ergo tuis meritis quantum potest gratulatur Herueus Britto, & tuæ gloriæ pro sua restituenda patrocinium & tutelam quærit: vt vestri hoc vno libro vtriusque fama longè lateque quantum capit poli ad polum spatium medium citius alis Dædali, Medeæ curru vel gloriæ rate diffundatur, & cunctis nota sit populis quorum personæ reuerentia, virtuti gloriæ, scientiæ debetur honos & thura officio. Propriis seipse commendat hoc opus meritis vt gratum habeas. Sed vt aliud patiaris precor quòd hic & mei muneris iungam delitum: displicens me tam rudi penna tuas excellentissimas dotes prosequutum. Animi mei ad tui honorem propensissimi cape effectum, & hunc eius accipere dignare minimulum affectum, submissionis meæ testimonium, quo tuis deuotus obsequiis & perfecte mancipatus me profiteor æternum.

Tuæ Reuerendæ Paternitatis.

Humill. & Addictissimus

DIONYSIVS MOREAV

INDEX.

DISTINCTIONVM, QVÆSTIONVM ET ARTICVLORVM.

LIBER I.

PROLOGVS.

QVÆSTIO prima.

VTrum Theologia sit scientia, 1.

Quæstio 2.

Vtrum speculatiuum & practicum distinguantur penes obiecta, p. 6

quæstio 3.

Vtrum ista scientia debeat denominari à fine habendo in via, vel in patria. p. 8.

Quæstio 4.

Vtrum Theologia sit speculatiua vel practica. p 9.

Quæstio 5.

Vtrum Theologia sit scientia vna. p. 13.

Quæstio 6.

Vtrum Theologia subaltetnetur alicui scientiæ. p. 14.

Quæstio 7.

Vtrum Deus sit subiectum Theologiæ sub ratione speciali, & non absolutè secundùm quòd Deus. p. 18.

DISTINCTIO prima. p. 23.

DISTINCTIO 2.

Quæstio 1.

Vtrum sit necessarium ponere vnum Deum. ibidem.

Quæstio 2.

Vtrum Deo conueniat pluralitas attributorum. p 24.

Quæstio 3.

Vtrum distinctio attributorum secundum rationem sit accipienda in Deo per comparationem ad intra, vel per comparationem ad extra. p. 29.

Quæstio 4.

Vtrum in diuinis sit pluralitas personarum. p. 30.

DISTINCTIO 3.

Quæstio 1.

Vtrum de Deo possimus scire quid est. p. 32.

Quæstio 2.

Vtum Deum esse sit per se notum. p. 34.

quæstio 3.

Vtrum per ea quæ facta sunt, aliquid Trinitatis vestigium, &c. p. 37.

Quæstio 4.

Vtrum anima sit suæ potentiæ. p. 38.

Quæstio 5.

Vtrum potentiæ animæ originentur ab ipsa anima. p. 41.

DISTINCTIO

Quæstio 1.

Vtrum generatio sit in diuinis. p. 47

Quæstio 2.

Vtrum in diuinis natura prædicetur de supposito. p. 44.

DISTINCTIO 5.

Quæstio 1.

Vtrum essentia genetet. p. 47.

DISTINCTIO 6.

Quæstio 1.

Vtrum Pater genuerit Filium de necessitate. p. 54

quæstio 2.

Vtrum Filius procedat per modum artis. ibid.

DISTINCTIO 7.

Quæstio 1.

Vtrum potentia generandi sit in diuinis p. 55.

DISTINCTIO 8.

Quæstio 1.

Vtrum simplicitas, vnitas, & æternitas sint Dei propria. p. 58.

Quæstio 2.

Vtrum soli Deo conueniat esse omnino simplicitet. p. 60.

quæstio

Vtrum Deus sit in genere. p. 61.

quæstio 4.

Vtrum anima sit tota in qualibet parte corporis. ibid.

DISTINCTIO 9.

quæstio 1.

Vtrum Pater sit alius à Filio. p. 64

Quæstio 2.

Vtrum tres personæ debeant dici tres æterni. p. 66.

quæstio 3.

Vtrum verba præsentis temporis conueniant magis natiuitati Filii, quam verba præteriti. ibid

DISTINCTIO 10.

Quæstio 1.

Vtrum Spiritus sanctus procedat per modum voluntatis. p. 67.

quæstio 2.

Vtrum Spiritus sanctus sit Amor Patris in Filium, &c. p. 71.

DISTINCTIO 11.

Quæstio 1.

Vtrum Spiritus ſanctus diſtingueretur à Filio ſi non procederet ab eo. p 72.

quæstio 2.

Vtrum Pater & Filius ſpirent ſecundum vnum, vel in quantum plures. p. 76.

quæstio 3.

Vtrum poſſit dici plures ſpiratores, aut vnus ſpirator. p 77.

DISTINCTIO 12.

Quæstio 1.

Vtrum generatio ſit prior proceſſione, &c. ibid.

quæstio 2.

Vtrum Spiritus ſanctus magis vel plenius ſit à Patre quàm à Filio. p. 78.

DISTINCTIO 13.

quæstio 1.

Vtrum ſit aliqua proceſſio in Diuinis. p. 79.

quæstio 2.

Vtrum in Diuinis ſint plures relationes realiter diſtinctæ. ibidem.

DISTINCTIO 14.

quæstio 1.

Vtrum ſit aliqua proceſſio temporalis Spiritus ſancti. p. 83.

quæstio 2.

Vtrum proceſſio temporalis ponat in numerum cum æterna. p. 84.

quæstio 3.

Vtrum Spiritus ſanctus detur in omnibus donis ſuis. ibid.

DISTINCTIO 15.

quæstio 1.

Vtrum perſonis diuinis conueniat miſſio. p. 85.

quæstio 2.

Vtrum perſona aliqua poſſit mittere ſe, vel perſonam non productam à ſe. p 86.

quæstio 3.

Vtrum per donum Spiritus ſancti efficiatur, quod non ſimus in hoc mundo. p. 86.

DISTINCTIO 16.

Expoſitio litteræ. p. 87.

DISTINCTIO 17.

quæstio 1.

Vtrum charitas dicat aliquid creatum in anima, quod ſit habitus voluntatis. p. 87.

quæstio 2.

Vtrum charitas ſit accidens. p. 90.

quæstio 3.

Vtrum charitas detur ſecundùm capacitatem naturalium. p. 91.

quæstio 4.

Vtrum charitas augeatur. p. 92.

quæstio 5.

Vtrum charitas augeatur per additionem. p. 96.

quæstio 6.

Vtrum charitas augeatur in infinitum. p. 98.

quæstio 7.

Vtrum charitas poſſit minui. p. 100.

DISTINCTIO 18.

quæstio 1.

Vtrum donum conueniat ſoli Spiritui ſancto. p. 100.

DISTINCTIO 19.

quæstio 1.

Vtrum in diuinis ſit æqualitas. p. 101.

quæstio 2.

Vtrum nunc æternitatis ſit idem quod æternitas. p. ibidem.

quæstio 3.

Vtrum veritas ſit in rebus. p. 105.

DISTINCTIO 20

quæstio 1.

Vtrum Filius Dei ſit omnipotens. p. 107.

DISTINCTIO 21.

quæstio 1.

Vtrum dictio excluſiua addita Patri excludat Filium. p. 109.

DISTINCTIO 22.

quæstio 1.

Vtrum aliquid proprie dicatur de Deo. p. 110.

DISTINCTIO 23.

quæstio 1.

Vtrum Perſona in diuinis ſignificet eſſentiam vel relationem. p. 111.

DISTINCTIO 24.

quæstio 1.

Vtrum termini numerales aliquid ponant in diuinis. p. 114

DISTINCTIO 25.

quæstio 1.

Vtrum relationes diſtinguant hypoſtaſes ſiue perſonas. p. 117.

DISTINCTIO 27.

quæstio 1.

Vtrum paternitas & ſpiratio actiua, ſint duæ res p. 120.

DISTINCTIO 28.

quæstio 1.

Vtrum ingenitum ſit motio Patris. p. 121

DISTINCTIO 29.

quæstio 1.

Vtrum omnes relationes quibus Deus refertur ad creaturam ex tempore, ſint reales. p. 124.

DISTINCTIO 30.

Vtrum Pater & Filius diligant ſe Spiritu ſancto. p. 127.

DISTINCTIO 31.

quæstio 1.

Vtrum proprietas relatiua ſit realiter diuina eſſentia. p. 130.

DISTINCTIO 32.

quæstio 1.

Vtrum perſona ſit eſſentia. p. 134

quæstio 2.

Vtrum benè dicatur tres perſonas eſſe vnius eſſentiæ. p. 135.

quæſtio 3.
Vtrum aliquid dicatur metaphorice de Deo. p. 136.

DISTINCTIO 33.
quæſtio 1.
Vtrum Deus habeat ſcientiam certam & diſtinctam de eis quæ ſunt extra ſe. p. 136.

DISTINCTIO 34.

Quæſtio 1.
Vtrum plures Ideæ ſint in Deo. p. 140.

ARTICVLVS *primus.*

QVid imponatur nomine Ideæ, & quod Idea ſit ponenda in Deo. p. ibid.

Articulus 2.
Vtrum ſit principium cognoſcendi. p. ibid.

Articulus 3.
Vtrum ſit vna Idea vel plures. p. 142.

Articulus 4.
Vtrum in Deo ſint Ideæ reſpectu omnium quæ intelligit. p. 144.

DISTINCTIO 35.
Quæſtio 1.
Vtrum Angelus moueatur localiter. p. 144.

Articulus 1.
Quomodo Angelus ſit in loco. p. 145.

Articulus 2.
Vtrum moueatur localiter. p. 148

Articulus 3.
Vtrum tranſeat medium. p. 149.

Articulus 4.
Vtrum moueatur in tempore vel in inſtanti. p. ibid.

DISTINCTIO 36.
Quæſtio 1.
Vtrum Deus habeat certam ſcientiam de futuris contingentibus. p. 150.

Articulus 1.
Certitudo ſcientiæ Dei non tollit contingentiam rerum, quia hoc eſt impoſſibile. p. ibid.

Articulus 2.
Quot modis contingit cognoſcere contingens. p. 153.

Articulus 3.
Quomodo Deus habeat notitiam de contingentibus. p. ibid.

DISTINCTIO 37.
Quæſtio 1.
Vtrum Deus habeat ſcientiam practicam de rebus. p. 154.

quæſtio 2.
Vtrum omnia ſubſint prouidentiæ Dei. p. 156.

Articulus 1.
Quid ſit prouidentia. p. ibid.

Articulus 2.
Vtrum Deo conueniat. p. ibid.

Articulus 3.
Vtrum ſit de omnibus. p. ibid.

Articulus 4.
Vtrum ſit æqualiter de omnibus. p. 157.

DISTINCTIO 38.

Quæſtio 1.

Vtrum præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis. p. 157.

Articulus 1.
Vtrum prædeſtinatio habeat cauſam meritã noſtra. p. 158.

Articulus 2.
Vtrum reprobatio habeat cauſam. p. 159.

Articulus 3.
Vtrum poſſit reddi cauſa quare Deus vnum reprobat, & alium prædeſtinat. p. 160.

DISTINCTIO 39.

Quæſtio 1.
Vtrum ſoli Deo conueniat omnipotentia. p. 161.

Articulus 1.
Vtrum in Deo ſit potentia. p. 162.

Articulus 2.
Vtrum vna vel plures. p. ibid.

Articulus 3.
Si ſoli Deo conueniat omnipotentia. p. 163.

DISTINCTIO 40.

Quæſtio 1.
Vtrum potentia Dei ſit infinita. p. 164.

Quæſtio 2.
Vtrum ea quæ Deus facit, faciat de neceſſitate naturæ vel iuſtitiæ. p. 166.

Articulus 1.
Vtrum Deus ea quæ facit, faciat de neceſſitate naturæ. p. ibid.

Articulus 2.
Vtrum de neceſſitate iuſtitiæ. p. ibid.

DISTINCTIO 41.

Quæſtio 1.
Vtrum Deus poſsit facere vniuerſum melius. p. 169.

Articulus 1.
Vtrum Deus poſſit meliorare vniuerſum. p. 170.

Quæſtio 2.
Vtrum impoſſibilia creaturæ ſint Deo poſſibilia. p. 173.

DISTINCTIO 42.

Quæſtio 1.
Vtrum Deus agat res per voluntatem. p. 174.

Articulus 1.
Quòd in Deo eſt voluntas. p. ibid

Articulus 2.
Quòd diligat à ſe alia. p. 175.

Articulus 3.
Quomodo Cauſalitas attribuitur eius voluntati. p. ibid.

Articulus 4.
Quid immediatius ſe habet ad effectum, vtrum ſcilicet voluntas vel intellectus, ſine ipſa idea. p. 176.

Quæſtio 2.
Vtrum voluntas Dei infallibiliter & de neceſſitate ſemper impleatur. p. 177.

Articulus 1.
Quædam diſtinctiones de voluntate. p. ibid.

Articulus 2.
Quod voluntas Dei quantum ad voluntatem beneplaciti, qua aliquid ſimpliciter vult, ſemper & infallibiliter impletur. p. 178.

Articulus 3.
Quomodo cum hoc ſtat contingentia rerum p. 179.

DISTINCTIO 43.

Quæstio 1.

Vtrum id quod est contra voluntatem antecedentem Dei, obsequatur voluntati subsequenti. p.180.

quæstio 2.

Vtrum Deus possit præcipere quod non vult. p. ibid.

quæstio 3.

Vtrum Deus possit dispensare in præceptis decalogi. p.182.

Articulus 2.

Quid importat dispensatio. p. ibid

Articulus 2.

Quæ præcepta sint dispensabilia & quæ non. p.183.

Articulus 3.

Vtrum in præceptis decalogi possit esse dispensatio. p.184.

Articulus 4.

Quomodo debeat intelligi quòd precepta primæ tabulæ sint indispensabilia. p.185.

DISTINCTIO 44.

Quæstio 1.

Vtrum teneamur ad conformandum nostram voluntatem diuinæ voluntati. p.186.

Articulus 2.

Vtrum possit esse conformitas inter voluntatem nostram & diuinam. p.187.

Articulus 2.

Penes quid attendatur ista conformitas. ibid.

Articulus 3.

Vtrum ad hanc conformitatem teneamur. p.188.

LIBER II.

DISTINCTIO 1.

Quæstio 1.

VTrum mundus potuerit esse ab æterno. p.191.

Articulus 1.

Quædam distinctiones de fieri, & de his quæ fiunt. p.192.

Articulus 2.

Rationes ad probandum mundum potuisse esse ab æterno. p. ibid.

Articulus 3.

Soluuntur rationes in contrarium. p.194.

quæstio 2.

Vtrum soli deo conueniat creare posse. p.196.

Articulus 1.

Quòd necessarium est esse vnum principium primum omnium quod vocamus Deum. p.197.

Articulus 2.

Quid importat creatio. p. ibid.

Articulus 3.

Quod necessarium est ponere quod deo conueniat creare. p.198.

Articulus 4.

Vtrum potentia creandi possit communicari creaturæ. p.199.

Articulus 5.

Vtrum alia à Deo agant. ibid.

Quæstio 3.

Vtrum sit vnum æuum omnium æuiternorum. p.204.

quæstio 4.

Vtrum in æuo sit successio. p.207.

DISTINCTIO 3.

quæstio 1.

Vtrum Angelus sit compositus materia & forma. p.208.

Quæstio 2.

Vtrum possint esse plures Angeli differentes in eadem specie. p.209.

Articulus 1.

Vbi est difficultas primę rationis. p. ibid

Articulus 2.

Ponuntur opiniones. p.210.

Quæstio 3.

Vtrum Angeli sint in genere. p.211.

Articulus 1.

Quid est de ratione generis tam naturalis quam logici. p. ibid.

quæstio 4.

Vtrum Angeli superiores cognoscant per species magis vniuersales. p.212.

Articulus 1.

Quam beatitudinem importat hæc propositio per, quando quæritur vtrum Angelus intelligi per speciem. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum intelligat per species. p.213.

Articulus 3.

Vtrum illæ species sint acquisitæ vel innatæ. p.214.

Articulus 4.

Vtrum superiores intelligant per species magis vniuersales. p.215.

DISTINCTIO 5.

Quæstio 1.

Vtrum Angelus peccauit appetendo æqualitatem Dei. p.216.

Articulus 1.

Quod Angelus potuit peccare. p. ibid.

Articulus 2.

Quomodo peccauit. p.219

Articulus 3.

Vtrum diuinam æqualitatem appetierit. p. ibid.

Quæstio 2.

Vtrum Angelus bonus beatitudinem suam meruerit. p.218.

DISTINCTIO 37.

Quæstio vnica.

Vtrum supremus inter omnes Angelos fuerit ille qui fuit primus inter peccatores. p.219.

DISTINCTIO 7.

Quæstio 1.

Vtrum Angeli vel etiam beati possint peccare. p. 220.

quæstio 2.

Vtrum diuinationes possint fieri per Dæmones. p. 221.

Articulus 1.

Quomodo singulare materiale intelligitur ab Angelo, &c. p. ibid.

Articulus 2.

Quomodo se habeat ad hoc quod intelligatur secundum quòd designatur per nunc p. ibid.

Articulus 3.

Vtrum homo possit diuinare de futuris per ministerium dæmonum. p. 223.

DISTINCTIO 8.

Quæstio 1.

Vtrum Angeli assumant corpora. p. 224.

Articulus 1.

Vtrum Angeli habeant corpora naturaliter vnita. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum assumant alia corpora. p. ibid.

quæstio 2.

Vtrum in illis corporibus exerceant opera vitæ. p. 225.

quæstio 3.

Vtrum Angelus naturaliter possit videre cogitationem cordium. p. 226.

DISTINCTIO 9.

quæstio 1.

Vtrum vnus Angelus possit illuminare alium. p. 228.

Articulus 1.

Quomodo differunt purgare & illuminare. p. ibid.

Articulus 2.

Quomodo Angelus illuminat alium. p. 229.

DISTINCTIO 11.

quæstio 1.

Vtrum Angelus loquatur alii, p. 232.

Articulus 1.

De quibus sit loquutio Angelorum. p. 233.

quæstio 2.

Vtrum Angeli simul videant verbum, & res in proprio genere. p. 234.

DISTINCTIO 12.

quæstio 1.

Vtrum corpora superiora & inferiora communicent in materia. p. 235.

Articulus 1.

Quomodo hic accipiatur materia. p. 236.

Articulus 2.

Quomodo sit accipienda identitas rationis materiæ. p. ibid.

Articulus 3.

Ponuntur opiniones. p. ibid.

DISTINCTIO 13.

quæstio 1.

Vtrum informitas materiæ præcesserit eius formationem. p. 239.

quæstio 2.

Vtrum lumen habeat esse reale in aëre. p. 243.

DISTINCTIO 14.

quæstio 1.

Vtrum cœlum moueatur ab anima quæ sit ei coniuncta vt forma. p. 245.

Articulus 1.

Quod oportet quòd cœlum moueatur ab agente per intellectum & voluntatem. p. ibid.

Articulus 2.

Quòd non habeat animam vnitam sibi vt formam p. 244.

Articulus 3.

Quomodo determinatur motor cæli ad mouendum cœlum. p. ibid.

Articulus 4.

Vtrum moueat per intellectum, & voluntatem, & per quam potentiam. p. 245.

DISTINCTIO 15.

quæstio 1.

Vtrum cœlum agat in omnia ista inferiora, & conseruet ea. p. 246.

Articulus 1.

Corpora cælestia agunt in inferiora. p. 247.

Articulus 2.

Quòd omnia quæ hic naturaliter aguntur necessario reducuntur in virtutem cœlestem sicut in causam agentem. p. ibid.

Articulus 3.

Quod cœlum est conseruans hæc inferiora. p. ibid.

Articulus 4.

Quod cælum non ponit necessitatem his inferioribus, ita quod per comparationem ad cælum omnia hæc inferiora de necessitate eueniant. p. 248.

DISTINCTIO 17.

quæstio 1.

Vtrum omnia intellectiua sit forma hominis. p. 249.

Articulus 1.

Quomodo quidam volunt dare in ista materia Colorem positioni Commentatoris. p. 249

Articulus 2.

Quod illa coloratio nihil valet. p. 250.

Articulus 3.

Quòd anima rationalis sit forma hominis. p. 251

Articulus 4.

Quòd impossibile est vnum intellectum numero esse in omnibus, p. ibid.

Quæstio 2.

Vtrum anima natura intelligat abstrahendo à fantasmatibus. p. 252.

Articulus 1.

Quid importat abstrahere à fantasmate. p. 253.

Articulus 2.

Quomodo possit talis abstractio fieri. p. ibid.

Articulus 3.

Soluitur quæstio præsens, scilicet vtrum intelligamus abstrahendo à fantasmate. p. 255.

DISTINCTIO 18.

Quæstio 1.

Vtrùm sint aliquæ informationes formarum in materia, quæ sint rationes seminales. p. 255.

Articulus 1.

Vtrum sit ponere aliquam informationem formarum. p. 256.

Articulus 2.

Quod sit educi è potentia materiæ. p. 257

Articulus 3.

Quæ sint rationes seminales. p. 258.

DISTINCTIO 19.

Quæstio 1.

Vtrum conscientia pertineat ad intellectum. p. 260.

DISTINCTIO 20.

Quæstio 1.

Vtrum voluntas moueatur ab obiecto, p 261.

Quæstio 2.

Vtrum homo sit Dominus suorum actuum secundum voluntatem. p. 265.

DISTINCTIO 21.

Quæstio 1.

Vtrum charitas & gratia sint idem. p. 269.

DISTINCTIO 22.

Quæstio 1.

Vtrum homo possit vitare peccatum mortale sine gratia. p. 270.

DISTINCTIO 23.

Quæstio 1.

Vtrum aliquod peccatum traducatur per originem à parente in prolem. p. 271.

Articulus 1.

Quod oportet esse aliquod peccatum traductum, & per originem. p. 272.

Articulus 2.

Quid sit latè peccatum. p. ibid

Articulus 3.

Quando traducatur. p. 273

Articulus 4.

Quomodo habeat rationem pœnæ seu culpæ. p. ibid.

Articulus 5.

In quos habet traduci, & in quos non, & quædam alia ostenduntur quæ solent quæri de ista materia. p. 274.

Quæstio 2.

Vtrum aliquid de elemento transeat in virtutem naturæ humanæ. p. 275.

Quæstio 3.

Vtrum semen sit de superfluo alimenti. p. 278.

DE INCARNATIONE VERBI, ET HVMANI GENEris reparatione.

LIBER III.

DISTINCTIO 1.

Quæstio 1.

VTrum natura diuina possit assumere indifferenter quamcumque naturam creatam in vnitate suppositi. p. 281.

Articulus 1.

Quædam necessaria ad propositum. p. 282.

Articulus 2.

Conclusiones de eo probandæ. p. 283.

Articulus 3.

Quomodo natura humana possit assumi in vnitatem personæ diuinæ, & non suppositum. p. ibid.

Articulus 4.

Secundum quem modum natura humana intelligitur vnita verbo, & innixa supposito diuino. p. ibid.

Quæstio 2.

Vtrum tres personæ possint assumere vnam naturam. p. 287.

Articulus 1.

Vtrum tres personæ, &c. p. ibid,

Articulus 2.

Vtrum vna persona possit assumere plures personas. p. 288.

DISTINCTIO 3.

Quæstio 1.

Vtrum beata Virgo fuerit sanctificata in instanti creationis animæ. p. 288

DISTINCTIO 5.

Quæstio 1.

Vtrum natura assumpserit naturam. p. 292.

Articulus 1.

Quid vnio secundum quam dicuntur vniri naturæ in supposito diuino. p. ibid.

Articulus 2.

Quomodo differunt vnio & assumptio. p. ibid.

Articulus 3.

Cui conueniat assumere, & cui non. p. ibid

DISTINCTIO 6.

Quæstio 1.

Vtrum in Christo sit tantum vnum esse. p. 293.

Articulus 1.

Vtrum in Christo sint duo suppositа. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum Christus sit vnum vel plura. p. 294

Articulus 3.

Vtrum in Christo sit tantum vnum esse. p. ibid.

Articulus 4.

Vtrum humana natura aduenit accidentaliter personæ diuinæ. p. 295

DISTINCTIO 7.

Quæstio 1.

Vtrum sit verum, Deus factus est homo. p. 296

Articulus 1.

De hoc ponuntur tria. p. 297.

Articulus 2.

Distinguitur de Fieri. p. ibid.

Articulus 3.

Quis sit sensus proprius huius quæstionis p. ibid.

DISTINCTIO 8.

quæstio 1.

Vtrum in Christo sint duæ filiationes reales. p. 299.

Articulus 1.

Vnde relationes habent multiplicari. p. ibid.

Articulus 2.

De fundamento relationis. p. ibid

Articulus 3.

De subiecto relationis. p. ibid.

Articulus 4.

De subiecto & fundamento filiationis. p. ibid.

Articulus 5.

Opiniones de quæstione principali. p. 300.

DISTINCTIO 10.

quæstio vnica.

Vtrum Christus secundum quòd homo sit persona p. 300.

DISTINCTIO 11.

Quæstio vnica.

Vtrum Christus secundùm quod homo sit creatura. p. 301.

De Sacramentis & signis.

LIBER IV.

DISTINCTIO 1.

Quæstio 1.

Vtrum Sacramenta sint causa gratiæ. p. 303.

Quæstio 2.

Vtrum virtus Sacramentorum sit à Passione Christi. p. 309.

Quæstio 3.

Vtrum dessinitio sacramenti data in littera sit bona. p. 310.

Articulus 1.

Quid sacramentum includat in ratione sua. p. 311.

Quæstio 4.

Virum instituere sacramenta fuerit necessarium, p. 312.

Quæstio 5.

Vtrum circumcisio fuerit conuenienter instituta. p. 313.

Quæstio 6.

De ritu circuncisionis. p. 315.

Quæstio 7.

De effectu & cessatione circuncisionis. p. 316.

DISTINCTIO 2.

Quæstio 1.

Vtrum omnia sacramenta nouæ legis sint instituta in remedium. p. 317.

Quæstio 2.

Vtrum sint septem sacramenta nouæ legis. p. 319.

DISTINCTIO 3.

Quæstio 1.

Vtrum dessinitio Baptismi sit bona, scilicet, quod Baptismus est ablutio exterior corporis facta sub forma præscripta verborum. p. 320.

Quæstio 2.

Vtrum forma Baptismi, scilicet, Ego te Baptiso, In nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti, sit conueniens. p. 321.

quæstio 3.

Vtrum materia Baptismi sit aqua simplex. p. 323.

quæstio 4.

Vtrum immersio debeat esse trina. p. ibid.

DISTINCTIO 4.

Quæstio 1.

Vtrum character dicat aliquid absolutum existens in anima. p. 324

Articulus 1.

Quid sit character essentialiter. p. 325.

Articulus 2.

In quo est sicut in subiecto. p. 326.

Articulus. 3.

A quo causetur. p. ibid.

Articulus 4.

De effectu eius. p. 327.

Quæstio 2.

Vtrum tollat omnem pœnam & culpam. p. 328

Articulus. 1.

quomodo se habeat Baptismus in ablatione peccati. p. ibid.

Articulus 2.

In ablatione pœnæ. p. ibid.

Articulus 3.

In collatione gratiæ. p. 329.

Articulus 4.

De conditione baptisandorum, quæ requiritur, &c. p. ibid.

DISTINCTIO 5.

Quæstio 1.

Vtrum quilibet possit dispensare Sacramentum Baptismi. p. 330.

Articulus 1.

Quis potest dispensare sacramentum Baptismi. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum bonitas vel malitia ministri faciat aliquid ad eius effectum. p. ibid.

quæstio 2.

Vtrum potuerit conferri aliis à Christo. p. 331.

DISTINCTIO 6.

quæstio 1.

Vtrum ad baptisandum requiratur natiuitas ex vtero. p.335.

Quæstio 2.

Vtrum in baptisato requiratur intentio & fides baptismi. p. ibid.

quæstio 3.

Vtrum requiratur intentio baptisantis. p.334

quæstio 4.

Vtrum baptismus possit reiterari. p.335.

quæstio 5.

De Catechismo, qui est instructio. p. ibid.

DISTINCTIO 7.

Quæstio 1.

Vtrum confirmatio sit sacramentum. p.336.

Articulus 1.

Confirmatio est determinatum sacramentum. p. ibid.

Articulus 2.

Quid sit eius materia, scilicet chrisma. p. ibid.

Articulus 3.

Quæ sit eius forma. p.337.

DISTINCTIO 8.

Quæstio 1.

Vtrum hæc sit forma Sacramenti Altaris, Hoc est Corpus meum, &c. p.339.

Articulus 1.

Quòd est Sacramentum Altaris. p. ibid.

Articulus 2.

Quòd est vnum Sacramentum. p.340.

Articulus 3.

Quod conueniens fuit ipsum institui. p. ibid.

Articulus 4.

De forma eius. p. ibid.

quæstio 2.

Circa formam sanguinis. p.342.

quæstio 3.

Vtrum formæ Sacramentorum se expectent. p.343.

quæstio 4.

Vtrum illa verba faciant aliquid effectiuè ad hoc quod Corpus Christi sit ibi. p. ibid.

quæstio 5.

Vtrum istud Sacramentum debeat sumi tantum à ieiunis. p. ibid.

DISTINCTIO 9.

quæstio 1.

Vtrum Corpus Christi debuerit nobis dari per modum manducationis. p.344.

DISTINCTIO 10.

quæstio 1.

Vtrum Corpus Christi sit realiter in sacramento altaris. p.346.

Articulus 1.

Qualis est mutatio secundum quam dicitur Corpus in Sacramento accipiendo mutationem largo modo. p.347.

Articulus 2.

Quantum ad id quod est ibi Corpũs Christi, vtrum quantum ad animam, vel quantum ad aliam formam. p.348.

Articulus 3.

Quem modum essendi habet ibi. p.349.

quæstio 2.

An Angelus naturaliter possit videre Corpus Christi in Sacramento altaris. p.351.

DISTINCTIO 11.

quæstio 1.

Vtrum conuersio substantiæ Panis in Corpus Christi sit possibilis. ibid.

Articulus 1.

Vtrum ista conuersio sit possibilis. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum fiat in instanti p.352.

Articulus 3.

Quibus verbis vtendum est in ista conuersione. p. ibid.

quæstio 2.

Vtrum conueniens materia huius Sacramenti sit panis & vinum. p.373.

DISTINCTIO 12.

Quæstio 1.

Vtrum accidentia sint in sacramento altaris sine subiecto. p.354.

Articulus 1.

Vtrum sit ibi accidens sine subiecto. p. ibid.

Articulus 2.

Quomodo hoc potest esse. p.355.

Articulus 3.

Quomodo aliquid generatur & nutritur ex illis speciebus. p.356.

DISTINCTIO 13.

quæstio 1.

Vtrum minister huius sacramenti sit omnis sacerdos solum. p.357

quæstio 2.

Vtrum hæresis sit peruersitas in fide. p.358.

DISTINCTIO 14.

quæstio 1.

Vtrum potentia sit sacramentum nouæ legis, p.359.

Articulus 1.

Vtrum potentia sit virtus, & quæ virtus sit. p. ibid.

Articulus 2.

Vtrum sit Sacramentum nouæ legis. p.360.

Articulus 3.

Quomodo illud quod dicitur in littera, scilicet quod pœnitentia timore concipitur, habet veritatem. p. ibid.

Articulus 4.

In quo pœnitentia sit sicut in subiecto. p. ibid.

FINIS.

PRIVILEGE DV ROY.

LOVYS par la grace de Dieu, Roy de France & de Nauarre. A nos Amez feaux les gens de nos Cours de Parlement, Maistres des Requestes ordinaires de nostre Hostel, Baillifs, Seneschaux, Preuosts leurs Lieutenans, & à tous autres Iusticiers & Officiers qu'il appartiendra. Salut, Nostre bien aymée MARIE le Clairc, veufue de deffunct Denis Moreau viuant Marchand Libraire en nostre bonne Ville de Paris, Nous a fait remonstrer qu'elle imprimeroit volontiers vn Oeuure d'vn antien Autheur qui ne se trouue plus, & tres neceſſaires au public, Intitulé *Hervei Natalis Britonis in quatuor libros ſententiarum commentaria quibus adiectus eſt eiuſdem auctoris tractatus de poteſtate Papæ.* Mais elle craint qu'autres Libraires les veuillent pareillement imprimer, qui seroit sa ruine totale, au lieu de receuoir des fruicts de son labeur, requerant sur ce nos Lettres. A CES CAVSES, desirant fauorablement traicter ladite exposante & qu'elle ne soit frustrée des fruicts de son labeur. Luy auons permis & octroyé, permettons & octroyons par ces presentes d'imprimer ou faire imprimer lesdits Liures, les exposer en vente & distribuer durant le temps & espace de dix ans à commencer du iour qu'ils seront acheuez d'imprimer, à la charge qu'elle les imprimera correctement & sur bon papier: Deffendons à tous Libraires, Imprimeurs & autres d'imprimer, faire imprimer, vendre & distribuer lesdits Liures pendant ledit temps sans le consentement & permission de ladite exposante ou d'iceux ayans charge d'elle à peine de confiscation des exemplaires, quinze cens liures d'amende, vn tiers à Nous, vn autres tiers aux pauures de l'Hostel Dieu de Paris, & l'autre tiers à l'exposante & de tous despens dommages & interests enuers elle, à la charge de mettre deux exemplaires desdits Liures en nostre Biblioteque publique, & vn autre en celle de nostre Amé & feal Cheualier Chancelier de France le sieur Seguier auant que de les exposer en vente à peine de nullite des presentes. Si VOVS mandons que de tout le contenu en ces presentes faictes iouir ladite exposante sans souffrir qu'elle y soit empeschée en quelque sorte que ce soit. Mandons en outre à tous Huissiers Sergens faire pour l'execution des presentes tous actes requis & remonstré sans demander autre permission, nonobstant Clameur de Haro Chartre Normande & Lettres à ce contraires. Voulons & qu'en mettant en fin ou au commancement desdits Liures copie des presentes ou extraict d'icelles elles soient tenuës pour deuëment signifiées. CAR tel est nostre plaisir. Donné à Paris, le trentiesme iour d'Aouſt, l'an de grace mil six cens quarante sept: Et de nostre regne le cinquiesme.

signé PAR LE ROY en son Conseil.

RENOVARD.

NOs in ſacra Theologiæ facultate Doctores teſtificamur nos ſerio legiſſe ſcriptum ſuper quatuor Libros ſententiarũ, ſubtiliſſimi Doctoris Magiſtri Heruei Britonis, almi Ordinis Prædicatorũ quondã generalis Magiſtri: atque etiam tractatum eiuſdem doctoris de Authoritate Papæ, vbi nihil occurrit nobis orthodoxæ fidei, & Eccleſiæ Catholicæ, Apoſtolicæ & Romanæ, niſi valdè conſentaneum; quin etiam viſum eſt locupletiſſima eruditione refertiſſimum opus; adeóque digniſſimum quod ad reipublicæ litterariæ vtilitatem prælo irerùm ſubiiciatur, & denuo prodeat in apertum. Datum Pariſiis, in Conuentu S. Iacobi ordinis FF. Prædicatorum. Die tertia Auguſti, anno Domini, 1647.

F. Iacobus Louuet. F. Oliuarius Richecœur.

INCIPIT SCRIPTVM SVPER PRIMO SENTENTIARVM,

Doctoris acutissimi Magistri HERVEI Britonis, qui fuit Generalis Ordinis Prædicatorum: nuperrimè maxima cum diligentia emendatum.

PROLOGVS.

Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum pauperculâ in gazophilatium Domini mittere, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio. QVÆRITVR vtrum Theologia sit scientia. Et arguitur quod sic: Quia plus potest intellectus viatoris adiutus lumine fidei, quàm intellectus damnati in puris naturalibus; Sed intellectus damnati potest habere scientiam quòd ea quæ pertinent ad Theologiam sint dicta à Deo; Ergo intellectus viatoris adiutus fide potest habere scientiam de theologicis quòd sint dicta à Deo. Quod autem dictum est à Deo certum est esse verum: Ergo, &c. Probatio assumpti, quòd scilicet intellectus damnati possit habere scientiam de theologicis: quia Iacobi 2. dicitur quòd *dæmones credunt & contremiscunt*; nec possunt credere nisi propter euidentiam; Ergo habent euidentiam, & per consequens scientiam quòd theologica sint dicta à Deo.

Secunda ratio. Præterea habitus ille potest haberi ex creditis, cui non repugnat imperfecta cognitio; Sed scientiæ propriè dictæ non repugnat imperfecta cognitio; Ergo &c. Probatio Minoris: quia subiectum inquantùm est imperfectè cognitum, habet rationem obiecti, sed inquantùm perfectè cognitum, habet rationem finis: & ideo scientiæ de aliquo vt de obiecto non repugnat imperfecta cognitio.

Tertia ratio. Præterea nullus scit soluere rationes adductas contra aliquam rem, nisi rem illam sciat; Sed vt quibusdam videtur, homo potest soluere rationes omnes contra dicta de quibus est fides, & sciunt se bene soluere; Ergo, &c.

Quarta ratio Præterea Theologia viæ & Theologia patriæ sunt idem habitus specie, cùm habeant idem obiectum formale à quo habitus habet speciem; sed Theologia patriæ est scientia propriè dicta; Ergo, &c.

Contra: Theologia non procedit ex per se notis, sed ex creditis: Ergo non est scientia.

Respondeo: Licet circa hoc sint multæ opiniones, tamen in generali possunt reduci ad tres modos dicendi. Primus est, quòd Theologia est scientia simpliciter dicta. Secundus modus est, quod est scientia subalterna propriè dicta, quia dicunt subalternam non esse scientiam propriè dictam. Tertius modus est, quòd Theologia non est scientia propriè dicta & subalterna, sed largo modo potest dici scientia subalterna.

Primus modus habet tres opiniones. Primus diuiditur in tres, quorum primus est: Quòd Theologia est scientia simpliciter dicta: quia procedit ex principiis per se notis, scilicet ex communibus animi conceptionibus; ita quòd secundùm eos principia Theologiæ non sunt articuli, sed solæ prædictæ communes conceptiones; & ea quę à Metaphysico probantur per eas: sicut est, Deum esse simplicem; & ex istis probantur ea quæ sunt Theologiæ. Quod ostendunt tripliciter.

Prima opinio. *Prima ratio pro prima opinione.* Primò: Quia posteriora nata sunt probari per priora; Sed theologica sunt posteriora secundùm intellectum, quàm ea quæ pertinent ad Metaphysicam: quia cùm ens sit commune, prius est secundùm rationem quàm Deus; Ergo, &c. Secundò, quia ex simplicitate Diuina quam probat Metaphysicus, probat distinctionem personarum in Diuinis fieri per relationes, supposito quòd sit ibi distinctio: Ergo, &c. Item ex lumine naturali potest haberi quòd omnis operatio terminatur ad aliquid operatum; Sed in Diuinis scimus esse duas operationes, scilicet intelligere & velle: Ergo oportet ponere in Diuinis duo producta ad quæ terminentur intelligere & velle: & illa sunt Verbum & Spiritus sanctus: & sic ex principiis scilicet naturaliter notis possunt sciri tres personæ.

Secunda ratio, pro prima opinione. *Tertia ratio.*

Improbatio prima opinionis. Istud autem facillimè improbari potest, quia illud quod potest efficaciter probari per sola principia per se nota lumine naturali, non transcendit virtutem luminis naturalis; Sed ea quæ sunt fidei transcendunt virtutem luminis naturalis, videlicet, Deum esse trinum, vel Filium fuisse incarnatum: Ergo, &c. Probatio Minoris: Quia ad ea quæ non transcendunt virtutem luminis naturalis potuerunt Philosophi per inuestigationem naturalem attingere; nec ad talia indigemus reuelatione supernaturali: Sed ad ea quę sunt fidei, nec Phi-

losophi potuerunt per inuestigationem naturalem attingere, nec sine reuelatione possunt attingi: Ergo, &c.

Si dicatur quòd articuli adiunguntur illis principiis per se notis, sed non sunt principia, nihil est dictu: Quia ambæ præmissæ sunt causa conclusionis inferendæ & innotescendæ: & ideo oportet ponere articulum assumptum cum propositione per se nota esse principium conclusionis theologicæ: omnis enim processus syllogisticus stat necessariò ad duas propositiones indemonstrabiles, quarum vna non probat alteram.

Ad primam rationem primæ opinionis.

Ad primam ergo rationem dicendum, quòd si comparetur propositio ad propositionem & vna sit in terminis communibus, alia in specialibus, & dicatur vna prior respectu alterius, sicut ista: Omne ens est vnum, &, Omnis homo est risibilis, nullo modo vna probari potest per aliam: si autem accipiantur duo simplices termini, puta ens & homo, quorum ens secundùm rationem est prius; & dicatur quòd per prius natæ sunt aliquæ passiones probari de posteriori. Dicendum quòd verum est quantum ad passiones quæ sunt per se ipsius communionis, quod est prius. nam per hoc quòd homo est quoddam ens potest probari de homine quòd est vnum & verum, & consimilia, ea tamen quæ sunt propria inferioris non possunt per superius probari. Sicut quòd homo sit risibilis non potest probari per ens: quia superius aut accipietur indefinitè, & sic non inferet inferius: aut vniuersaliter, & sic erit falsa propositio: quia passio inferioris non probatur de superiori vniuersaliter. Vnde nec per ens nec per ea quę sunt entis, possunt probari de Deo ea quæ sunt propria Dei: sed ea quæ sunt communia omni enti possunt probari de Deo per ens; vt quòd sit bonum & verum, & sic de aliis: sed per hoc non posset probari quòd sit trinus & vnus. Quando ergo dicitur quòd posteriora possunt probari per priora; vetum est accipiendo propositiones, quarum vna virtualiter continet alteram, sicut præmissæ conclusionem, & quarum vna quoad nos est notior altera: per talem enim priorem propositionem posset probari posterior correspondens. Sic autem non se habet ens & ea quæ sunt entis ad theologica, quia omnes propositiones formatæ de ente in generali non possent concludere quòd Deus est trinus, vel quòd homo sit risibilis: licet per ens possint de Deo probari proprietates entis.

Alij autem dicunt ad rationem hanc, quòd ens non est prius secundùm rationem, quàm Deus: quia licet Deus non sit commune per prædicationem, sicut ens, est tamen commune per attributionem ad ipsum.

Sed hoc non valet, quia illud quod est communius per prædicationem, semper est prius secundum intellectum, eo quòd est minus commune isto modo: ita quòd primum potest cadere in conceptionem intellectus sine secundo; sed non è conuerso; quod patet in dictis terminis: nam qui intelligit Deum, intelligit ens, & non è conuerso. Vnde etiam quando ens ponitur tertium adiacens ad Deum, sequitur ens, & non è conuerso. Sequitur enim hoc est Deus, ergo ens: & non è conuerso: non enim sequitur si hoc est ens, quòd hoc sit Deus: sed verum est quòd quando duo adiacent, mutuò se inferunt, propter vniuersalem causalitatem. Sequitur enim ens est, Deus est, sicut è conuerso; quia nullum ens potest esse sine Deo conseruante.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quòd ex illo dicto non sequitur quòd sola principia naturaliter nota probent aliquam conclusionem theologicam: sed bene sequitur quòd ex aliqua propositione naturaliter possibili sciri, scilicet ex hoc quòd Deus est simplex: & ex alia propositione sola fide tradita, scilicet quòd pluralitas personarum sit in Deo, potest probari ista conclusio, quòd personæ distinguantur relationibus.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio ita probat oppositum sicut propositum: quia si secundùm operationes sunt productæ, cùm intelligere & velle in Deo sint vnum secundùm rem, erit tantùm vnum productum in Diuinis: quod est manifestè falsum. Et ideo dicendum est ad Maiorem, quòd veritatem habet de operatione transeunte in aliquid realiter distinctum ab agente, vel secundùm essentiam, vel secundùm suppositum: Intelligere autem & velle non est necessariò tale, saltem in Diuinis.

Secunda opinio.

Secundus modus ponendi Theologiam esse simpliciter scientiam est, quòd Theologia procedit ex aliqua propositione per se nota vniuersaliter, & alia fide credita: sicut si dicam, Omnis homo habet carnem veram: Filius Dei est homo: Ergo, &c. Et ex hoc, vt dicunt, sequitur quòd Theologia sit scientia: quia virtus causæ semper manet in effectu: Sed causa siue principium conclusionis theologicæ est non solū propositio credita, imò etiam propositio naturaliter nota, vt patet in dicto syllogismo: Ergo virtus propositionis naturaliter notæ manet in conclusione theologica: Sed non maneret virtus propositionis naturaliter notæ in conclusione theologica, si solùm esset credita: Ergo pater quod sit scita.

contra secundam opinionem primæ rationis.

Hoc etiam faciliter improbatur duplici ratione. Primò quia sicut in eo quod quid est præmissarum se habet ad inferendum in eo quod quid est in conclusione; ita euidentia præmissarum se habet ad causandum euidentiam conclusionis: Sed ex quod quid est præmissarum non infertur in eo quod quid est in conclusione, nisi in eo quod quid est accipiatur in vtraque præmissarum: Ergo similiter nisi vtraque præmissarum sit euidens non faciet euidentiam in conclusione.

Secunda ratio.

Secundò, quia sicut necessitas causæ se habet ad necessitatem effectus, ita euidentia præmissarum ad euidentiam conclusionis: Sed quando aliqua causa necessaria applicatur ad aliquem effectum mediante causa contingente, effectus est contingens: Ergo quando aliqua propositio euidens adiungitur ineuidenti ad inferēdum aliquam conclusionem, conclusio erit ineuidens.

Vnde notandum est, quòd quia præmissæ sunt causa inferendi & notificandi conclusionem, sed non sunt causa essendi, nisi quando fit demonstratio per causam realem eius quod concluditur: inde est quòd semper conclusio se tenet cum præmissa infirmiore quantum ad illa quæ pertinent ad inferendum vel notificandum: & quia præcipue quantitas & qualitas propositionum faciunt ad illationem; vnde ad inferendū necessariò requiritur vna vniuersalis & vna affirmatiua: propter hoc si altera præmissarum est negatiua, & conclusio est negatiua: & si altera particularis, conclusio est particularis: Ita etiam quia præmissæ per suam euidentiam sunt causa notificandi conclusionem, inde est quòd si altera præmissarum est ineuidens, conclusio est ineuidens, nisi sciatur aliter quàm per illas præmissas: In his autem in quibus non opor-

tet præmiſſam eſſe cauſam concluſionis, non oportet concluſionem ſequi præmiſſam infirmiorem. Vnde quia veritas præmiſſæ non eſt cauſa in inferendo; ideo bene poteſt concluſio vera ſequi ex ambabus falſis, vel ex altera falſa. Et ſic dico; impoſsibile eſt ltera præmiſſarum exiſtente incuidẽte concluſionem non eſſe incuidentem: quia euidentia præmiſſæ eſt cauſa euidentiæ concluſionis. A

Ad rationẽ pro ſecunda opinione.

Ad rationem eius dicendum, quòd virtus cauſæ remanet in effectu ſecundùm quòd cauſa applicatur ad effectum: Et ideo quando propoſitio naturaliter nota applicatur ad probandum concluſionem cum propoſitione credita & incuidente, eius virtus manebit quantum ad hoc quòd concluſio ſequatur: ſed concluſio erit tantum credita: quia mediante illa applicata fuit propoſitio nota: ſicut in prioribus altera propoſitionum exiſtente de neceſſario, & altera de contingenti; concluſio ſemper erit de contingenti.

Tertia opinio.

Tertius modus ponendi, Theologiam eſſe ſcientiam ſimpliciter, eſt quia, vt dicunt, quoddam lumen additur lumini fidei quod facit ipſam eſſe ſcientiam. Ad cuius euidentiam, quia iſte modus magnos habet deffenſores: ideo primò ponetur poſitio cum ſua probatione. Eſt autem poſitio talis, quòd præter lumen fidei infunditur quibuſdam perfectis viris quoddam lumen ſupernaturale, in quo fiunt articuli fidei euidentes, quantum ſufficit ad ſcientiam propriè dictam: non tamen eſt ita clarum quòd euacuet fidem: Et hoc probant. B

Prima ratio, pro tertia opinione

Primò, quia Deus prouidit eccleſiæ ſuæ, quòd ſint ſemper in ea aliqui viri perfecti, illuminati ſuper communem ſtatum fidelium, vt poſſint fidem deffendere: Sed eſſe illuminatos ſuper communem ſtatum fidelium, non conuenit niſi illis qui habent aliquod lumen ſupernaturale, vltra lumen fidei per quod habeant dictam euidentiam: Ergo, &c.

Secunda ratio.

Secundò, probant quòd ſaltem tale lumen ſcientificum non repugnet fidei: Quia non plus repugnat obſcuritas fidei ſcientiæ de credibilibus, quàm obſcuritas phantaſmatis ſcientiæ de ſenſibilibus: Sed non obſtante obſcuritate phantaſmatis habetur certa ſcientia de ſenſibilibus: Ergo non obſtante obſcuritate fidei poteſt haberi ſcientia de credibilibus. C

Tertia ratio.

Tertiò, probant idem cum iſta ſecunda ſic: Quia non plus repugnat euidens quod pertinet ad ſcientiam, & incuidens quod pertinet ad fidem, quàm clarum & obſcurum: Sed idem poteſt habere claram & obſcuram cognitionem de eodem; ſicut beati qui habent claram cognitionem de rebus in Verbo, & cognitionem obſcuram de eiſdem in propria natura, quæ eſt obſcura reſpectu cognidonis in Verbo: Ergo idem & de eodem poteſt habere fidem & ſcientiam.

Prima impugnatio, contra opinionis.

Secundò, ponendæ ſunt quædam deffenſiones quibus ſe deffendunt contrà quaſdam rationes factis contra eos ſic. Primò, quia euidentia & incuidentia cùm ſint oppoſita, non poſſunt ineſſe eidem de eodem: Sed fides importat incuidentiam, ſcientia autem euidentiam: Ergo, &c. Secundò ſic: quia non plus opponuntur fides & opinio, quàm fides & ſcientia: Sed ſecundùm eos fides & opinio non ſtant ſimul: Ergo nec fides & ſcientia. D

Secunda impugnatio.

Ad primam impugnationem

Ad primum ergo dicunt, quòd duplex eſt euidentia, ſcilicet euidentia viſionis, ſcilicet quando res in ſe nudè videtur: alia eſt euidentia intelligentiæ, qua res non præſens eſt; ſed per diſcuſſionem rationis cognoſcitur; Et hæc ſecunda ſufficit ad ſcientiam. Tunc ergo dicunt ad rationem, quòd incuidentia fidei opponitur & repugnat primæ euidentiæ, ſed non ſecundæ.

Ad ſecundã.

Ad ſecundum dicunt, quòd Maior eſt falſa: quia fides & opinio opponuntur contradictoriè, ſcilicet ſecundùm firmiter & non firmiter adhærere: Sed fides & ſcientia opponuntur contrariè, ſcilicet ſicut clarum & obſcurum; contraria autem remiſſa, ſicut eſt obſcuritas fidei & euidentia ſcientiæ, poſſunt eſſe ſimul.

Prima ratio contra tertia opinionem.

Tertiò ponendæ ſunt rationes ad oſtendendum iſtam opinionem non eſſe veram: & hoc intendo oſtendere tribus rationibus. Ad quarum euidentiã ſciendum eſt, quòd dato quòd habitus fidei poſſit manere cum ſcientia, & cum viſione patriæ, ſicut ponitur manſiſſe in Pauli raptu: tamen impoſsibile eſt quòd neceſſitas habenti fidem ad aſſentiendum eis de quibus eſt ſcientia, maneat cum ſcientia. Et hoc probo tripliciter. In prima ſuppono quòd id quod tollit neceſſitatem habendi authoritatem alicuius dicentis cui credatur, tollit neceſſitatem habendi fidem de qua loquimur: quod autem ſcientia propriè dicta tollat neceſſitatem habendi authoritatem vel fidem, probo triplici ratione. Quia ille habitus qui ſic per ſe eſt veridicus, quòd habenti habitum ex natura ſui habitus conſtat ſe verum cognoſcere, & non poſſe decipi circa ea quæ ſubſunt ſuo habitui, non indiget authoritate alicuius dicentis reſpectu illorum quæ ſunt illius habitus: Sed ſcientia eſt talis habitus; Ergo cum ſcientia non ſtat neceſſitas habendi authoritatem. Conſequentia patet; Vtramque aſſumptam probo. Et primò Maiorem. Quia ille qui ex natura ſui habitus habet ita euidentiam de re, quòd conſtat ſibi ſe non poſſe decipi, eodem modo ſe habet in aſſentiendo, qualitercunque alius ſe habeat in dicendo: Sed ille qui neceſſario indiget authoritate alterius ad aſſentiendum, non eodem modo ſe habet in aſſentiendo, qualitercunque alius ſe habeat in dicendo; qua a non poteſt aſſentiri niſi ei quod dicitur ab alio, inquantum dicitur ab alio: Ergo iſte qui habitum habet veridicum ſic, quòd ex natura ſui habitus conſtat ſibi de euidentia rei, & ſe non poſſe decipi, non indiget authoritate cuiuſcunque dicentis: Quicunque enim non habet quòd aſſentiatur niſi authoritati alterius quantum eſt ex parte ſua & modo cognoſcendi ſuo, non habet quòd non poſſit decipi: Sed ſi non poteſt decipi, ſicut ponimus de fide, hoc eſt propter infallibilem veritatem dicentis. Minor etiam patet per Philoſophum ſexto Ethicorum capite quarto, vbi vult quòd ſapientia, ſcientia, & ars in hoc differunt ab opinione & fide, quòd ſcientia, &c. ſunt ſemper verorum, & ex natura ipſorum habituum non ſit fides, quæ eſt habitus acquiſitus, & opinio quæ eſt habitus opinatiuus. Et ſic patet quòd cum ſcientia proprie dicta non ſtat neceſſitas habendi authoritatem: nec per conſequens neceſſitas habendi fidem. Licet enim habens ſcientiam poſſit credere dictum alterius: non tamen habet neceſſitatem credendi, vel aſſentiendi propter dictum alterius. Secunda ratio eſt talis. Iſtud lumen aut facit euidentiam talem de re, quòd ſufficit ad aſſentiendum ſine aliqua authoritate, aut non: ſi ſic, habetur propoſitum, ſcilicet quòd habens tale lumen non neceſſariò indiget authoritate; quia res de ſe ſufficit ad mouendũ intellectum ad aſſentiendum ſine aliqua authoritate: Si non; Ergo iſtud lumen ſuperfluit, quia ad

Secunda ratio.

assentiendum authoritati sufficit lumen fidei; & sic istud lumen in nullo deseruiet. Tertia ratio talis est. Istud lumen aut necessariò supponit fidem, aut non; si non, habetur propositũ, scilicet quòd cũ tali lumine non stat necessitas habendi fidem vel authoritatem. Si sic, aut dependet ex fide, sicut habitus complexorum ex habitu simplicium; aut sicut habitus complexi, ab habitu alterius complexi. Non primo modo, quia habitus fidei est habitus complexorũ, vt quòd Deus est trinus & vnus, & quòd Filius Dei est incarnatus, & sic de aliis: quia scire quid est, quod dicitur per terminos simplices, Ita potest cõuenire infideli, sicut fideli. Nec secundo modo, quia vnum complexum non dependet ab alio, nisi quia vnum est principium alterius ex quo sequitur, vt cõclusio: Et sic sequeretur quòd lumen illud esset habitus conclusionũ, & lumen fidei habitus principiorum: quod est contra eos qui ponũt lumen illud esse habitũ principiorum: & contra rationem, quia tunc conclusio esset euidentior quàm præmissæ, cùm illud lumẽ ponatur euidẽtius quàm lumen fidei. Sed sic videtur quòd necessitas habẽdi fidem vel authoritatem non potest stare cum dicto lumine; ita quòd habens tale lumen indigeat fide ad assentiendum. Si dicatur quòd indiget fide ad merendum, non valet: quia hoc esset aut propter difficultatẽ & obscuritatem, quam facit fides, aut propter promptitudinẽ: sed neutro modo hoc contingit: quia habens scientiam, siue habeat fidem, siue non, non patitur difficultatem in assentiendo: habens etiam scientiam potest habere promptum animum ad assentiendũ eis quæ sunt fidei, si scientiam non habeat: sicut fidelis habens scientiam quòd Deus sit vnus, habet promptum animum credendi hoc, si scientiam non haberet.

Tertia ratio.

Contra defensionem primam.

Quartò, restat ostendere quòd defensiones adductæ contra rationes aliorum non valent. Et primò quòd illa distinctio de euidentia non valet: quia aut intelligunt per euidentiam visionis visionem corporalem, aut visionem patriæ, aut visionem apprehensionis; quia intellectus aliqua prima apprehendit absque discursu. Primum non potest stare: quia tunc visio patriæ non excluderet fidem: neque secundum potest stare, quia tunc scientia quam philosophi habuerunt de rebus, non excluderet fidem, vel etiam necessitatem habendi fidem; quod falsum est. Si ponunt tertio modo, sequitur quòd impossibile est esse euidentiam intelligentiæ sine euidentia visionis: & sic euidentia intelligentiæ excluderet fidem, cuius oppositum dicunt. Secunda etiam responsio, qua respondent ad secundam rationem, includit duo falsa. Primum est quòd fides & opinio opponantur contradictoriè: quia de quolibet ente vel non ente oportet verificari alterum contradictoriorum: fidem autem vel opinionem non oportet verificari de quolibet ente vel non ente; quia est dare aliquod ens quod nec fidem habet nec opinionem. Nec est verum quod dicitur, quòd scilicet includunt affirmationem & negationem, scilicet firmiter & non firmiter adhærere; quia opinio dicit aliquid positiuũ, includens non firmiter adhærere, ratione cuius habet quòd sit contrarium, & non pura negatio opposita contradictoriè: nam includit adhærere debiliter: Et similiter etiam de scientia & fide: quia opponuntur secundum euidens, & non euidens: tamen semper in omni oppositione includitur contradictio, quia album est non nigrum. Secundum etiam falsum est, quòd contraria remissa sunt simul: quia aut intelligunt quòd cõtraria remissa sunt simul, quia formæ contrariæ quoad suas essentias remaneant in eodẽ gradu remissõ: aut quòd dicantur manere virtualiter, sicut albedo & nigredo in rubeo. Primo modo non potest esse: quia contrarietas est oppositio secundũ formam specificã: Ergo duæ formæ manentes contrariæ in natura speciei suę, non possunt esse simul in eodem secundũ quẽcunq; gradũ; quia tunc oppositæ essent in eodẽ: Et cum omnia opposita includant contradictionẽ, affirmatio & negatio simul verificarentur de eodẽ. Item si fides & scientia sunt in viatore, sicut contraria remissa; tunc vnũ ipsorum ita poterit intendi, quòd aliud totaliter excludat, & sic scientia posset intendi, quòd quãdoque totaliter excluderet fidem. Si autem ponantur manere in quodam medio resultante ex eis, tunc ille in quo erit tale medium, nec fidem nec scientiam habebit: sicut rubeum nec album nec nigrum est.

Contra secundam.

A

B

C

D

Quintò, respondendum est ad rationes eorum distinguẽdo de lumine: quia vno modo potest accipi lumen propriè, quia scilicet illustrat intellectũ, sicut dicimus lumen fidei, vel lumen intellectus agentis. Alio modo potest dici lumen quicunque habitus manifestatiuus vel acquisitus per exercitiũ studii, siue sit infusus, vel etiam quæcunque maior manifestatio. Quando ergo dicitur quòd aliqui maiores sunt illuminati vltra communem statum fidelium; si intelligatur quòd in ecclesia sint tales habentes lumen propriè dictum, aliud à lumine fidei, & supra lumen fidei existens, nego: si autem intelligatur, sunt magis illuminati, quia lumen fidei habent copiosius: cùm lumen fidei intendi possit, potest concedi. Si etiam intelligatur quòd aliqui præ alijs habent excellentiorem notitiam & maiorem euidentiam cuiusdam manuductionis quàm alij, siue per exercitium studij, siue per infusionem, absque tamen euidentia scientiæ propriè dictæ: concedendum est. Et sic possunt intelligi omnia quæ dicuntur de illuminatione spirituali quorumdam. Nec oportet propter hoc ponere lumen faciens scientiam propriè dictam.

Ad primam rationẽ pro tertia opinione.

Ad secundam rationem dicunt quidam, quòd non est simile quod accipitur pro simili: quia si fides & scientia essent in eodem, essent in eadem potentia: & sic in eadem potentia esset obscurum & euidens: non sic est de phãtasmate & scientia. Sed quia ad hoc quòd aliquis habeat certam scientiam, oportet quòd sibi certitudinaliter præsentetur obiectũ in phantasmate. (Vnde incertitudo in phantasmate faceret incertitudinẽ in intellectu.) Ideo videtur dicendum aliter, quòd certitudo scientiæ non potest stare cum incertitudine vel obscuritate phantasmatis, quæ faciat incertitudinẽ. Vnde omnem scientiam certam oportet reducere ad certa phantasmata. Et si aliqua phantasmata incertè repræsentent, sicut patet de phantasmate quantitatis solis, oportet illa reducere ad alia phantasmata certa: sicut quòd pro certo vidit rem quando erat prope, maiorem, & eandem quando erat longè, vidit minorem. Sed verum est quòd certitudo phantasmatis non sufficeret sine virtute intellectus conferentis vnum ad aliud.

Prima responsio ad secundã.

Secunda responsio.

Ad tertium dicendum, quòd in Beatis non est cognitio clara & obscura de eodem obiecto formali: quia cognitio quæ est in Verbo habet diuinam essentiam pro obiecto formali: cognitio autem quæ est rerum in proprio genere habet res creatas pro obiecto formali: Vnde non est inconueniens quòd res aliqua videatur clarè per vnum habitũ prout relucet in Deo, & per alium habitũ videatur minus clarè prout est in seipsa per se obiectũ illius alterius habitus. Sed in proposito non est ita.

Ad tertiũ.

quia de eodem ſubiecto formali ponitur fides & A ſcientia. Item etiam dato quòd fides poſſet ſtare cum ſcientia de eodem obiecto: tamen ex prædicta ratione non ſequitur quòd neceſſitas habendi fidem ſtet cum ſcientia, ad hoc quod aſſentiamur eis de quibus eſt ſcientia: ſicut ad hoc quòd beatus aſſentiatur eis quę videt in verbo de rebus, non neceſſariò indiget alia cognitione ab illa qua cognoſcit res in verbo.

Ratio pro hoc ſecundo modo. Secundus modus principalis eſt, quòd licet Theologia non ſit ſcientia propriè dicta, eſt tamen ſcientia ſubalterna propriè dicta: quia iſti volebant quòd ſcientia ſubalterna non ſit ſimpliciter & propriè ſcientia. Et hoc probant ſic. Quia ad ſcientiam ſubalternam ſufficit arguere ex principiis creditis, ſed Theologia eſt huiuſmodi: Ergo, &c. Minor ſupponitur: quia Theologia arguit ex creditis. Maior probatur, quia ſcientia ſubalterna aut vtitur principiis ſuis vt per ſe notis; aut vt demonſtratis in ſuperiori ſcientia; aut vt creditis. Non vt per ſe notis, cùm ſint cõcluſiones ſuperioris ſcientiæ: nec vt demonſtratis in ſuperiori ſcientia, quia tunc non eſſent diuerſæ ſcientiæ, ſubalternans & ſubalternata: Ergo relinquitur quod vtitur eis vt creditis: Et ſi dicatur quòd tunè ſcientia ſubalterna vtitur ſyllogiſmo topico fundato ſuper authoritate humana: dicunt quòd non; quia ſcientia ſubalterna non credit alicui vt homini, ſed vt demonſtratori. Sed hoc non videtur verum.

Contra hunc ſecundũ modum, prima ratio. Primò, quia habitus quo habet aliquis credere tantum dicto alterius: ita quòd res eſt in ſe euidens, non habet ex ſe quod ſibi non poſſit ſubeſſe falſum, talis autem habitus nullo modo eſt ſcientia ſubalterna: Ergo ſcientia ſubalterna nullo modo eſſet ſcientia niſi æquiuoce.

Secunda ratio. Secundò, quia ille qui adinuenit aliquam ſcientiam, non accipit principia credendo alteri: ſed ſcientiæ ſubalternæ, ſicut & aliæ ſcientiæ humanæ ſunt habitæ per inuentionem; Ergo ſcientia ſubalterna non habet credere alteri de principiis ſuis, ſed habet euidentiam de eis. Dicere autem quòd ſcientiæ ſubalternæ, quantum ad inuentores, vtcrentur principiis euidentibus, & quantum ad alios principiis creditis, eſſet irrationabile; quia ſequeretur quòd in doctore vel inuentore & in diſcipulo ab eo edocto non eſſet ſimilis ſcientia. Et quod dicitur quòd credit non vt homini, ſed vt demõſtratori, niſi videat rationem demonſtratiuam & habeat euidentiam, non valet Nec valet etiam dicere quòd famæ communi credit: quia fama communis & dictum vnius hominis non differunt, niſi ſecundum dictum vnius & plurium: & hoc non facit differre ſecundùm ſcientiam & opinionem, ſed ſecundùm opinionem magis & minus firmam.

Ad rationẽ pro ſecundo modo. Ad illud quod dicitur in oppoſitum dicendum, quòd ſcientia ſubalterna vtitur principiis ſuis vt per ſe notis quantum ad quia eſt: licet non ſint ſibi nota quantum ad propter quid eſt: ſicut perſpectiuus vtitur iſto principio, quanò lineæ rectæ plus protrahuntur manente eadem baſi, tanto eſt angulus magis acutus, vt per ſe noto quantum ad quia eſt, quia hoc patet ad ſenſum; licet non ſit per ſe notum quantum ad propter quid eſt: ita quod non eſt inconueniens quod principium ſubalternum ſit concluſio probata in ſuperiori ſcientia quantum ad propter quid eſt, & per ſe notum quantum ad quia eſt.

Ratio pro hoc tertio modo. Tertius modus principalis eſt quod Theologia propriè non eſt ſcientia ſimpliciter dicta, nec ſcientia ſubalterna; ſed largè loquendo dicitur ſcientia, & magis dicitur ſcientia ſubalterna quàm alia. Cuius ratio eſt: quia vt dictum eſt, ſcientia propriè dicta ſiue ſubalterna ſiue non ſubalterna requirit euidentiam manifeſtam ſuorum principiorum. Theologia non eſt huiuſmodi Ergo non eſt ſcientia propriè dicta. Sed quia ille qui habet habitum Theologiæ vltra ſimplices fideles ſcit quomodo exponendæ ſunt authoritates ſacræ ſcripturæ, & quomodo ea quæ videntur ibi repugnare non repugnant, & habet ſcientiam etiam de conſequentiis quæ ibi ſunt, ſicut Filius Dei eſt homo, ſequitur quòd habet animam: & habet etiam aliquam euidentiam non ſcientificam, ſed manuductiuam ex aliqua ſimilitudine creaturarum de antecedente & conſequente quæ ſunt in Theologia: ideo largè dicitur ſcientia. Dicitur autem magis ſcientia ſubalterna quàm alia. *Theologia noſtra dicitur ſcientia ſubalterna. Largè.*

B Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quòd vna ſcientia (vt large accipiamus ſcientiam) poteſt ſubalternari alteri dupliciter: vno modo ex parte ſcibilis, ſicut ſubalternatur perſpectiua Geometriæ, & hæc eſt propriè ſubalternatio ſcientiæ ad ſcientiam: alio modo poteſt iſta ſubalternatio eſſe ex parte ſcientis, ſicut quando aliquis nihil videt de re niſi quantum ei dicitur ab alio: & ſic propriè ſubalternatur ſcientiæ fides: non autem ſcientia propriè dicta: & ſic Theologia noſtra ſubalternatur ſcientiæ beatorum: quia de Theologicis puris nil poſſumus ſcire, niſi quantum nobis dicitur ab alio; quia non poſſunt inueniri per inueſtigationem humanam, & ſic dicitur largè Theologia ſcientia ſubalterna: quia magis conuenit cum ſubalternis quàm cum aliis.

Ad primum principale. Ad primum in oppoſitum, dicendum eſt quòd C quidam dicunt quod bene poſſumus habere ſcientiam quod ea quæ ſunt in ſcriptura ſacra ſint dicta à Deo: Sed non habetur ſcientia de iis quod ita ſint vt dicunt. Sed iſtud eſt impoſſibile, quia certum eſt Deum non poſſe falſum dicere. Et ideo ſi ſciremus quod eſſent dicta à Deo, ſciremus ea eſſe vera: Licet autem multa poſſent adduci contra hoc, ſuperſedeo propter prolixitatem. Ad Maiorem tantum dicendum eſt, quod damnati licet non poſſint tantùm quantùm viator fidelis quantùm ad merendum vel quantùm ad promptitudinem animi ad aſſentiendum non vltis: tamen de aliquibus poſſunt habere euidentiam, de quibus fidelis viator non poteſt; ſicut de pœnis damnatorum quis manifeſte experiuntur præcipuè dæmones, nam multa ſciunt quæ non poteſt viator fidelis ſecundum communem curſum attingere, habendo de eis euidentiam: & ideo non oportet ſi habent euidentiam de aliquibus quæ pertinent ad fidem, quòd hæc fidelis habeat. Ad Minorem D etiam poteſt dici quòd dæmones credunt non propter ſcientificam euidentiam, ſed propter coniecturam ex aliquibus ſignis: ſicut & infideles poſſunt habere coniecturam de veritate fidei propter ſigna quæ quandoque vident.

Ad tertium Ad ſecundum, dicendum quòd ſubiectum ſcientiæ & perfectè & imperfectè cognitum habet rationem obiecti: & quando dicitur, quòd quando eſt perfectè cognitum habet rationem finis: dico quòd verum eſt, & cum hoc habet rationem obiecti. Vnde ſciendum eſt quòd duplex eſt finis: ſcilicet res quam quis aſſequitur, & ipſa aſſequutio rei; ſicut finis auaritiæ eſt pecunia vt res, & poſſeſſio vt aſſequtio rei. Sic etiam obiectum eſt finis ſcientiæ, vt res quam quis aſſequitur per ſcientiam:

ſed cognitio obiecti eſt finis vt aſſequutio rei. Nec quando perfecte cognoſcitur amittit rationem obiecti: quia de ratione omnis cognitionis eſt habere obiectum. A

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quòd rationes quæ adducuntur contra ea quæ ſunt Theologiæ, poſſunt peccare in forma vel in materia. Si peccent in forma, bene poteſt conſtare illi qui habet ſcientiam Libri Elenchotum: quia poteſt videre quòd non eſt ibi debita forma ſyllogiſandi. Si autem peccēt in materia; & alius reſpondeat interimendo: vt ſi quis dicat quòd vna eſſentia numero non poteſt eſſe tres perſonæ ſiue tria ſuppoſita; & alius dicat quòd hoc non habet veritatem in Diuinis: talis non habet ſcientiam de hoc quod aſſumit in ſoluendo, ſed tantùm fidem: vnde ſicut ſola fide tenet Deum eſſe trinum & vnum, ita ſola fide tenet certitudinaliter id quod aſſumit in ſoluendo. Et quando dicunt quidam Doctores, quòd conſtat quòd ea quæ adducuntur contra fidem ſunt ſolubilia: dicendum quòd verum eſt quod hoc conſtat fide, non autem ſcientia: quia propter hoc dicunt quòd conſtat alia eſſe ſolubilia, quia fidei non poteſt ſubeſſe falſum: conſtat autem quòd ſola fide conſtat nobis fidei non ſubeſſe falſum, quia de hoc non habemus ſcientiam. B

Ad quartū. Ad quartum, dicendum quòd Maior eſt falſa: quia ſicut lumen fidei & lumen gloriæ non ſunt idem lumen ſpecie: ita nec Theologia viæ & Theologia patriæ ſunt habitus idem ſpecie. Ad probationem dicendum, quòd manente eodem obiecto formali, & eodem lumine, & eodem medio cognoſcendi, eſt idem habitus ſpecie: ſed manente eodem obiecto formali, dummodo ſit aliud lumen vel medium cognoſcendi, non oportet quod ſit idem habitus ſpecie. Vnde credo quòd ſit idem obiectum formale viſionis qua Deus ſe videt, & viſionis qua alii beati vident eum: nec tamen illæ viſiones ſunt eiuſdem ſpeciei, cum vna ſit creata & alia increata. Vnde ſcientiæ poſſunt differre non ſolum penes obiecta formalia, ſed etiam penes lumina & media. De ſubiecto & ſubalternatione ſufficit quod alibi dictum eſt. C

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum ſpeculatiuum & practicum diſtinguantur penes obiecta.

Prima ratio. ET arguitur quòd non, quia aut hoc eſt penes obiecta formalia, aut penes materialia: non penes materialia, quia materia non diſtinguit: nec penes formalia, quia diſtinctio formalis obiectorum reducitur ad diuerſitatem potentiarum. Practicum autem & ſpeculatiuum pertinent ad eandem potentiam. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea prius non habet diſtingui per poſterius: ſed obiectum ſcientiæ practicæ eſt poſterius ipſa ſcientia practica, cum ſit effectus eius: Ergo, &c.

Tertia ratio. Præterea nihil agit niſi ſit prius motum à fine: ſed, vt dictum eſt, ſcientia practica eſt cauſa efficiens ſui obiecti; Ergo prius reſpicit finem quàm ſuum obiectum: & per conſequens à fine habet diſtingui vt à priori & non ab obiecto. D

Quarta ratio. Præterea practica & ſpeculatiua frequenter conſiderant idem: ſed hoc non eſſet ſi diſtinguerentur penes obiecta: quia tunc non conſiderarent de eodem: Ergo, &c. Minor patet: Maiorem probo. Primo, quia moralis & naturalis quorum vnus eſt practicus & alius ſpeculatiuus conſiderant de potentiis animæ. Secundò quia machinator & Geometra conſiderant lineam rectam & rectum angulum. Tertiò, quia tertio, de anima dicitur quòd intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus, quod non poſſet eſſe niſi eſſent circa idem. *Textu commento 40. & 41.*

Quinta ratio. Præterea qui conſiderat operabile modo quo non eſt operabile eſt, ſpeculatiuus: & qui conſiderat ipſum modo quo eſt operabile eſt, practicus: ſed quodlibet operabile eſt vtroque modo conſiderabile ergo de o, erab li poteſt eſſe ſcientia practica & ſpeculatiua Et per conſequés practicum & ſpeculatiuum non diſtinguū ur penes obiecta. Maior ſupponitur. Minor probatur. Nā qui cōſiderat operabile in vniuerſali, cōſiderat ipſum modo quo non eſt operabile, quia nihil eſt operabile in vniuerſali: ſed quodlibet operabile poteſt conſiderari in vniuerſali: Ergo quodlibet operabile poteſt conſiderari modo quo non eſt operabile: & ſequitur quòd talis conſideratio erit ſpeculatiua.

Sexta ratio. Præterea conſiderario quæ eſt de operabili diuidendo & definiendo, eſt ſpeculatiua: ſed de omni operabili eſt conſideratio iſto modo: Ergo de quolibet operali poteſt eſſe ſcientia ſpeculatiua: quod non eſſet verum ſi practica & ſpeculatiua diſtinguerentur penes obiecta.

Opinio prima. Reſpondeo. Adhoc dicunt quidam. Quod ſcientiæ diſtinguntur tripliciter; ſcilicet per obiecta, & hæc eſt eſſentialis diſtinctio: ſecundum ſubiecta, prout aliquis quandoque ſcit in habitu, quandoque in actu: & penes fines; & hæc eſt diſtinctio in practica & ſpecularia: & eſt vt dicunt diſtinctio accidentalis, ſicut diuiditur homo in vitioſum & virtuoſum. Quòd autem diſtinctio ſpeculatiui & practici non accipiantur penes obiecta, probant per rationes iam poſitas. Quamuis autem poſſent contra hæc plura obiici, tamen nunc ſufficiet adducere contra iſtam poſitionem duas rationes.

Contra primā opinionem Quarum prima talis eſt Si ſcientia diuiditur per practicam & ſpeculatiuam accidentaliter, ſicut homo per vitioſum & virtuoſum, ſequitur quòd eadem ſcientia quandoque erit practica, quandoque ſpeculatiua: hoc autem eſt ſatis inconueniens; quia tunc moralis Philoſophia quandoque eſſet ſpeculatiua, imò nec talis diuiſio caderet ſub arte, ſicut nec diuiſio hominis in album & nigrum vel longum & breuem: Ergo, &c. *Prima ratio.* Si autem iſta diſtinctio eſt eſſentialis & per ſe, cum ſecundum eos diſtinctio eſſentialis ſcientiarum ſit per obiecta, ſequitur quòd diſtinctio practici & ſpeculatiui ſit per obiecta: & ſequitur idem ſi ponatur quòd practicum & ſpeculatiuum ſint per ſe accidentia ſcientiarum, quia talia accidentia per ſe habent diſtingui ab eo quod eſt cauſa per ſe diſtinctionis ſubiectorum.

Secunda ratio. Secunda ratio talis eſt. Sicut in alio genere cauſæ, ita & in cauſa finali oportet dare aliquos fines per ſe & proprios ſcientiarum, à quibus ex aptitudine ſua habent denominari, penes quos habent ſcientiæ per ſe diſtingui: Sed tales fines ſunt practicum & ſpeculatiuum: Ergo diſtinctio ſcientiarum penes practicum & ſpeculatiuum eſt diſtinctio per ſe & eſſentialis ipſarum ſcientiarum: Sed talis diſtinctio quæ eſt per ſe ipſatum ſcientiarum, eſt pœnes obiecta, vt dicunt; Ergo, &c.

Secunda opinio diſtinctionis finis. Et imò videtur aliter eſſe dicendum. Ad cuius euidentiam primò diſtinguendum eſt de fini-

bus: vnde ſcicndum quòd duplex eſt finis; ſcilicet per ſe & per accidens; finis per ſe alicuius rei dicitur illud bonum ad quod per ſe habet ordinem, ſicut finis domus eſt inhabitatio. Finis per accidens eſt illud ad quod res non habet ordinem ex natura ſua; ſed de facto ordinatur ad illud ab eo qui illa re vtitur; ſicut ſi aliquis ordinet domum ad pompam, vel ad abſcondendum latrones, vel aliquid tale. Primus finis ſolet vocari finis operis, ſiue ipſius rei, ſed ſecundus ſolet vocari finis operātis ſiue ipſius vtentis re. Vlterius finis per ſe diſtinguitur: quia eſt finis qui eſt res, & eſt finis qui eſt aſſequutio rei: ſicut pecunia eſt finis auari vt res, ſed receptio vel poſſeſſio eius eſt finis ſicut aſſequutio rei. Vlterius diuiditur finis in communem & proprium, intrinſecum & extrinſecum, ſed hoc nunc non eſt opus proſequi.

Prima ſuppoſitio.

Secundò, ponendæ ſunt quædam ſuppoſitiones, quarum prima eſt quòd fines ſcientiarum vt aſſequutiones, ſunt operationes earum quibus attingunt ſua obiecta: quia cum ſcientiæ ſint habitus diſponentes intellectum ad attingendum promptè & faciliter & delectabiliter ſuum obiectum, oportet quòd ſcientiæ ordinentur ad operationes per quas intellectus prompte & faciliter attingat ſua obiecta. Secunda ſuppoſitio eſt, quòd obiectum eſt finis ſcientiæ vt res: quia obiectum eſt res quam quis aſſequitur per operationem ſcientiæ. Tertia ſuppoſitio eſt, quòd ſcientia non dicitur practica ex hoc quod eſt cauſa alicuius operationis, nam omnis ſcientia eſt cauſa alicuius operationis: ſed dicitur directè practica, quæ eſt cauſa efficiens ſui obiecti: ita quòd ſcientia ſpeculatiua habet vnam operationem tantùm, ſcilicet elicitam, puta ſcire vel ſpeculari: ſcientia autem practica habet præter elicitam operationem, imperatam quæ vel eſt eius obiectum, ſicut opus citharizandi eſt obiectum artis citharizatiuæ: vel per ipſam eſt cauſa obiecti, ſicut domificatiua per domificationem, quæ eſt actus imperatus ab arte domificatiua, ars domificatiua eſt cauſa domus.

Secunda ſuppoſitio.

Tertia ſuppoſitio.

Prima concluſio.

Tertiò, ponendæ ſunt concluſiones probandæ. Quarum prima eſt: Quòd practicum & ſpeculatiuum immediate diſtinguuntur penes fines qui ſunt aſſequutiones, ſcilicet operationes quibus attingunt obiecta.

Secunda concluſio.

Secunda concluſio eſt. Quod prædicta diſtinctio primordialiter & radicaliter accipiatur penes obiecta quæ ſunt finis vt res.

Probatio prima

Prima patet ſic: quia ſpeculatiua dicitur ab actu ſpeculandi, ſiue conſiderandi, qui eſt actus à ſcientia elicitus: ſed practica dicitur rectè ab actu imperato, per quem ſcientia practica efficit ſuum obiectum, quando ipſa operatio imperata non eſt ipſum obiectum: ſed prædictæ operationes ſunt aſſequutiones obiectorū, nam intellectus per ſpeculari aſſequitur obiectum vt cognitum tantum; per operationem autem imperatam aſſequitur ipſum vt effectum: Ergo practicum & ſpeculatiuum diſtinguūtur penes fines qui ſunt aſſequutiones, & hoc immediatè, ſicut penes illa à quibus denominantur, pro vt aliquid denominatur à fine.

Probatio Secundæ concluſionis.

Secunda concluſio ſatis faciliter patet, quia ſicut iam ſupra dictum eſt, ſcientia diuiditur in practicam & ſpeculatiuam penes actus quibus intellectus aſſequitur ſua obiecta: ſed aſſequutiones obiectorum diuiduntur per ſe ſecundum conditiones per ſe ipſorum obiectorum, ſiue penes ipſa obiecta, nam ſecundum naturam obiectorum nata ſunt ſic vel aliter attingi: Ergo practicum & ſpeculatiuum diuiduntur primordialiter & radicalater pœnes obiecta: & huic concordat dictum commune quo dicitur, quòd ſcientiæ diſtinguuntur per actus aſſequutionis obiectorum, & actus per obiecta.

Cauillatio.

Quartò, remouenda eſt quædam cauillatio quæ poſſet fieri: poſſet enim aliquis dicere quod operationes penes quas diſtinguūtur practicum & ſpeculatiuū, ſunt illæ quas intendit vtens in ſcientia: & ideo ſi intendit vti ad aliquid conſiderandum, erit ſpeculatiua, ſi ad efficiendum obiectum, erit practica. Sed iſtud patet non valere ex diſtinctione ſupra poſita: quia hîc non intendimus loqui de fine per accidens, quem vtens poteſt intendere: alioquin Theologia poteſt dici lucratiua, quia aliquis poteſt per eam lucrum attingere, vel etiam Epiſcopatiua quia aliquis poteſt per eam Epiſcopari: ſed intendimus de fine ad quem ex natura per ſe ipſa habet ordinem: & hoc eſt reſpectu operabilium operari, & reſpectu ſpeculatiuorum ſpeculari. Vnde qualitercunque habens ſcientiam de operabilibus, ſecundum quod huiuſmodi intendit vti, ea ſemper eſt practica.

Reſponſio.

Quintò, oſtendendum eſt quòd aduerſarii inciduntur in idem: quia licet ſcientia ſpeculatiua poſſit eſſe de eo quod eſt operabile, quando non conſiderat ſecūdum modum quo eſt operabile: tamen dicunt de operabili ſecundum quod eſt operabile, quòd non eſt ſcientia ſpeculatiua, ſed practica. Conſtat autē quòd conſiderare de operabili non ſecundum modum quo eſt operabile, non eſt conſiderare operabile formaliter, nec formale obiectum talis conſiderationis eſt operabile, ſed ſola ſcientia quæ conſiderat operabile ſecundū modum quo eſt operabile, habet obiectum formale operabile: Ergo impoſſibile eſt quòd ſcientia ſpeculatiua habeat pro formali obiecto operabile vel quod ſcientia practica habeat pro formali obiecto non operabile: Et per conſequens practicum & ſpeculatiuum diſtinguuntur neceſſariò penes obiecta.

Ad primum principale.

Ad primum ergo dicendum, quòd practicum & ſpeculatiuum diſtinguūtur penes obiecta formalia ipſorum habituum: nec tamen iſta obiecta diuerſificant potentias; quia non referuntur ad potentiam intellectiuam, vt formalia & primo & per ſe obiecta, ſed ad habitus. Sicut naturalia & Mathematica ſunt diuerſa formalia obiecta Geometriæ & Philoſophiæ naturalis, non tamen ſunt diuerſa obiecta formalia potentiæ intellectiuæ: imò ſunt ſub vno obiecto formali intellectus, ſcilicet ſub ente communi: & hoc habent alii ponere, cum ponant ſcientias eſſentialiter diuidi penes obiecta: & conſtat quòd penes obiecta, quæ ſunt primo & per ſe obiecta formalia ipſorum habituum, licet contineantur ſub vno obiecto formali potentiæ.

Ad ſecundum.

Ad ſecundum dicendum, quòd obiectum ſcientiæ practicæ licet in ſuo eſſe extra animam ſit poſterius quā ſcientia practica; tamen in intentione & in ſua repræſentatione prius eſt ſcientia practica: nam prius præſentatur homini in phantaſia domus vel tale aliquid, quàm habeat de hoc ſcientiam practicam. Si autem quæratur vnde veniat tale phantaſma: Dicendum quod vel prouenit ex ſimili viſo, vel ex hoc quod homo cogitat quomodo faceret aliquid defenſiuum à pluuiis & vento: & ex hoc tale quid occurrit ſuo phantaſmati.

Ad Tertiū.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum ſcientiæ eſt finis eius ſicut res: licet non ſit finis vt aſſequutio

rei. Ad hoc enim tendit vnaquæque ſcientia vt per actum ſuum attingat ſuum obiectum vel cognoſcendo vel efficiendo.

Ad quartũ. Ad quartum, dicendum quòd non quæcũque conſiderata in ſcientiis diuerſificant ſcientias: ſed ſolùm illa quæ ſunt formalia & primò & per ſe obiecta. Conſtat enim quòd Metaphyſicus & Theologus conſiderant de Deo ſecundum quod eſt omnium prima cauſa; & tamen non ſunt eadem ſcientia: quia hic non eſt primo & per ſe obiectum vtriuſque: ſic practica & ſpeculatiua poſſunt quidem conſiderare de eodem, ſed non vt de primo & de per ſe obiecto: & ſic eſt in exemplis poſitis. nam machinator non conſiderat de recta linea vt de per ſe & primo obiecto: nec Moralis de potentiis animæ: & ideo licet conſideret de eodem materialiter & ſecundariò, non tamen ſunt de eodem & formali obiecto. Et ideo adhuc ſtat quòd practica & ſpeculatiua penes formalia obiecta diſtinguũtur. Quod autem additur, quòd intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus, ſic oportet intelligi, quia habens ſciẽtiam practicam, poteſt habere conſiderationem actualem ſpeculatiuam, ſicut habens artem domificatiuam poteſt conſiderare domum non vt intendens ædificare: & talis conſideratio eſt ſpeculatiua, licet ars domificatiua ſit practica. Nam intentio habentis ſcientiam vel vtentis ea non facit eam practicam vel ſpeculatiuam: quia intellectus habens ſcientiam practicam poteſt conſiderare cum intentione operandi & ſine intentione operandi. Vel ideo dicitur quod intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus: quia inter conſiderationem actualem ſpeculatiuam & practicam non eſt differentia, niſi quòd vna eſt abſoluta ab intentione operandi: & alia ſe extendit ad intentionem operandi, manente tamen ſemper ſcientia practica.

Ad quintũ. Ad quintum, dicendum eſt quòd quando dicitur quòd ſcientia quæ conſiderat operabile modo vel ſecundum modum ſecundum quem non eſt operabile, non eſt practica: Dicendum eſt quòd iſte modus poteſt teneri vel ex parte cognoſcentis, vt ſit ſenſus quòd ille qui cõſiderat operabile, &c. & qui habet modum conſiderandi rem operabilem, qui modus non eſt operabilis, non eſt practicus: falſum eſt: quia non oportet quòd modus conſiderandi rem operabilem ſit operabilis, ſed res conſiderata ſit operabilis. Vel poteſt iſte modus teneti ex parte rei cognitæ, vt ſenſus quòd qui conſiderat rem operabilem quantum ad aliquem modum realem in re operabili exiſtentem, qui quidem modus non eſt operabilis: talis non eſt practicus: ſicut qui conſiderat hominem non inquantum ſanabilem ſecundum quod eſt per medicationem operabilis, ſed ſecundum quod non eſt à nobis operabilis, talis non eſt practicus, ſed ſpeculatiuus. Et quando dicitur in minori quòd conſiderare operabile in vniuerſali, eſt conſiderare ipſum modo quo non eſt operabile, verum eſt ſecundum quod modus ſe tenet ex parte cognoſcentis, & non ex parte rei conſideratæ: & hic vt dictum eſt non facit conſiderationem non eſſe practicam. Conſtat enim quod principia iuris naturalis, vt nulli eſſe nocendum, & conſimilia quæ ſunt propoſitiones vniuerſales, pertinent ad ſcientiam practicam. Sed verum eſt quòd ſi aliqua ſcientia tractaret in vniuerſali de omnibus agibilibus & operabilibus, vel ſecundum quod inuenitur in eis ratio generis, & ratio ſpeciei, & ratio differentiæ: talis eſſet ſpeculatiuus: ſed conſiderare domum in eo quod domus, & conſiderare ſanabile ſecundum quod huiuſmodi, non oportet quod ſit ſcientiæ ſpeculatiuæ.

Ad ſextum. Ad ſextum, dicendum quod ſi aliqua ſcientia conſideraret in generali quomodo conuenit artibus definiri, & traderet artem in generali definiendi artificialia, talis eſſet ſpeculatiua. Sed ſi aliqua ſcientia in ſpeciali docet quod eſt tale operabile, puta quòd eſt ſanitas vel domus: talis ſcientia non eſt ſpeculatiua, ſed practica: quod patet per Philoſophum ſeptimo Metaphyſicæ, vbi oſtendit quòd ſcientia practica incipit à definitione & à quod quid eſt. Vnde dicit ibidem quòd medicina ſi debeat operari ſanitatem, incipit à quo quid eſt ſanitatis. Et ideo non oportet quòd ſcientia quæ procedit definiendo aliquod operabile, ſit ſpeculatiua.

Textu commenti 13.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum iſta ſcientia debeat denominari à fine habendo in via vel in patria.

Prima ratio. ET arguitur quòd debet dici practica vel ſpeculatiua à fine habendo in patria: quia vnumquodque denominatur à fine principaliter intento: ſed finis principaliter intentus in Theologia eſt habitudo patriæ: Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea ſtatui viatoris in quantum huiuſmodi, repugnat attingere finem & terminum; ſed Theologia eſt ſcientia viatoris ſecundum quod viator: Ergo impoſſibile eſt quòd in via attingatur finis Theologiæ.

Tertia ratio. Præterea in habitibus ordinatis finis vltimus debet eſſe proprius ſupremi habitus, à quo ſupremus habitus denominatur, ſicut regere communitatem eſt finis Politicæ à quo denominatur; quia in vita ciuili eſt vltimus finis: ſed ſupremus & vltimus finis actuum omnium & ſcientiarum humanarum eſt beatitudo patriæ; Ergo debet eſſe proprius finis ſupremæ ſcientiæ humanæ. ſed hæc eſt Theologia; Ergo beatitudo patriæ eſt proprius finis Theologiæ.

Contra, nulla ſcientia denominatur à fine extrinſeco: ſed beatitudo patriæ eſt finis extrinſecus reſpectu Theologiæ viæ. Ergo, &c.

Reſpondeo licet fortè magis poſſit Theologia denominari à beatitudine patriæ quàm frenifactiua poſſit denominari à fine equeſtris, qui eſt equitare; tamen mihi videtur quòd Theologia debeat denominari ſicut à proprio & intrinſeco fine à fine habendo in via: & ita quòd non dicitur propriè ſpeculatiua à ſpeculatione patriæ ſed, viæ.

Diſtinctio finium. Ad cuius euidentiam primò præmittenda eſt quædam diſtinctio de finibus, ſcilicet quòd loquẽdo de finibus qui ſunt aſſequutiones quædam, & qui ſunt fines per ſe, quidam enim finis prius eſt, ſicut inhabitatio eſt finis domus; & quidam communis, & hic dicitur duplex: nam quidam eſt communis per prædicationem, ſicut ſpeculatio eſt finis communis omni ſcientiæ ſpeculatiuę, quia ſcilicet finis cuiuslibet ſciẽtiæ ſpeculatiuę eſt quædam ſpeculatio; alius eſt cõmunis per cauſalitatem, ſicut bonum regimen communitatis eſt finis communis omnium ſcientiarum practicarum, puta equeſtris, bellicæ, & ſic de aliis; & iſte denominat ſupremam ſcientiam practicam; aliàs autem non denominat: non enim equeſtris vel bellica dicitur regitiua communitatis.

Quomodo Secundo, videndum eſt quomodo dicitur ali-

cur aliquis finis dicatur alicui scientiæ intrinsecus

quis finis intrinsecus ipsi sciẽtię. Ad quod sciendũ est, quòd finem esse intrinsecum ipsi scientiæ tripliciter potest intelligi. Vno modo sic, quòd sit scientiæ intrinsecus, quòd sit idem per essentiam cum ea: & sic non dicitur finis intrinsecus scientiæ alicuius, quia idem non est finis sui ipsius. Alio modo potest dici finis scientiæ intrinsecus, quia scilicet est in eadem potentia cum scientia: & isto modo finis speculatiuarum scientiarum potest dici finis intrinsecus scientiæ, quia speculari est in eadem potentia cum scientia. Tertio modo dicitur finis intrinsecus scientiæ, quia est intra virtutem siue causalitatem ipsius; quia scilicet ad ipsum virtute scientiæ directè attingitur; & isto modo dicitur finis intrinsecus scientiarum practicarum praxis vel interior vel exterior. Vnde isto modo frenum vel facere frenum potest dici finis intrinsecus frenifactiuæ: & de fine sic intrinseco intenditur, quando quæritur de fine intrinseco alicuius scientiæ: & per oppositum ad talem finem intrinsecum dicitur finis extrinsecus ad quem directè causalitas scientiæ non attingit, sed disponit à remoto ad ipsum inquantum disponit ad aliquem alium habitum à quo attingitur: sicut scientia Moralis disponit ad speculationem, sicut ad finem remotum & extrinsecum, in quantum disponit ad habitus speculatiuos.

Prima ratio procedit ad quæstionem responsiua.

Tertiò, ponendæ sunt rationes probantes principalem conclusionem. Quæ probatur quinque rationibus, quarum prima procedit ex distinctione data de finibus, & est talis. In habitibus ordinatis ad diuersos fines habentes per se ordinem; finis supremi habitus ipsum solum denominat sicut proprius finis eius: Sed supremus habitus intellectus creati est habitus gloriæ, puta lumen gloriæ: Ergo supremus finis intellectus creati, qui finis est communis per causalitatem, est proprius finis luminis gloriæ, siue habitus ipsum solum denominans, vt eius proprius finis sibi proportionatus: Sed finis supremus intellectus creati est visio Dei per essentiam; Ergo visio patriæ est proprius finis habitus gloriæ ipsum denominans, sicut regimen communitatis solam Politicam denominat. Non ergo est proprius finis Theologiæ viæ ipsam denominans esse speculatiuam.

Secunda ratio.

Secunda ratio procedit ex eadem radice, & est talis. Impossibile est quod eadem operatio se habeat ad diuersos habitus, & præcipue eiusdem generis, sicut sunt habitus intellectus adinuicem comparati, vt proprius finis eorum quemlibet eorum denominans: sicut impossibile est quòd sit idem finis Metaphysicæ & Geometriæ: Sed visio patriæ est proprius finis habitus patriæ, scilicet luminis gloriæ: Ergo impossibile est, vt videtur, quòd possit esse proprius finis Theologiæ viæ.

Tertia ratio.

Tertia ratio procedit ex differentia finis intrinseci & extrinseci; quia finis scientiæ intrinsecus dicitur qui continetur intra causalitatem scientiæ: & iste solus denominat, & non extrinsecus: Sed visio patriæ est extra causalitatem Theologiæ viæ: Ergo, &c.

Quarta ratio.

Quarta ratio procedit ex eadem radice, & est confirmatio præcedentis: quia scientia non denominatur ab aliqua operatione, nisi sit ab ea elicita vel imperata, quia operatio denominans eam est operatio qua attingit obiectum siue imperatiue siue elicitiue: Sed Theologia viæ non se habet ad visionem patriæ nec imperatiuè nec elicitiuè: Ergo, &c.

Quinta ratio

Quinta ratio est ex speciali ratione speculatio-

A nis patriæ, & est talis. Quia speculatio patriæ est visio, sed nullus habitus viæ potest dici habitus visionis Dei: Ergo, &c. Nec potest dici quòd propter hoc dicatur Theologia speculatiua, quia disponit per meritum ad speculationem patriæ: quia sic etiam disponunt habitus virtutum, qui tamen non possunt dici propriè habitus speculatiui.

Sexta ratio.

Sexta ratio potest adduci, scilicet quòd habitus manet cum operatione à qua denominatur: Sed Theologia viæ saltem quantum ad id super quo fundatur, scilicet quantum ad fidem, non manet cum speculatione patriæ: Ergo, &c.

Ad primum.

Ad primum in oppositum dicendum, quòd non oportet semper scientiam denominari à fine principaliter intẽto, nisi sit proprius & extrinsecus. Vnde magis principaliter intenditur in frenifactiua equitatio, quàm frenum, quãuis quidã dicant oppositum, moti propter hoc quòd frenifactiuus parum curat de equitatione. Sed hoc non valet, quia inquantum frenifactiuus, magis intendit equitationem, & magis operatur propter equitationem, quàm propter frenum: licet in quantùm est homo indigens pecunia, parum curet de equitatione, sed de pecunia habenda pro freno.

B

Et ideo, sicut dictum est, illa propositio, scilicet quòd denominatio fit à fine principaliori, veritatem habet si sit proprius finis & intrinsecus.

Ad secundũ.

Ad secundum dicendum, quòd statui viæ repugnat attingere finem vltimum: sed ei non repugnat attingere finem conuenientem tali statui. alioquin nullus habitus viæ posset habere finem aliquem à quo denominaretur.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd supra Theologiam viæ est dare habitum notiorem vel nobiliorem & superiorem, non quidem in via, sed in patria, scilicet lumen gloriæ, quod vocare possumus habitum gloriæ, cuius finis proprie est beatitudo patriæ, quæ beatitudo est finis communis per causalitatem omnium habitum, & operationum bonarum quæ sunt in via.

C

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum Theologia sit speculatiua, vel practica.

Prima ratio.

ET argnitur quòd practica. Quia scientia affectiua est scientia practica, sicut patet de scientia morali quæ facit hominem bene dispositum secundum affectum: Sed Theologia est affectiua: Ergo, &c. Maior patet: Minor probatur. Primò

Secunda ratio.

per Augustinum qui dicit, quòd *quicquid patet & quicquid latet in Diuinis scripturis est charitas*:

Tertia ratio.

Hoc non esset, nisi charitas esset principalis finis: Ergo, &c. Secundò, per Apostolum dicentem quòd *finis præcepti est charitas*. Tertiò, per rationem, quia id quod est melius habet rationem principalis finis: sed in via potior est charitas siue affectio quàm cognitio, quia melior est in via amor Dei, quàm sit cognitio ænigmatica: Ergo principalis finis Theologiæ est affectio siue dilectio.

D

Contra: Omnis scientia est vt de per se obiecto, de aliquo operabili per ipsam scientiam quæ dicitur practica: Sed Theologia non est vt de per se & primo obiecto de operabili al quo modo: Ergo &c.

Respondeo: Hic tria fient. Primum erit ostendere vnde habet scientia quòd sit practica: & vnde habet speculatiua quòd sit speculatiua quantum ad operationem: Nam quantum ad obiectum, quòd

ab eo ſit iſta diſtinctio tadicaliter, dictum eſt. Secundum erit oſtendere quòd neceſſariò omnis ſcientia vel eſt ſpeculatiua vel practica. Tertium erit ponere opiniones de illa quæſtione, & pereligere veriorem.

Quantum ergo ad primum. Sciendum eſt quòd cùm ſcientia dicatur practica vel ſpeculatiua ab aliqua operatione qua ſcientia vel intellectus per ſcientiam attingit obiectum ſcientiæ, poteſt eſſe duplex operatio; ſcilicet elicita, quæ eſt cognoſcere ſiue conſiderare; & imperata, ſicut dirigere in agẽdis vel faciendis, ſiue etiam ipſum agere bene vel etiam facere, ſicut conuenienter domificare. Quandò ergo ſcientia ſolo actu elicito attingit obiectum, cùm actus elicitus à ſcientia non poſſit eſſe niſi conſiderare ſiue ſpeculari: tunc talis ſcientia non habet operationem reſpectu obiecti, niſi cõſiderare ſiue ſpeculari: & ideo talis ſciẽtia eſt tantùm ſpeculatiua. Dicitur autem talis ſcientia magis ſpeculatiua quàm conſideratiua, quia conſideratio ſiue cogitatio ordinatur ad videndum ſiue ad ſpeculandũ veritatem, ſiue ad aliquid perfectius: & quòd ſcientia talis ſit ſpeculatiua omnes concedunt. Quantùm autem ad ſcientiam practicam, ſciendum quòd omnes concedunt quòd dicitur practica, quia ordinatur ad opus: Sed hoc intelligendum eſt accipiendo opus pro operatione imperata ab intellectu. Nam opus ſi acciperetur pro quacunque operatione indifferenter: ſic etiam ſpeculatiua poſſet dici ordinari ad opus, nam opus quoddam poteſt dici ipſum ſpeculari. Et ideo oportet accipere opus à quo dicitur ſcientia practica, pro operatione imperata, qua ſcientia attingit obiectum ſuum effectiuè cauſando ipſum, vel ſimpliciter, ſicut domificatiua facit, vel aliud aliquid ſicut medicina facit ſanum aliquid cooperando naturæ: ita quòd actus elicitus ſcientiæ medicinæ eſt cognitio qua medicus ſcit quomodo debeat ſanare; ſed ipſum ſanare vel dirigere ſanãdo, eſt operatio imperata: vnde ſcientia practica dicitur ab operatione imperata & cauſata per ſcientiam: ſiue ipſa ſit obiectum ſcientiæ practicæ, vt citharizatio eſt obiectum artis citharizandi: ſiue ipſa ſit operatio mediante qua ſcientia attingit obiectum ſuum effectiuè, ſicut dare potionem vel aliquid tale, eſt operatio mediante qua medicina attingit effectiuè ad ipſum ſanum. Et hoc de primo.

Quantùm ad ſecundum, ſciendum eſt quòd operatio aliqua tripliciter poteſt ſe habere ad aliquam ſcientiam. Vno modo antecedenter, & vt eſt cauſa mouens ad quærendum ſcientiam: ſicut ſi aliquis amore ſcientiæ motus velit accipere ſcientiam vel vti ſcientia acquiſita, & à tali actu non denominatur ſcientia ſicut à fine: Vnde ex hoc non diceretur ſcientia amatiua. Secundo modo poteſt ſe habere aliquis actus ad ſcientiam obiectiue tantùm, vt ſi aliquis conſideraret de influentia cæli, vel de amore, quomodo ſcilicet aliqua res eſt amabilis, non intendens ordinare ad acquirendum amorem; & ſimiliter à tali actu non denominatur ſcientia practica, alioquin ſcientia conſiderans de motu cæli poſſet dici motiua, vel influxiua, ſi conſideraret quomodo cælum influit in inferioribus. Tertio modo poteſt ſe habere aliquis actus alius ab actu elicito ad ſcientiam, vt eſt effectus: & hoc dupliciter; quia poteſt ſe habere cõſequutiuè non ſicut finis principaliter intentus: Sicut ſi ad ſtudium ſequatur attenuatio corporis, non dicetur propter hoc ſcientia attenuatiua, vel ad conſide-

A rationem alicuius ſcibilis ſequatur delectatio, non dicetur propter hoc ſcientia delectatiua. Alio modo poteſt ſcientia eſſe cauſa alicuius actus ex intentione principali: ſicut medicina eſt cauſa ſanandi, & à tali actu denominatur ſcientia, ſicut à proprio obiecto: ſicut medicina dicitur ſcientia ſanatiua: & talis actus dicitur actus imperatus à ſcientia: alii autẽ actus, præter actum, elicitum, qui antecedunt vel obiectiuè vel conſequutiuè, ſed non intenti, ſe habent ad ſcientiam non ſicut actus imperati, nec denominant eam vt proprius finis, vt dictum eſt. Ex hoc poteſt probari intentum: ſed quia omnis ſcientia vel eſt practica vel ſpecularia, vel vtrumque, & hoc poteſt probari & ex parte actuum & ex parte obiectorum. Ex parte actuum ſic: Quia omnis ſcientia habet pro fine à quo denominatur, vel actum elicitum, vel actum im-

B peratum: & hoc patet ex dictis: Sed illa quæ haber actum elicitum tantùm, ſecundùm omnes eſt ſpeculatiua: illa autem qua habet pro fine actum imperatum, eſt practica, quia talis ſcientia eſt cauſa effectiua ſui obiecti: nam actus imperatus vel eſt obiectum ſcientiæ, vt citharizatio, vel mediante eo ſcientia attingit ob iectum ſuum effectiuè: & ſic ſcientia cuius finis eſt actus imperatus eſt cauſa effectiua per imperium ſui obiecti, & talis eſt practica: Ergo omnis ſcientia vel eſt ſpeculatiua vel practica vel vtrumque, ſi ſcilicet conſideret aliquid quod eſt ſpeculabile tantum, & aliquid quod eſt operabile. Ex parte obiecti probatur idem ſic. Quia vt ſupra patuit: ſcientia ſpeculatiua & practica primordialiter diſtinguuntur penes obiecta: ita quòd illa ſcientia quæ eſt de operabili per ipſam ſcientiam, eſt practica: illa autem quæ eſt de non operabili per ipſam ſcientiam, eſt ſpeculatiua: Sed omnis ſcientia habet pro obiecto vel aliquid operabile per ipſam, vel aliquid non operabile per ipſam: Ergo omnis ſcientia vel

C eſt ſpeculatiua vel practica. Dico autem operabile per ipſam ſcientiam: quia ſcientiam eſſe de eo quod eſt operabile vel factibile ab aliquo, non facit ſcientiam quamcunque exiſtentem de eo eſſe practicam: nam conſtat quòd cælum & terra quæ homo conſiderat & de quibus homo habet ſcientiam, ſunt quædam factibilia à Deo; nec ex hoc ſequitur quod ſcientia hominis de eis ſit practica, quia non ſunt factibilia per ſcientiam hominis: vnde ſcientia quæ eſt de operabili per ipſam eſt practica.

Prima opinio quæ eſt Ægidii Romani.

Quantùm ad tertium, ſciendum quòd de principali quęſtione ſunt quatuor opiniones. Prima eſt quòd iſta ſcientia non ſit ſpeculatiua nec practica loquendo de fine principali. Et hoc probant, quia iſta ſcientia, vt dicunt, eſt affectiua: & hoc probãt per tres rationes ad principale adductas: Sed ſciẽtia affectiua nec eſt practica nec ſpeculatiua: Ergo, &c. Minorem probant: quia practicum & ſpeculatiuum pertinent ad habitus intellectus, ſed affectiuum pertinet ad voluntatem: Ergo, &c.

Ratio pro Prima opinione.

Prima ratio contra Primã opinionem.

D Sed iſta poſitio eſt impoſſibilis. Primò quantùm ad hoc quòd ponunt quod iſta ſcientia eſt affectiua: quia ſi dicitur affectiua: aut hoc, eſt quia ex affectione acquritur, aut quia affectio tantùm in ea conſideratur, aut quia ad efficiendum affectionem principaliter ordinatur. Primum non poteſt eſſe, quia cùm aliquis poſſit ex amore ſciendi quamcunque ſcientiam quærere, omnes eſſunt affectiuæ vbi eſt principaliter amor veritatis. Dato etiam quòd aliquis ex amore ſcibilis vellet quærere vel conſiderare aliquam ſcientiam, non pro-

pter hoc deberet dici quòd esset affectiua : quia finis scientiæ non est amor scientiæ vel scibilis , sed illud quod quis vult & appetit consequi per scientiam, siue vt obiectum siue vt actus à scientia elicitus vel imperatus. Nec secundum, quia illa scientia quæ habet affectionẽ pro principali obiecto principaliter considerato, tantùm tendit in suũ obiectũ, quod est principaliter affectio, mediante actu elicito tantùm : & talis est speculatiua non affectiua, nisi fiat denominatio ab obiecto, sicut dicitur scientia naturalis quæ est de ente naturali ; & de tali denominatione non quærimus , sed de denominatione qua scientia denominatur à fine, qui est actus elicitus vel imperatus : Item etiã sequeretur quòd ista scientia non esset de Deo vt de principali obiecto. Tertio etiam modo non potest esse : Quia si principalis intentio Theologiæ est facere affectionem vel aliquem affectuosum , oportet quòd principale eius obiectum sit affectio , siue natum fieri affectuosum: Sed hoc est falsum, quia tunc Deus non esset principale obiectum eius : Ergo , &c. Probatio Maioris : Quia quando finis principalis alicuius scientiæ est aliquid efficere , principale consideratum est illud quod efficit, hoc enim principaliter intendit, scilicet quòd sciat quomodo faciat illud. Si ergo Theologia principaliter intendit efficere affectionem vel affectuosum, sequitur quòd affectio vel natum fieri affectuosum erit principale obiectum & principaliter consideratum in Theologia: Si autem affectio sequatur ex consideratione Dei , non sicut intentum principaliter , non dicetur propter huiusmodi affectiua , vt supra patuit.

Secunda ratio. Secundò, est ista positio impossibilis in hoc quòd ponit scientiam istam nec practicam nec speculatiuam. Et hoc patet in generali: Quia supra ostensum est quod impossibile est aliquam scientiam esse quæ non sit speculatiua vel practica : & in speciali, hoc patet, quia ista scientia vt supra patuit, non potest dici affectiua nisi principaliter ordinetur ad efficiendum affectiuum : Sed hoc posito necesse est ipsam esse practicam: Ergo , &c. Probatio Minoris: Quia practica est quæ est effectiua sui obiecti & tendit in ipsum vel vt in actum imperatum vel mediante actu imperato: Sed si principalis finis Theologiæ esset efficere affectionem , vel natum fieri affectuosum , affectio esset principale eius obiectum ; & sic esset causa efficiens sui obiecti : Ergo esset practica.

Prima impugnatio secundæ rationis. Ista autem ratio impugnatur quadrupliciter. Primò, ostendendo quòd dato quòd principalis finis Theologiæ sit efficere affectionem, non sequitur quòd affectio sit principale obiectum eius, sed Deus secũdùm quod est amabilis: Et considerando Deum secundùm quod est amabilis , erit causa affectionis: Ergo, &c. *Secunda impugnatio.* Secundò, quòd dato quòd Theologia sit aliquo modo concausa disponendo respectu affectionis : quia tamen non est sufficiens causa per se, non est practica. *Tertia impugnatio.* Tertiò, quia ista scientia considerat quomodo boni simus secundùm affectum, ideo est affectiua: Sed quia non considerat quomodo fiamus boni à nobis , sed ab alio, scilicet à Deo, ideo non est practica. *Quarta impugnatio.* Quartò quia vt dicunt, sicut illa scientia quæ est circa mores hominum, licet aliquid efficiat in homine, non tamẽ dicitur propriè factiua, sed actiua: ita hîc licet Theologia faciat aliquid ad affectionem , non tamen debet dici propriè practica , sed affectiua.

Ad primã impugnationem. Sed ista nihil valent. Ad primum ergo dicendicendum est, quòd, vt dictum est, est impossibile A quòd scientia quæ principaliter intendit quomodo sciat efficere affectionem , non habeat facere affectionem pro principali considerato : imo hoc dicere est statum contradicere : Et scientia talis si consideraret de amabili, hoc esset vt de causa sui obiecti : quia per hoc homo efficitur affectuosus, quod principaliter intenditur. Si autem consideraret de Deo secundùm quod amabili , non vt ex hoc intenderet facere affectuosum, tunc non esset affectiua, sed speculatiua : quia tenderet in suum obiectum tantum mediante actu elicito. *Ad secundã impugnationem.* Ad secundum dicendum est, quòd ad scientiam practicam non requiritur quòd sit sufficiens causa sui obiecti, sed sufficit quòd sit vel causa vel concausa , dummodo principaliter ordinetur ad causandum vel concausandum suum obiectum : sicut patet de arte medicinæ quæ non est sufficiens causa sanitatis , sed concausa cooperans naturæ. *Ad tertiũ impugnationem.* Ad tertiũ B dicendum est, quòd illud est valde irrationabile: nam considerare quomodo fiamus boni ab alio , nihil ad hoc cooperando, est speculatiuum, & non est speculatiũ. Si enim cõsiderem quomodo Deus me fecit bonum in bonitate naturæ vel in bonitate moris, considerando quomodo inserta sunt nobis naturaliter amor boni & cognitio veri , constat quòd hoc est speculari & attingere obiectum mediante actu elicito tantùm : & sic etiam considerare tantùm quomodo fiamus boni secundùm bonitatem gratiæ, est merè speculatiuum. Ad quartam dicendum, quòd cùm scientia practica dicatur illa quæ qualitercunque attingit suum obiectum effectiuè , ita quòd hoc sit principaliter intentum, siue hoc sit per factionem siue per actionem , habet actiua vnde possit distingui contra factiuam, non tamen contra practicam : Similiter etiam cum affectiua ordinetur principaliter ad efficiendũ affectionem, impossibile est quòd distinguatur contra practicam. *Ad rationẽ pro prima opinione.* Ad rationẽ pro prima C fine soluendo rationes factas ad quæstionem. Ratio autem quæ probat quòd si ponatur affectiua, quòd non sit speculatiua vel practica, quia practicum & speculatiuum pertinent ad intellectum, affectio vero vel affectuosum ad voluntatem, nihil facit: quia licet affectio vel habitus affectuosus inclinans voluntatem in amorem non sit in intellectu; scientia tamen quæ est causa affectionis, modo quo intellectus practicus potest esse causa alicuius , est in intellectu: dicere enim quòd scientia affectiua non sit in intellectu, est absurdius : sicut etiam factio freni licet sit in materia exteriori sicut in subiecto, scientia tamen frenifactiua quæ est causa huius factionis, est in intellectu.

Secunda opinio impugnatio secundæ opinionis. Secunda opinio est quæ ponit quòd est principaliter practica, quia principaliter ordinatur ad hoc quòd amet Deum. Sed hoc etiam non potest stare, quia sequeretur, vt sæpe dictum est, quòd amor vel natum fieri amatum, vel aliquid operabile à nobis D esset principale obiectum huius scientiæ, quod falsum est. Ad motiuum istorum patebit in fine, quia per idem motiuum ponunt ipsam practicam, per quod ponunt alii eam affectiuam.

Tertia opinio. Tertia opinio ponit eam simpliciter practicam & simpliciter speculatiuam , magis tamen principaliter speculatiuam quàm practicam. *Prima ratio pro prima parte tertiæ opinionis.* Primùm probatur sic. Quòd dato quòd non haberemus scientiam eorum quæ de Deo sunt speculabilia , tamen adhuc indigeremus habere scientiam bene operandi ad merendum vitam æternam. Ex hoc sic arguitur : Illa scientia quæ intendit praxim gratiâ sui , est princi-

paliter practica: Theologia est huiusmodi: Ergo &c. Probatio Minoris: Quia vt dictum est, in Theologia intenditur bene operari non propter speculationem vitæ: quia, vt dictum est, dato quòd non haberemus scientiam de eis quæ sunt speculabilia de Deo, adhuc indigeremus scire operari propter meritum vitæ æternæ. Secundò sic, quia non minus debet Theologus in ciuilitate Christiana intendere bene operari moraliter, quàm Philosophus in ciuilitate humana, sed Philosophia humana intendit principaliter & propter se bene operari moraliter, & non solùm propter speculationem. Ergo, &c. Et sic videtur Theologia principaliter practica. Secundum probant sic: quia illa scientia quæ intendit speculationem gratiâ sui, & non solùm propter aliquod opus, principaliter est speculatiua: Theologia est huiusmodi: Ergo, &c. Probatio Minoris: Quia dato quòd non haberemus scientiam qua sciremus quid deberemus facere ad merendum vitam æternam, adhuc deberemus habere scientiam de iis quæ sunt speculabilia de Deo, vt sic transeamus à nescientia ad perfectam cognitionem patriæ per cognitionem quæ potest haberi per reuelationem in via: & sic Theologia debet intendere speculationem propter se. Et sic Theologia est principaliter practica, & per consequens principaliter de obiecto operabili. Et principaliter speculatiua, & per consequens de obiecto speculabili. Ista autem obiecta sunt diuersarum rationem, diuersa autem obiecta diuersarum rationum & principalia diuersificant scientias: Ideò dicunt quòd Theologia non est simpliciter vna, sed quadam colligatione, inquantùm vterque finis Theologiæ per se ordinatur ad vnum finem extrinsecum qui est beatitudo. Tertium autem, scilicet, quòd magis principaliter est speculatiua quàm practica, probant per hoc, quòd speculatio magis conuenit cum fine vltimo qui est visio: & ideo speculatio magis intenditur, sicut illud quod est propinquius vltimo fini, quid autem sit tenendum de ista opinione, patebit pertractando quartam.

Secunda ratio pro prima parte.

Ratio pro secunda parte.

Ratio pro tertia parte.

Quarta opinio ponit, quòd ista scientia est speculatiua & practica; sed tamen principaliter est speculatiua secundariò practica: & tamen cum hoc est simpliciter vna scientia. Quòd sit speculatiua patet: Quia illa scientia quæ tendit in obiectum mediante actu elicito tantùm, qui est considerare siue speculari, est speculatiua: sed Theologia habet obiectum respectu cuius habet tantùm speculari, scilicet Deum; Ideo est speculatiua. Secundum, scilicet, quod sit practica, probatur, Quia scientia quæ intendit effectiuè causare suum obiectum, & habet operabile pro obiecto, est practica: Theologia est huiusmodi, quia habet pro obiecto saltem secundariò aliqua operabilia, quæ quantùm ad illam partem sui intendit efficere & operari: & sic est practica. Tertium, quòd Theologia principaliter sit speculatiua, & secundariò practica, probatur: Quia illa operatio quæ cõuenit scientiæ respectu primi & per se obiecti, est ei principalis: & illa quæ conuenit ei respectu secundarij obiecti, est ei secundariò conueniens, & finis secundarius: Sed operatio quæ conuenit Theologiæ respectu primi & per se obiecti, Dei scilicet secundum quòd Deus est, est speculatio: operatio verò quæ conuenit ei respectu secundarij, est praxis: Ergo principaliter & sicut à fine principali est speculatiua, sed secundariò est practica. Quartum, scilicet quòd nonobstante quòd sit speculatiua & practica, nihilominus sit vna simpliciter, potest

Quarta opinio, Ratio pro prima parte opinionis.

Ratio pro secunda parte.

Ratio pro tertia parte.

ostendi. Ad cuius euidentiam,

Sciendum, quòd magis est attendenda vnitas scientiæ ex vnitate obiecti formalis, quàm ex ordine vnius finis ad alterum. Nam fortè dato quòd praxis aliqua ordinaretur ad speculationem, tamen non oporteret quòd pertineret ad eandem scientiam, nisi obiectum vnius esset sufficiens ratio considerandi de alio. Vnde dato quod moralis Philosophia esset principaliter propter speculationem Metaphysicæ, non tamen oporteret quòd pertineret ad eandem scientiam cum Metaphysica, quia obiectum Metaphysicæ non esset sufficiens causa quare aliquid deberet fieri: quia nihil est dictu quod aliquis operetur propter ens vniuersale, licet propter speculationem entis aliquid sit faciendum: & similiter in aliis scientis humanis non inuenitur aliquod obiectum quod sit ratio practicandi, vel propter quod debeat aliquid fieri: quia obiecta scientiarum speculatiuarum sunt vniuersalia, quæ non sunt talia propter quæ aliqua debeant fieri, licet propter eorum speculationem aliquid debeat fieri.

Primum sciendum.

Vlterius, sciendum quòd non solùm propter visionem Dei est bene operandum, quia hoc est operari propter bonum commodum, sed etiam propter ipsum Deum: ita quòd dato quòd nullũ commodum ita proueniat, tamen Deus secundum quòd Deus, est tale ens, propter quòd & propter cuius honorem quodcunque opus bonum & rectum est faciendum. Vnde Deus secundùm quod Deus, est ratio considerandi operabilia: & per consequens scientia quæ considerat Deum in eo quòd Deus, potest se extendere ad considerandum operabilia: ita quòd possumus formare rationem vnam sic. Vbi est dare vnum primum & per se obiectum, quod est ratio sufficiens considerandi omnia alia quantumcunque sint diuersa secundariò considerata, ibi est vna scientia: Sed Theologia habet vnum primum & per se obiectum, scilicet Deum, secundùm quòd Deus, quod est ratio sufficiens considerandi, non tantum speculabilia, sed etiam operabilia, & secundùm quòd operabilia: Ergo Theologia vna scientia simpliciter existens potest esse speculatiua & practica. Ad illud ergo quod illi de tertia opinione dicũt, quòd scilicet est principaliter practica, quia praxis est gratiâ sui & non gratiâ speculationis vitæ, quia praxis non quæritur principaliter propter speculationem vitæ. Dicendum est quòd praxis dicitur principaliter comparando ad speculationem, quia non est propter speculationem vitæ principaliter: tamen & operatio, & operabile est propter speculatum obiectum: & ideo faciendo comparationem ex parte obiectorum, sic speculabile est principale obiectũ & operabile secundarium: quia nec consideratur operabile, nisi propter primum & per se obiectum, quod est speculabile: ita etiam speculatio est principalis finis, & operatio secundarius. Et quia dicitur quòd propter vitam æternam debemus operari, dato quòd nil consideraretur de speculabilibus diuinis. Dico quòd nec vita æterna, accipiendo vitam æternam pro visione, vt est quoddam commodum hominis, nec aliquod commodum est ratio principalis bene operandi; imo Deus in eo quòd Deus, dato quòd nullum commodum inde deberet venire. Et ideo ablato speculabili bono quod est Deus, in eo quòd Deus, non manet ratio principalis considerandi operabilia. Propter hoc patet ad aliud quod dicunt, quòd Theologia habet diuersa obiecta principalia, quòd non est ita, imò habet

Secundum sciendum.

Ratio pro quarta parte quarũ opinionum.

Ad primam pro prima parte tertiæ opinionis.

vnum

vnum obiectum principale, ſcilicet ſpeculabile: quod eſt primò conſideratum, & quod eſt ratio conſiderandi operabile. A

Ad primum principale. Ad rationem in oppoſitum dicendum eſt quod minor eſt falſa: & ad primam probationem dicendum eſt quod non eſt intentio Auguſtini dicere quod finis principalis Theologiæ ſit charitas: ſed intentio eius eſt quod qui non poteſt attingere ad perfectionem Theologiæ ſufficit ei ad ſalutem hominis charitas, ità tamen quod charitas includit cognitionem per dilectionem operantem.

Ad ſecundū. Ad ſecundum dicendum eſt quod non dicit Apoſtolus: quod finis principalis totius Theologiæ ſit charitas: ſed quod eſt finis præcepti: tota autem Theologia non ſtat in præceptis.

Ad tertium. Ad tertium dicendum eſt quod ſecundum quoſdam licet dilectio viæ ſit potior meritotiè & in genere boni vtilis quam cognitio viæ, tamen eſſentialiter cognitio eſt potior dilectione. Sicut ſuntlingus eſt eſſentialiter potior merello regis: ſed merellus eſt melior in genere boni vtilis: illud B autē quod eſt eſſentialiter potius, magis habet rationem finis. Et ſi dicatur contra hoc quod dilectio ſit ſimpliciter melior, ſicut & merellus videtur melior ſimpliciter quam ſuntlingus; quia libenter datur ſuntlingus pro eo. Dicendum quod non oportet, quia directe ſuntlingus non datur pro merello: licet pro eo quod accipitur pro merello: vel poteſt dici quod dato quod dilectio ſit ſimpliciter melior cognitione: non tamen id quod facit illa ſcientia ad dilectionem eſt melius ipſa cognitione, quia iſta ſcientia non facit ad dilectionem cauſando principaliter charitatem: ſed diſponendo per directionem & admonitionem, & oſtendendo quid ex charitate ſit diligendum vel faciendum. Cognitio autem nobilior eſt iſta cooperatione: dato quod charitas vel dilectio ſit ſimpliciter nobilior, quia nobilius quod ex charitate propter deum poteſt fieri eſt conſiderare vel contemplari maieſtatem eius. Vel poteſt dici ſicut motus manus non eſt finis alicuius ſcientiæ humanæ, quia virtus motiua eſt à natura; licet ea quæ per motum manus fiunt poſſint eſſe finis alicuius ſcientiæ ſicut domus: ſic etiam dilectio non eſt finis huius ſcientiæ cum habitus dilectionis ſit à Deo creante ſed operati alia ex charitate poteſt eſſe finis huius ſcientiæ Et ideo poteſt dici ad rationem quod dato quod dilectio ſit ſimpliciter nobilior cognitione in via, adhuc non ſequitur quod dilectio ſit finis huius ſcientiæ vel alterius: ſed operati alia ex dilectione inter quæ conſiderare & contemplari maieſtatem Diuinam eſt nobiliſſimū.

Obiectio.

Reſponſio. Alia reſponſio.

Alia reſponſio. C

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum Theologia ſit ſcientia vna.

Ratio. ET arquitur quod non: quia conſiderat de Deo & de creaturis, quæ ſunt obiecta diuerſarum rationum: Ergo, &c. Si dicas quod conſiderat de eis per vnam rationem. Contra Deus & creatura non conueniunt niſi aliqua vna ratione analoga. Si ergo conſiderat de eis tantum ſecundū quod conueniunt in vna ratione, non conſiderabit de eis in ſpeciali, quod falſum eſt. D

Reſponſio. replicatio.

Contra quod habet obiectum vnum formale, eſt vnum. Ergo, &c.

Ratio quorundam pro concluſione reſponſiua. Reſpondeo dicendū eſt quod Theologia eſt vna. Rationem aſſignant quidam ſic: quia in illo modo cognoſcendi quo per vnum cognoſcitur res: & in generali puta inquantum ens, & in ſpeciali ſecundū propriam naturam vniuſcuiuſque: non oportet multiplicare ſcientias ſecundū diuerſitatem rerū: imo nec poſſibile eſt multiplicare ſcientias ſecundum multitudinem rerum in tali modo cognoſcendi: ſed modus quo vitur iſta ſcientia eſt talis: Ergo, &c. Minorem probant: quia iſta ſcientia ſequitur modum Dei & ſubſtantiarum ſeparatarum in cognoſcendo cum habeat Deum pro obiecto: ſed modus Dei & ſubſtantiarum ſeparatarum eſt cognoſcere per vnū & idem res, & in vniuerſali & in ſpeciali, vnde & angelus cognoſcit per eandem ſpeciem animal in generali, & omnia animalia in ſpeciali: Ergo; &c.

Prima impugnatio declarationis. Sed iſtud nihil eſt: quia licet communicemus cum ſcientia Dei in obiecto; quia Deus ſecundum quod Deus eſt obiectum ſcientiæ noſtræ & diuinæ: non tamen communicamus in modo cognoſcendi cum Deo vel cum angelis ex parte medii qui eſt ſpecies ſiue ex parte ſpecierum: quia ſecundum curſum communem in vita præſenti non habemus ſpecies niſi illas quas abſtrahimus à rebus ſenſibilibus: Fides enim non ſe habet ad modum ſpeciei, ſed magis ad modum luminis: Ergo dato quod in ſubſtantiis ſeparatis non oporteat plurificari ſcientias propter hoc quod ſpecies repræſentat res in vniuerſali & in ſpeciali, non tamen ſequitur quod ita ſit in nobis, quia in hoc non poſſumus ſequi modum ſubſtantiarum ſeparatarum, qui non habemus tales ſpecies & de quibus eſt fides, ſed habemus de eis alterum lumen quam lumen naturale, ſcilicet lumen fidei. Item dato quod ponatur quod angelus per vnam ſpeciem cognoſcat omnia, quæ pertinent ad vnum genus rerum & in generali & in ſpeciali, tamen nullus ponit quod aliquis intellectus creatus quantumcunque ſeparatus & altus per vnam ſpeciem intelligat omnia genera entium in generali & in ſpeciali: Ergo dato quod efficacia ſpecierum in repræſentando in ſubſtantiis ſeparatis exigat quod non ſit in eis tanta diuerſitas habituum cognitiuorum ſicut in nobis: tamen hoc non tollit omnimodam diuerſitatem. *Secunda impugnatio.*

Tertia impugnatio. Quod etiam dicunt quod Theologia noſtra ſequitur modum cognitionis Diuinæ, quia habet Deum pro obiecto: & ideo manet vna, hoc eſt ponere vnitatem in Theologia propter vnitatem obiecti, quod ipſi improbant licet male.

Ratio propria pro concluſione reſponſiua. Et ideo dicendum eſt quod Theologia eſt vna propter vnitatem formalis obiecti: quia ſicut potentia eſt vna cui reſpondet vnum primum & per ſe formale obiectum, quantumcunque obiecta ſecundaria licet per ſe & accidentalia plurificentur; ita eſt de ſcientia: primum autem & per ſe obiectum Theologiæ eſt vnum, ſcilicet Deus ſecundum quod Deus: alia autem ſecundariò conſiderat. Ideo &c. Contra hoc autem dicunt illi de prima opinione quod eſt hic peritio principii, quia probatur vnitas per vnitatem. Sed hæc eſt magna ruditas: quia petitio principii non eſt ſi probatur eſſe per eſſe, vel vnitas per vnitatem dum tamen non probetur eadem vnitas per eandem vnitatem: nam eſſe effectus & etiam vnitas poteſt probari per vnitatem cauſæ, & ſimiliter vnitas per vnitatem & è conuerſo: & talis probatio non eſt petitio principii ſed demonſtratio.

Inſtans ad dictam actionem.

Reſponſio ad inſtantiam. Dubitatio.

Si autem quæratur quomodo vna exiſtens ſe extendat ad tot conſideranda in ſpeciali. Dicendum eſt quod hoc eſt & ratione obiecti ad

Reſponſio.

quod omnia habent attributionem non ſolum in generali ſicut ad ens commune, ſed etiam in ſpeciali & ſecundum propria ſua: & ſic in ratione luminis quod eſt participatio luminis Diuini: quia quanto eſt altius lumen tanto poſſunt in eo plura per vnum videri vel cognoſci.

Ad primum principale. Ad primum ergo in oppoſitum p dicendum, quod Theologia conſiderat omnia ſecundum rationem primo & per ſe rationem: ſcilicet quia ſolum Deum ſecundum quod Deus, prout ſe habet vt primum obiectum, alia autem ſecundario. *Ad replicationem.* Et quando dicitur quod Deus & creatura non communicant in ratione vna, niſi in vna ratione communi: Dicendum eſt quod non dicitur Deus & creatura hic conſiderari ſecundum vnam rationem formalem obiecti quæ ſit vna ratio analoga vtriuſque, ſed quia vnum eſt ratio conſiderandi alterum, ſicut color eſt ratio videndi quantum. Nec ſequitur quod creaturæ cognoſcantur ſecundum proprias rationes per quas differunt à Deo, quia conſiderare plura ſecundum diuerſas rationes dummodo non ſint primo & per ſe rationes formales obiecti ſcientiæ vel potentiæ non pluralificat potentiam vel ſcientiam: ſicut viſus cognoſcit albedinem ſecundum quod albedo & nigredinem ſimiliter, ſed non ſunt primo & per ſe obiecta, ſed ſecundo & per ſe. Et ſic eſt de Theologia reſpectu creaturarum quas in ſpeciali conſiderat, diſtinguendo inter eas & Deum, quia eas ſic conſiderat per ſe licet non primo ſed ſecundario.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum Theologia ſubalternetur alicui ſcientiæ.

Prima ratio. ET arguitur quod ſic. Quia accipit principia ſua à ſcientia Beatorum, Ergo ſubalternatur ei. Item vtitur eis quæ probantur in Metaphyſica vt principiis, ſicut iſto quod eſt Deum eſſe vnum: Ergo, &c. *Secunda ratio.* Item proceſſus eius habet firmitatem per principia communia quæ declarantur in Metaphyſica, ſicut quod impoſſibile eſt idem eſſe & non eſſe & conſimilia: Ergo *Tertia ratio.*

Contra ipſa conſiderat optimum in toto ambitu entium: Ergo omnes aliæ ſubalternantur ei, & ipſa per conſequens nulli alij.

Reſpondeo hic ſunt duo declaranda primum eſt quid importetur nomine ſubalternationis, & quot modis hoc conuenit eſſe. Secundum eſt applicare iſta ad ſolutionem præſentis quæſtionis.

Pulchra digreſſio de ſubalternatione. Quantum ad primum ſciendum eſt, quod ipſum nomen ſubalternationis importat vt de ſe paret aliquid eſſe ſub altero. Sed aliquid poteſt eſſe multis modis ſub altero, videlicet ſicut inferius ſub ſuperiori in ordine prædicamentali, ſicut homo ſub animali vel ſicut minus nobile ſub magis nobili, & pluribus aliis modis: hoc tamen ad præſens vnam ſcientiam eſſe ſub altera ponitur ſecundum dependentiam quandam inquantum vna ſcientia dependet ab alia quantum ad cognitionem ſaltem pertectam ſuorum principiorum: concluſio enim vnius ſcientiæ non poteſt directe dependere & immediate ab alia ſcientia, niſi principia ex quibus concluditur dependeant ab alia ſcientia. Quod autem vna ſcientia dependeat ab alia quantum ad ſua principia dupliciter eſt, ſcilicet vel ex parte ſcibilis, vel ex parte ſcientis ex parte autem ſcibilis non poteſt eſſe dependentia niſi vnum aliquo modo differat ab alio: hoc etiam poteſt eſſe dupliciter: vno modo ita quod ſubiectum vnius includat ſubiectum alterius cum additione, vel ita quod ſint diuerſæ res quarum vna non includit aliam: Licet dependeant ab inuicem in aliquo genere cauſæ: Si primo modo, hoc eſt dupliciter, quia aut vnum includit aliud ſicut inferius ſecundum ordinem eſſentialem includit ſuperius, ſicut homo animal: aut ſicut pars in modo includit illud cuius eſt pars in modo: ſicut linea viſualis includit lineam. Si primo modo vnum ſit ſub alio: non poteſt ibi eſſe ſubalternatio: quia illud quod conuenit inferiori contracto per differentiam eſſentialem, ſecundum quod ſic eſt contractum non poteſt probari per aliquod quod per ſe conueniat ſuperiori. Vnde quod conuenit homini vt homo eſt, non poteſt probari per aliquid quod per ſe conueniat animali: Sed quantum ad ea quæ ſunt propria homini ſicut riſibile vel aliquid tale: nec quantum ad quia eſt nec quantum ad propter quid eſt. Et quantum quidem ad propter quid eſt videtur eſſe planum, cum animal & rationale dicant aliquid vnum per eſſentiam, nec animal nec aliquid ei conueniens poteſt eſſe cauſa eius per quod habet homo quòd ſit rationalis, vt per hoc poſſit etiam eſſe cauſa eius quod conuenit homini per rationale Sicut quantitas eſt cauſa ſubiectiue eius per quod aliquid eſt viſibile: & illud quod ſequitur quantitatem; puta paſſiones lineæ poſſunt eſſe cauſa alicuius varietatis circa ipſum viſibile, ſcilicet quòd ſic vel aliter videatur. Et ſi diceretur quòd licet animal non ſit cauſa rationalis: poteſt tamen eſſe cauſa alicuius quod ſequitur rationale puta huius quòd eſt eſſe riſibile: Non valet, quia animalitas in homine non eſt aliud quam rationalitas. Et ideò ponere quòd in homine animal non abſolutè ſcilicet contractum vt eſt homo, eſt cauſa talis paſſionis ſecundum rem loquendo, non eſt ponere niſi ſolum rationale, vel ſaltem vnam rem quæ eſt homo: eſſe cauſam talis paſſionis. Et ideò id quod eſſet cauſa talis paſſionis in homine, ita oriretur realiter ex principiis rationalis ſicut ex principiis animalis: Sed non ſic eſt in linea viſuali, quia illud quòd oritur ex principiis lineæ, non oritur ex principiis illius per quod aliquid eſt viſuale, ſicut eſt curuitas, vel rectitudo, vel aliquid tale quod non habet ortum ex aliqua qualitate per quam eſt aliquid potentia viſibile; nec quod mensuratio conuenit circa modum quo videntur ea quæ viſu apprehenduntur. Quantum eſt ad quia eſt. Probatur: quia illud quod eſt proprium ſpeciei non poteſt probari per genus vt de ſe patet, quia per genus non poteſt probari illud de ſpecie quod prædicatur de genere indefinitè, non enim ſequitur animal eſt tale: ergo homo eſt talis, illud autem quod vniuerſaliter prædicatur de genere non eſt proprium ſpeciei. Si autem ſic accipiantur duo ſcibilia quod vnum ſe habeat ſicut pars in modo ad aliud, ſicut linea viſualis vel aliquid tale, tunc cum tale contractum includat duo diſparata vel diuerſa realiter, id quod eſt cauſa vnius poterit eſſe cauſa alterius: ſicut curuitas vel rectitudo poterit cauſare aliquid circa viſibile inquantum eſt quantum, per accidens. Et ideò propter quid aliquid videtur magnum vel parùm, ſic vel aliter, redditur ex paſſionibus lineæ: quia omne quod videtur, videtur ſecundùm determinatum ſitum ſe habentem ſecundum

habitudinem alicuius lineæ ad viſum. Eſt autem A ſciendũ quòd propter quid poteſt aſſignari vel reſpectu effectus immediatè & conuertibilis cum cauſa, ſicut conſtitui minorem angulum eſt proprius & immediatus effectus eius quod eſt lineam rectam manente eadem baſi magis protrahi, & tale propter quid non habet ſcientia ſubalterna reddere, ſed ſubalternans: vnde quare quantò protrahuntur lineæ recte plus ab eadem baſi faciunt minorem angulum, non habet reddere perſpectiuus: ſed Geometra habet hoc reddere, & perſpectiuus habet hoc ſupponere. Sed bene poteſt perſpectiuus reddere propter quid, per cauſam remotam. Vt ſi quæratur ab eo, quare quid à remotiori videtur, minus videtur, dicet quòd videtur ſub minori angulo, eo quòd lineæ quantò protrahuntur plus, tantò faciunt minorem angulum. Vnde lineas magis protractas facere minorem angulum ponit vt cauſam eius quod eſt, quid à remotiori videri, eſſe minus, quæ quidem non eſt cauſa adæquata, quia in plus eſt lineas magis protractas conſtituere minorem B angulum, quam aliquid viſibile à longè minus videri. Vltetius autem non dicit perſpectiuus propter quid lineæ magis protractæ faciunt minorem angulum; ſed hoc facit geometer. Alio modo poteſt aliqua ſcientia ſubalternari ex parte obiecti ſic: quia obiectum vnius non includit obiectum alterius: ſed ſunt res diuerſæ quarum vna dependet ex alia ſecundùm aliquod genus cauſæ, ſicut præcipuè patet in practicis: nam fœnifactiua ſubalternatur equeſtri, quæ ſunt de diuerſis rebus vt de ſubiectis, quia ſubiectum vnius eſt frenum vt factibile, ſubiectum autem alterius eſt actus equitandi, frenum autem dependet ab equitatione ſecundum genus cauſæ finalis, & frenum non fit niſi propter equitationem. Vtrum autem talis ſubalternatio fiat ſecundum alias cauſas, & vtrum ſit in aliis ſcientiis quam in practicis, fortè haberet longum tractatum. Sed ad præſens hoc ſufficiat quòd ſcilicet ſubalternatio ex parte ſcibilis non poteſt eſſe niſi aliquo modo ſint C diuerſa ſubiecta ſubalternantis, & ſubalternatæ; vel ſicut pars in modo, & ſuum totum, vel ſicut diuerſæ res. Quod enim eadem res ſecundum eandem rationem ſumpta ex parte rei pertineat ad diuerſos habitus cognitiuos, non videtur prouenire niſi ex diuerſitate ſumpta ex parte ſcientis, ſiue ex modo cognoſcendi: quod quidem poteſt eſſe, vel quia vnus conſiderat practicè, alius conſiderat ſpeculatiuè. Et iſte modus ſiue ſit poſſibilis ſiue non, ad nunc dimittatur, quia non eſt neceſſarius ad propoſitum vt patebit. Vel quia vnum & idem, ab vno euidenter ſcitur: & ab alio creditur, quia de re in ſe non poteſt habere euidentiam: ſicut ſi ruſticus aſſentiretur credere eis quæ Philoſophus demonſtrat: & hoc modo non fit ſubalternatio ſcientiæ ad ſcientiam, ſed opinionis vel fidei, ad ſcientiam. Ex præmiſſis poteſt aliquo modo in generali patere quid exigatur ad ſubalternationem, & qualiter vna ſcientia ſubalternetur alteri. Ex dictis autem poteſt patere ratio trium modorum ſubalternationis qui communiter ponuntur. Vnus prout eſt ſubiectum ſub ſubiecto, ſicut pars in modo ſub ſuo toto, licet non quælibet pars in modo ad hoc ſufficiat ſicut patet de linea curua, & de linea recta, quæ ad eandem ſcientiam pertinent. Secundus eſt prout finis eſt ſub fine: ſicut patet de fine freniſactiuæ & equeſtris. Tertius eſt prout modus continetur ſub modo: ſecundùm quod ratio ſubalternandi accipitur ex parte ſcientis.

Quantùm ad ecundum. Sciendum quòd hîc ſunt tres quæſtiones. Prima eſt vtrùm Theologia ſubalternetur ſcientiæ beatorum. Secunda vtrùm ſubalternetur aliqui ſcientiæ humanæ. Tertia vtrùm ſubalternet ſibi alias ſcientias humanas.

Ad primam ergo quæſtionem quidam dicunt non eſſe ibi ſubalternationem, quidam verò dicunt quòd imo. *Secunda opinio de prima quæſtione*

Primi ponunt pro ratione quòd ſubalternans debet dicere propter quid de eis de quibus ſubalternata dicit quia: ſic non eſt hîc, quia illa de quibus eſt Theologia non habent cauſam, Ergo, &c. Item illud quod ſe habet ex parte ſcientis accidit ſcientiæ, & per conſequens ſecundùm illud non debet iudicari de ſubalternatione ſcientiarum: differentia autem ſcientiæ viæ & patriæ ſumitur ex parte ſcientis, Ergo, &c. Item ſi ſunt duæ cognitiones de eodem, vna clara & alia obſcura, non oportet quòd obſcura ſubalternetur claræ ſicut patet de viſione noctuæ & viſione aquilæ reſpectu ſolis, quia viſio obſcura noctuæ non ſubalternatur viſioni claræ aquilæ. Sed iſta non videntur cogere quin aliquo modo ſit ibi ſubalternatio. Nam cùm ſubalternatio accipiatur ſecundùm dependentiam vnius cognitionis ab alia, cognitio illius cuius ſtatui repugnat tem in ſe videre, neceſſariò dependet à cognitione illius qui habet euidentiam de re in ſe: ſic autem ſe habet viator ad cognitionem beatorum: & ideo cognitio viatoris de his quæ tranſcendunt naturalem rationem dependet neceſſario à cognitione beatorum: & iſta dependentia eſt ex parte ſcientis, nec eſt propriè ſubalternatio ſcientiæ ad ſcientiam ſed fidei ad ſcientiam. *Prima ratio pro prima opinione.* *Secunda ratio.* *Tertia ratio.* *Ratio pro ſecunda opinione.*

Ad primum ergo quod inducunt alii dicendum eſt, quòd maior habet veritatem in ſubalternatione ſumpta ex parte ſcibilis ſicut in primo modo & ſecundo modo, non autem habet veritatem in ſubalternatione quæ eſt ex parte ſcientis ſicut in tertio modo: & talis ſubalternatio eſt in Theologia reſpectu ſcientiæ beatorum. Ad ſecundum dicendum, quod diuerſificatio quæ conuenit ſcientiæ ex parte ſcientis non eſt accidentalis ſcientiæ prout comparatur ad ſcientem, vel prout comparatur ad ſcibile in ordine ad ſcientem. Licet autem accidat Diuinis quòd à quacunque creatura cognoſcantur, ſuppoſito tamen quòd cognoſcantur ab aliquo cuius conditioni conuenit etiam ea videre in ſe, & ab alio cuius conditioni repugnat videre ea in ſe non per accidens, ſed per ſe & ex natura rei, vna cognitio habet differre ab alia, & vna habet per ſe dependere ab alia, ſicut faciliter patet in propoſito. Ad tertium dicendum eſt, quòd quando cognitio obſcura dependet à clara ſicut patet in propoſito, tunc obſcura ſubalternatur claræ. Sic autem non eſt in exemplo ſuprapoſito: & ideo non eſt ad propoſitum. *Ad primam rationem pro prima opinione.* *Ad ſecundam rationem.* *Ad tertiam rationem.*

Reſumit quod dixit prolixè.

D Sed ad hoc poteſt obiici. Primò quòd principia ſcientiæ ſubalternatæ debent eſſe poſteriora principiis ſubalternantis, ſic autem non eſt hîc, Ergo, &c. Secundo quia ſubalternans & ſubalternata non opponuntur nec ſunt incompoſſibiles, ſcientia viæ & ſcientia patriæ ſunt incompoſſibiles, Ergo, &c. Tertio, quia videtur quòd ſubalternentur penes cauſam finalem cum ſit finis ſub fine, ſicut ſpeculatio viæ ſub ſpeculatione patriæ, & ſic non *Obiectio prima.* *Obiectio ſecunda.* *Obiectio tertia.*

est ibi subalternatio tantum secundum modum qui est ex parte scientis.

Ad primam obiectionem. Ad primum istorum dicendum, quòd in subalternatione quæ est ex parte scientis non oportet quòd principia subalternantis sint priora quantum ad rem cognitam, sed sufficit quòd modus quo cognoscit subalternans sit prior & altior quàm modus quo cognoscit subalternata: & sic est hîc quia habere euidentiam rei in se est prius quàm ei assentiri ex reuelatione videntis: & hoc simpliciter loquendo in diuersis, licet in eo qui per meritum fidei attingit ad visionem sit prius credere quàm videre. Sed in subalternatione quæ est ex parte

Ad secũdam obiectionem scibilis est aliter. Ad secundum dicendum est, quòd in subalternatione quæ est ex parte scibilis tantùm, subalternans & subalternata non sunt incompossibiles, quia non includunt obscuritatem circa idem & respectu eiusdem. Sed in subalternatione quæ est ex parte scientis vbi est dependentia non scientiæ à scientia, sed fidei à scientia, quia quod vnus videt, alius tantũ credit; est incompossibilitas inter subalternantem & subalternatam in eodem quia includunt claritatem & obscuritatem respectu eiusdem. Et ideo oportet vel quòd sint in diuersis, vel si sunt in eodem quòd hoc non sit simul, sed in diuersis temporibus. Ad tertium dicunt quidam quòd vnus est finis scientiæ viæ & scientiæ patriæ, scilicet speculatio patriæ, & sic non est finis sub fine. Sed hoc nihil est, quia licet speculatio viæ non sit vltimus finis Theologiæ nostræ, est tamẽ finis proprius intra. Et ideo dicendũ est aliter, quòd ad hoc quòd scientia subalternetur scientiæ secundum causam finalem non sufficit accipere finem sub fine ex parte scientiæ, quia scilicet finis vnius iuuat ad finem alterius: vt quia speculatio vnius iuuet ad speculationem alterius: imo oportet accipere finem sub fine ex parte scibilis, sicut patet quòd equitare est finis ipsius freni quod est subiectum frenifactiuæ: cuius ratio est, quia scientia subalternans debet dicere propter quid illius quod consideratur & cuius consideratio intenditur in scientia subalternata; nulla autem scientia habet seipsam pro obiecto considerato, sed considerat aliquod scibile aliud à se. Et ideo subalternatio quæ est ex parte scibilis non attenditur penes propter quid ipsius scientiæ, sed penes propter quid ipsius scibilis, non enim intendit reddere causam sui ipsius sed sui scibilis.

Responsio prima ad tertiam obiectionem. Instantia cõtra. Responsio alia ad tertiam obiectionem.

Responsio ad secundam quæstionem. Ad secundam quæstionem, vtrum scilicet Theologia subalternetur alicui scientiæ humanę, dicendum est quòd non, secundum quemcunque modũ subalternationis suprapositum, quia subiectum Theologiæ non se habet ad subiectum alicuius scientiæ humanæ vt pars in modo: nec etiam subiectum vel finis alicuius scientiæ humanæ est causa finalis subiecti Theologiæ: nec etiam ea quæ sola fide tenet Theologia sunt euidentia in aliqua scientia humana: Ergo secundum nullum prædictorum modorum subalternatur alicui scientiæ humanæ.

contra responsionem. prima obiectio. secunda obiectio. Sed contra hoc potest obiici. Primò quia supponit ea quæ probantur in Metaphysica, vt Deum esse vnum vel simplicem, & vtitur eis vt suppositionibus. Secundo quia Metaphysicus dicit vt videtur propter quid de eo de quo dicit Theologia quia: nam Metaphysicus dicit Deum purum actum, & hoc probat per hoc quod est primum principium quod non potest aliquo modo esse in potentia, & vlterius per hoc probat quòd sit simplex & sic de quibusdam aliis quæ Theologia supponit. Tertio, quia principia Metaphysicæ cum fũdentur supra ens commune, sunt ptiota principiis Theologiæ. Ad primũ istorum dicendum est quod Theologia vtitur quibusdã probatis in Metaphysica vt suppositionibus. Sed Theologus non supponit ea inquantum Theologus quia sunt probata in Metaphysica, sed quia à deo reuelata; vnde non dependet ab ea. Ad secundum dicunt quidam quòd dato quòd Metaphysica demonstret propter quid de eo de quo scientia Theologiæ dicit quia, non tamen sequitur eam subalternari Metaphysicæ, quia aliter potest scire suum quia quàm per Metaphysicam, vel quàm per propter quid quod ostensum est in Metaphysica. Sed parum valet secundum illos qui ponunt quòd subalternata non accipit principia sua quantũ ad quia est à scientia subalternante sed assensum, & sic ad euitandam subalternationem non sufficit dicere quòd quia est vnius accipiatur necessario à propter quid alterius. Et ideo melius est dicere; aliter scilicet quòd Metaphysica non dicit propter quid respectu scibilis Theologiæ. Quod autem dicitur quod imo quia Metaphysicus probat Deum esse purum actum propter hoc quod est primum principium, & consimilia, dicendum quòd ly propter non dicit ibi causam rei scitæ, sed causam sciendi: quia virtus principiatiua Dei non est causa suæ puræ actualitatis, nec è conuerso licet pervnum possit sciri vel inferri alterum. Ad tertium dicendum, quòd principia metaphysicæ non sunt priora principiis Theologiæ sicut causa est prior suo effectu, siue sicut dicens propter quid ipsius rei scitæ est prior ipso dicente quia, sed dicuntur priora quia communius & prius cadunt in conceptione intellectus, sicut prius est substantiam esse qualem quam hominem esse album: non autem sicut prius est lineas magis protrahi quam angulum minorem constitui: prioritas autem talis quæ non est nisi quia propositio est in terminis communioribus; non sufficit ad subalternationem. Sed contra hoc posset obiici, quia saltem quoad aliqua scientia naturalis dicit propter quid de quibus Theologia dicit quia, sicut Theologia dicit quod Christus comedebat & bibebat, sed propter quid comedebat, vel magis quando indigebat istis habet Philosophus naturalis dicere qui tractat de nutrimento & eius causa. Ad hoc dicendum quod ad subalternationem non sufficit quod aliqua scientia dicat propter quid respectu cuiuscunque considerati in illa scientia, sed oportet quod hoc fiat respectu principalis considerati, nunc autem Thologia non intendit principaliter considerare quomodo Filius Dei supposito quod fit homo indigeret nutrimento, vel aliquid aliud simile: imo intendit principaliter considerare quomodo Filius Dei fit homo, & quomodo per ea quæ passus est in humanitate assumpta redemit mundum, respectu quorum nulla scientia saltem humana dicit propter quid, licet dicat propter quid respectu alicuius minùs principaliter considerati, sicut respectu huius quod est ipsum indigere alimento vel aliquo tali: adhuc respectu istorum Theologia dicit causam altiorem quàm Philosophia naturalis, scilicet quare decuit eum assumere talia, propter restaurationem nostram, vnde etiam talia accepit non sicut regulam, sed magis quasi instrumentaliter subseruientia & quasi à subseruiente.

Tertia obiectio. *Ad primam obiectionem.* *Prima responsio ad secundam obiectionem.* *Instantia contra.* *Alia responsio ad secundam obiectionem.* *Ad tertiam obiectionem* *Obiectio.* *Responsio* *1. opinio pro tertia quæstione.*

Ad tertiam quæstionem, dicunt quidam quod Theologia subalternat sibi alias; tum quia deter-

Prima ratio pro prima opinione.

minata ab aliis assumit ad obsequium suum, tum quia dicit causam eorum quæ determinantur in aliis scientiis, dum assumit & ostendit quòd omnia quæ fiunt à natura & ab arte fiunt propter Dei voluntatem, quia scilicet Deus vult. Sed hoc non videtur benedictum, & hoc patet discurrendo singulos modos subaltetnationis, quia ibi non potest esse primus modus, cum nullius scientiæ humanæ subiectum pars sit in modo respectu Dei, nec possit esse. Nec etiam tertius modus potest ibi esse, quia scientia Theologiæ non habet clatam euidentiam de illis de quibus scientiæ humanæ habent credulitatem, cum Theologia sua principia quæ sibi sunt propria sola fide teneat vt dictum est supra, nec sit de eodem cum aliis scientiis humanis. Nec etiam hoc potest esse secundo modo de quo magis videtur, & præcipuè quantum ad alias scientias à Metaphysica: quia Deus est causa efficiens & finalis omnium rerum & creaturarũ de quibus determinant aliæ scientiæ à Metaphysica: quia Metaphysica non habet pro per se obiecto ens creatum, sed ens generaliter sumptum: aliæ autem habent ens creatum: tamen hoc non obstante scientiæ humanæ non subalternantur Theologiæ secundo modo subalternationis, & hoc patet. Primò quia scientiæ humanæ non habent necesse accipere illud propter quid à Theologia, quia id quod per inuentionem rationis potest sciri non oportet accipi à Theologia quæ soli reuelationi principaliter innititur; sed propter quid quod competit rebus in ordine ad Deum, ex inuestigatione rationis potest haberi, cùm Philosophi probent euidenter Deum esse primam causam omnium, & agere per voluntatem & intellectum, & esse etiam vltimum finem, prout dicitur secundo de Anima, quòd omnia intendũt perpetuare suum esse saltem secundùm speciem propter imitationem esse diuini: propter quod dicit omnia agere: ideo, &c. Licet in hoc Philosophi differant à fidelibus, quia fideles dicunt Deum ista velle libero arbitrio: sed Philosophi dicunt velle naturaliter. Secundo hoc patet ex modo cognoscendi, quia ad subalternam scientiam proptiè dictam non sufficit quòd aliquis dicat habenti talem scientiam quòd credat aliquid esse causam sui principij de quo dicit quia, imo oportet quod faciat euidens illud propter quid: Sed hoc non potest facere Theologia: Ergo, &c. Tertiò quia Theologia non dicit propter quid respectu aliarũ per causam propiuquam, sed per causam remotam. Quartò specialiter ostenditur hoc de practicis humanis de quibus magis videtur. Quia licet omnis bona operatio sit ordinabilis in finem qui est beata vita, non tamen scientiæ humanæ considerant ens vt in ordine ad finem illum, sed vt in ordine ad finem quem demonstrant vel demonstratiue probant, scilicet in ordine ad perfectionem vitæ humanæ, & vlterius in ordine ad Deum modo quo totum vniuersum naturaliter ordinatur in Deum, prout ostendit Philosophus duodecimo Metaphysicæ, ordinem Vniuersi secundũ suas partes esse propter ordinem Vniuersi in Deum, sicut exercitus est propter ducẽ. Illa autem scientia quæ non considerat de sua praxi nisi in ordine ad finem siue demonstratiuè, siue euidenter notum non subaltetnatur ei quę tantùm tractat de fine credito: ideo, &c. Ad primum ergo dicendum, quòd ille famulatus quo aliqua scientia potest sciuuare de aliquibus notificatis in alia scientia, non subaltetnat illam aliam scientiam scientiæ vtenti propter talem vsum: Sed ille famulatus in quo subiectum scientiæ inferioris continetur sub subiecto superioris, sicut finis sub fine in ordine secundùm quem finis inferior considerãtur sub fine superioti, sicut se habet frenum ad vsum equitandi: talis famulatus facit subaltetnationem, & talis non est inter Theologiam & alias scientias humanas: ex hoc enim quòd vna scienua vtitur notificatis in alia scientia ad probandum aliquid à posteriori & quia est, non facit illam à qua accipit esse subalternatam, sed potius faceret eam esse subaltetnantem si vteretur eis quæ accipit ab ea ad probandum propter quid de suis ptincipiis.

Impugnatio dictæ opinionis.

Textu cõm. 54.

Textu cõm. 55.

Ad primam rationem pro dicta opinione.

Ad primum ergo factum ad principale dicendum, quòd Theologia subaltetnatur scientiæ beatorum, sicut fides subaltetnatur scientiæ, & est ibi tertius modus subalternationis. *Ad primum principale.*

Ad secundum dicendum, quòd Theologia vtitur quibusdam probatis in Metaphysica, sed non vtitur eis vt probatis in Metaphysica, accipiendo ea à Metaphysica, sed accipit ea vt reuelata à Deo. Et dato etiam quòd acciperet aliqua a Metaphysica in obsequium sui, non tamen sequeretur quòd subalternaretur ei, nisi essent talia quæ dicerent propter quid respectu principiorũ Theologię quæ sunt articuli: quod esse non potest. *Ad secundũ.*

Ad tertium dicendum, quòd processus omnis scientiæ supponit & aliquo modo firmitatem habet per prima principia quæ tractantur in Metaphysica, sed illa non sunt principia essendi rerum consideratarum in aliis scientiis, sed sunt principia cognoscendi vel inferendi. Nec sufficiunt per se nisi coassumptis propriis principiis: talia autem principia supponi ab aliis scientiis non facit subalternationem earum ad Metaphysicam: nam subalternatio attenditur penes propter quid, quod dicit causam ipsius rei scibilis, non autem penes illud quod dicit tantum principium innotescendi vel inferendi. Notandum etiam est quòd principia aliarum scientiarum reducuntur ad principia Metaphysicæ sicut ad priora per communitatem, sed non sicut ad principia priora, quia probantia; quia principia Metaphysicæ non sufficiunt probare per se aliquam propositionem propriam inferioris scientiæ. Vnde ista, Homo est albus reducitur ad hanc, substãtia est qualis, Sicut ad priorẽ per communitatem, sed non sicut ad probantem ipsam. *Ad tertium.*

Ad argumentum pro altera parte dicendum est, quòd ad hoc quòd aliqua scientia subaltetnet sibi alias, non sufficit quòd considetet optimum: sed oportet cum hoc quòd subalternatæ considerent ea quæ considerant in ordine ad illud optimum, & non qualitercunque, sed in ordine ad ipsum prout habet considerari in scientia subalternante: Sic autem non est in proposito vt patuit. Notandum autem hoc & propter istam quæstionem & ptopter primam: quia scientia subalternata necessariò habet euidentiam saltem quia, suorum principiorum & absque discursu: quia si non habet euidentiam de quia est, suorum principiorum, non erit scientia vt supra dictum est, sed tantum habitus creditiuus. Nam vt dictum est subalternatio quæ est ex parte scientis, non est subalternatio scientiæ ad scientiam, sed fidei ad scientiam. Illam autem euidentiam aut habet vt conclusam ex aliis, aut absque discursu & sicut ex sensu habitam. Primo modo esse non potest, quia omnis scientia resoluitur vsque ad aliqua quæ non sunt conclusa, & quæ absque discursu accipit. Vnde si ponis quòd sua principia non accipiat nisi cum deductione ex aliis, iam ponis principia non esse principia saltem prima & huius scientiæ subaltetnatæ. Nam ptin- *Ad rationẽ in contrarium.*

cipium primum ſcientiæ eſt vltra quod non deſcendit: & ſi non deſcendit vltra ipſum, cùm oporteat ipſum eſſe euidens, oportet quòd ſit euidens ex ſe & per ſe ſaltem quantum ad quia eſt. Et ideò ex hoc ſequitur quòd cognitio principiorum ſcientiæ ſubalternatæ, quantum ad quia eſt, non dependet à ſubalternante, & ideo vbi eſt ſubalternatio propriè ex parte ſcibilis, oportet quòd hoc ſit in quantum ſcientia ſubalternans, dicit propter quid de illo de quo ſubalternata ſine adminiculo ſubalternantis habet quia. Et ideo reſponſio prima quæ fuit data contra rationem illorum qui nituntur probare quòd ſubalternata non habet niſi ſolam fidem de ſuis principiis eſt ſecundùm veritatem: Scilicet quòd principia ſubalternatæ ſunt nota per ſe & ad ſenſum quantum ad quia eſt; ſed ſunt concluſiones quantum ad propter quid eſt. Alia autem reſponſio magis eſt ad hominem.

QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum Deus ſit ſubiectum Theologiæ ſub ratione ſpeciali, & non abſolutè ſecundum quòd Deus.

Prima ratio. ET arguitur quòd ſic, quia ſcientia ſpecialis debet eſſe de obiecto ſpeciali & ſub ratione ſpeciali: Sed Theologia eſt ſcientia ſpecialis, quia non poſſunt eſſe duæ ſcientiæ communes reales: Ergo eſt de ente ſpeciali ſecundũ ſpecialem rationem, & ſic Deus erit ibi ſubiectum non ſecundùm quòd Deus abſolutè, ſed ſecundũ ſpecialem rationem.

Secunda ratio. Præterea ſi Theologia conſideraret de Deo ſecundùm quòd Deus abſolutè, Theologia conſideraret de Deo ſecundùm omnem rationem qua eſt conſiderabilis: Sed ſi ita eſſet, tunc conſideraret de Deo etiam ſecundùm rationem illam ſecundùm quam conſiderat de Deo Methaphyſicus; hoc autem eſt inconueniens, ſcilicet quòd duæ ſcientiæ conſiderent de eodem ſecundùm eandem rationem; Ergo, &c.

Contra, videtur quòd Deus nullo modo ſit ſubiectum in aliqua ſcientia, quia non habet paſſiones quæ poſſint demonſtrari de Deo.

Reſpondeo, hîc ſunt duo declaranda: Primum, quòd Deus ſit ſubiectum huius ſcientiæ. Secundum, eſt oſtendere ſecundùm quam rationem ſit ſubiectum in hac ſcientia.

Quantùm ad primum, omnes concordant in concluſione, ſed differunt in modo concludendi & declarandi. Nam quidam declarant hoc ex comparatione ſubiecti ad materiam in naturalibus. Alii verò hoc declarant ex comparatione obiecti ad potentiam in potentiis cognitiuis.

Prima poſitio. Dicunt ergo primi, quòd ſicut in naturalibus illud dicitur materia, quod nullam actualitatem includit, nec ſubſtantialem nec accidentalem, ſed eſt in potentia ad vtramque actualitatem: ſubiectum verò dicitur illud quod includit actualitatem eſſentialem ſiue ſubſtantialem, eſt tamen in potentia ad accidentalem actum: Ita etiam in ſcientia vel in arte illud dicitur materia quod non conſideratur primò & principaliter, ſed introducitur gratia alterius; quia tale nullam actualitatem ſcientiæ includit. Illud autem quod eſt obiectum principale & primò & perſe conſideratum includit actualitatem eſſentialem ſcientiæ, cùm diſtinguantur ſcientiæ per obiecta: & per conſequens obiectum tale dat actualitatem ſcientiæ: Eſt tamen in potentia ad actualitatem luminis naturalis intellectualis, in virtute cuius obiectum mouet, quæ actualitas eſt accidentalis & minus per ſe ſe habet ad ſcientiam, quàm actualitas quam dat obiectum. Et ſic, quia Deus eſt primum & per ſe obiectum in Theologia.

Primus defectus primæ poſitionis. Sed iſta poſitio videtur deficere in tribus. Primò, quia omiſſo eo quod eſt principale aſſumit impertinens: nam illi qui quærũt vtrum Deus ſit ſubiectum Theologiæ, non multum intendunt quærere quare primum & per ſe obiectum ſcientiæ dicatur ſubiectum; ſed magis eſt intentio quæſtionis inquirere vtrum Deus ſit primum & per ſe obiectum, & quomodo & per quam rationem: Iſta autem deductio in nullo oſtendit Deum eſſe primum & per ſe obiectum Theologiæ. Sed hoc ſuppoſito laborat oſtendere quare per ſe obiectum & primum dicitur ſubiectum. Secundò deficit, quia hoc impertinens aſſumptum non probatur per rationem aſſumptam vel adductam, quia in naturalibus non eſt aliquid ſubiectum ex hoc quod includit actum aliquem virtualiter & ſicut cauſa efficiens: ſicut cœlum continet actum omnium rerum inferiorum: imò magis ex hoc dicitur aliquid eſſe ſubiectum ibi, quod ſic includit actum, ſicut mobile mouentis motum, quàm illud dicatur ſubiectum eſſe, quod ſic actus includit vt cauſa: Sed bene dicitur aliquid eſſe ſubiectum ex hoc quòd includit ſicut partem ſui formam ſubſtantialem, ita quòd hoc ponatur ſubjici accidenti. Obiectum autem principale non includit actum ſcientiæ, ſiue dicatur actus ſcientiæ actus qui eſt ipſa ſcientia, ſiue actus elicitus ab ea, qui eſt conſiderare ſicut partem ſui; ſed ſicut cauſa includit effectum: eo quòd obiectum mouet intellectum & ad habitum ſcientiæ & ad intelligere, ſiue mediante ſpecie, vt quidam ponunt, ſiue non. Et ideo includere actum modo quo obiectum principale ſcientiæ includit actum ſcientiæ, non facit quòd obiectum habeat aliquam ſimilitudinem cum ſubiecto in naturalibus. Nec poteſt aliquis dicere, quòd quia obiectum principale includit actum realem qui eſt eius forma ſubſtantialis, dicatur ſubiectum plus quàm obiectum ſecundarium: quia obiectum ſecundarium ita includit ſuam formam ſubſtantialem ſicut principale. Item illud quod propriè dicitur ſubiectum in naturalibus, habet de ratione ſua quòd non ſit ſuſceptiuum actus accidentalis, niſi mediante ſubſtantiali incluſo: ita quòd priùs intelligitur includere actum ſubſtantialem, quàm recipiat actum accidentalem. Obiectum autem priùs recipit actum à lumine, quàm poſſit includere actum ſcientiæ: vi ſc licet poſſit mouere intellectum ad actum ſcientiæ, ſiue ſit actus qui eſt ſcientia, ſiue ſit actus elicitus ab ea. *Secundus defectus.*

Tertius defectus. Tertiò deficit ob illud dictum quod falſum aſſumit ſcilicet quòd lumen intellectus agẽtis ſit minus eſſentiale ſcientiæ quàm obiectum: quia conſtat quod cauſa vniuerſalis eſſentialior eſt ipſi effectui quam particularis, vel ſaltem non eſt minus eſſentialis: ſicut virtus cœli non habet minus eſſentialem ordinem ad producendum aſinum quàm aſini ſemen. Et loquor hîc de cauſa vniuerſali non per portionem ſicut ſe habet alterans ad calefaciens, ſed de cauſa vniuerſali per ſuæ cauſalitatis extenſionẽ, ſicut ſol vel cælum eſt cauſa vniuerſalis reſpectu iſtorũ inferiorum: Sed in motione qua mouetur intellectus ſiue ad ſpeciem, ſiue ad actũ intelligendi intellectu, agens ſe habet vt vniuerſalis cauſa cuius vniuerſalitas ſe extendit ad omnem motionem intellectus, obiectum autem determinatum quod-

cunque ſicut mouens particulare: Ergo, &c. Nec valet quod dicitur, quòd ſcientia habet ſpeciem ab obiecto non à lumine, & ideo actualitas obiecti eſt magis eſſentialis: quia ſcientia non habet actualitatem ab obiecto niſi ſicut à cauſa mouente. Eandem enim actualitatem eſſentialiter & ſecundùm rem habet ſcientia ab obiecto & à lumine, quia eandem motionem cauſant in intellectu, ſiue eandem actualitatem, ſicut cauſa vniuerſalis & cauſa particularis, licet fortè ſecundùm generaliorem rationem reducatur per ſe in lumen quàm in obiectum: vt ſi dicam quòd cognitio hominis inquantùm eſt talis ſpecialis cognitio, reducitur in obiectum quod eſt homo, ſecut in cauſam mouentem: ſed in quantùm eſt cognitio intellectualis ſimpliciter, reducitur in lumen cuius cauſalitas ſe extendit ad omnem cognitionem intellectiuam. Et ex hoc non ſequitur quin virtus cauſæ ſit eſſentialis cauſa iſtorum inferiorum ſicut quodcunque agens inferius, licet effectus inferiores reducantur in cælum, ſecundùm generaliorem rationem, quàm in cauſam proximam.

A

Secunda poſitio.

Et ideo melior eſt alia declaratio quæ hoc declarat ex ſimilitudine obiecti ad potentiam: quia cùm ſcientia non ſit niſi quædam diſpoſitio potentiæ determinans eam ad determinatum obiectum, ſicut potentia ſe habet ad ſuum obiectũ ſumptum ſecundum ſuum totum ambitum, ita ſcientia ſe habet ad determinatum obiectum. Illud autem obiectum principale dicitur ſubiectum non ad ſimilitudinem ſubiecti in eſſe realí, ſecundùm quòd ens actu ſimpliciter ſubiacet accidenti: ſed dicitur ſubiectum ab eo quod eſt ſubiici in propoſitionibus & concluſionibus ſcientiæ. Quia illud cui probatur aliquid in eſſe oportet quòd ſit ſubiectum in altera præmiſſarum & in concluſione; & ſi debeat obiectum dici ſubiectum per ſimilitudinem ad naturalia, hoc non erit ſecundùm actualitatem quæ ſit inter obiectum & lumen, ſed ſecundùm modum ſubſtantiæ & accidentis qui ſecundum rationem aliquo modo inuenitur inter prædicatum & ſubiectum, inquantùm ſubiectum ſe habet vt cui ineſt aliud; prædicatum verò vt quod in eſt alij.

B

Circa ſecundum ſic eſt procedendum. Nam primò ponetur opinio quæ ponit Deum ſecundùm rationem ſpecialem eſſe ſubiectum huius ſcientiæ, & non ſecundùm quòd Deus abſolutè: & ponentur ſua motiua. Secundò ponetur opinio quæ ponit Deum ſecundùm quòd Deus abſolutè eſſe ſubiectum cum ſuis rationibus. Tertiò ſoluentur rationes primæ opinionis.

Prima opinio Ægydij eſt ſententia.

Quantùm ergo ad primum. Sciendum eſt quòd quidam ponunt quòd Deus ſecundùm quòd Deus abſolutè non ſit ſubiectum Theologiæ, ſed ſecundum ſpecialem rationem, ſcilicet ſecundùm quòd redemptor vel glorificator, & præter duas rationes in arguendo poſitas adducunt adhuc tres rationes. Prima eſt quia infinitum ſecundum quod infinitum & ſecundum rationem infiniti, non poteſt eſſe ſubiectum ſcientiæ finitæ: Sed Deus ſecundùm quòd Deus dicit aliquid infinitum; Ergo ſic non poterit eſſe ſubiectum cuiuſcunque ſcientiæ creatæ, cum omnis ſcientia creata ſit finita. Secunda talis eſt. Eius eſt conſiderare omnia quę ſunt & eſſe poſſunt qualitercunque, cuius eſt conſiderare Deum ſecundùm quòd Deus, quia omnia relucent in Deo ſecundùm quòd Deus qualitercunque ſint entia, etiam poſſibilia: Sed Theologia ſecundum Auguſtinum non conſiderat de omnibus, ſed tantum de his de quibus fides ſaluberrima nutritur, defenditur & roboratur: Ergo, &c. Tertia talis eſt. Illa ſcientia cuius finis principalis eſt ſalus & gloria, habet conſiderare ſuum obiectum ſecundum quòd habet habitudinem ad ſaluandum & glorificandum: Sed finis principalis huius ſcientiæ eſt ſalus & gloria: Ergo iſta ſcientia habet conſiderare ſuum obiectum ſcilicet Deum, principaliter ſecundùm quòd ſaluator & glorificator. Præter iſtas tres rationes poteſt adduci quarta quæ videtur habere maiorem colorem quàm aliqua dictarum: quia Theologia ſi ſit de Deo ſecundùm quòd Deus, ſequitur quòd idem habitus ſit ſcituus & creditiuus: Sed hoc eſt impoſſibile, quia ſequeretur eundem actum eſſe ſcire & credere: Ergo, &c. Minor patet: Maior probatur: quia quædã conueniunt Deo, ſecundum quòd Deus, quæ poſſunt demonſtrari; ſcilicet quòd ſit vnus, ſimplex, vel aliquid tale, quædam, autem ſunt quæ ſola fide tenentur, vt quòd ſit trinus vel incarnatus: & ſic eorum quæ conueniunt Deo, ſecundùm quòd Deus, quædam ſunt ſcita & quædam etiam tantum credita: Sed talia non poſſunt cadere ſub eodem habitu, niſi ponatur idem habitus ſcitiuus & creditiuus: Ergo, &c. Alia opinio ponit quòd Deus ſecundùm quòd Deus abſolutè, eſt ſubiectum huius ſcientiæ. Ad cuius euidentiam ſciendum primò quòd ratio ſecundum quam dicitur aliquid apprehendi vel conſiderari dupliciter poteſt accipi: vno modo ex parte intelligentis, ſicut ſi vnus credat aliquam rem, & alius ſciat eandem rem & ſecundum eandem proprietatem: ibi eſt eadem ratio ex parte rei apprehenſæ quam vnus credit & alius ſcit: ſed non eſt eadem ratio cognoſcendi ex parte conſiderantis, quia credere & ſcire non ſunt eiuſdem rationis. Accipiendo ergo rationem ex parte cognoſcentis, ratio & modus cognoſcendi ſecundum quem quid conſideratur in Theologia, eſt reuelabilitas ſiue credulitas reuelabilium: nam proprius modus Theologiæ eſt credere ea quæ à Deo reuelantur. Nec obſtat quòd omnia poſſent per reuelationem accipi, & non ſolum theologica: quia diuerſitas quæ eſt ex parte intelligentis & in modo intelligendi non habet diſtinguere ſcientias ſpecificè ab inuicem ſecundum quòd diſtinguũtur per propria obiecta: ſed diſtinguũ modos cognoſcendi genetales, ſicut aliud eſt credere, & aliud ſcire, ſiue ſit de eadem re ſiue de diuerſis; accipiendo autem rationem ex parte obiecti, ſicut alia conſideratio eſt conſiderare aliquid ſecundum quòd ens & aliud conſiderare ipſum ſecundum quòd mobile eſt: ſic licet quidam ponant quòd Deus ſit hic ſubiectum non ſecundùm quòd Deus abſolutè, ſed ſecundum quòd glorificator vel reparator; aliis tamen & verius (ſicut credo) videtur quòd ſubiectum Theologiæ ſit Deus ſecundum quòd Deus abſolutè. Et ad hoc prænotandum eſt, quòd hoc quod dicitur, Deum ſecundum quòd Deus abſolutè eſſe ſubiectũ Theologiæ, triplicem intellectum poteſt habere. Vnum ſcilicet quòd Deus ſecundum omnem rationem qua eſt conſiderabilis ſit ſubiectum ſic quòd principale & formale obiectũ huius ſcientiæ ſit quoddam aggregatum ex omnibus rationibus diuinis: ita videlicet quòd quælibet ratio diuina ſe habeat ad obiectum principale Theologiæ & formale quaſi pars integralis ſecundum modum noſtrum intelligendi. Et hoc non poteſt eſſe. Quia omnis ſcientia ſiue ſit de Deo ſiue de alio præter ea quæ conſiderat vt partes integrales ſui obiecti, ſiue ac-

C

D

Prima ratio pro prima opinione.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Secunda opinio quam Scotiſta ſequuntur.

Primus intellectus ſecunda opinionis.

Impugnatur dictus intellectus.

cipiantur partes integrales ſecundùm rem, ſiue ſecundùm rationem: oportet vt conſideret aliqua alia vt paſſiones & vt proprietates probandas de ſuo obiecto; ſicut patet quòd ſcientia naturalis præter formam & materiam quæ ſunt partes integrales ſui obiecti conſiderat alia de illo vt paſſiones, ſicut eſſe in tempore vel in loco, & ſic de aliis: & ſic etiam in Theologia multa diuina conſiderantur vt paſſiones vel proprietates probandæ de ſubiecto Theologiæ, vt quòd Deus eſt iuſtus vel infinitus vel aliquid tale. Alium intellectum poteſt habere: ſcilicet quòd dicatur Deus abſolutè ſecundùm quòd Deus eſſe ſubiectum Theologiæ, quia non eſt ſubiectum eius ſecundùm aliquam rationem determinatam, ſed indeterminatè ſecundùm hanc vel illam; ita quòd ſcilicet formale ſubiectum Theologiæ, ſit aliquid commune ad quamcunque cognitionem diuinam ſicut ad partes ſubiectiuas, Et hoc ſimpliciter eſſe non poteſt, qu a in omni ſcientia præter partes ſub ectiuas ſubiecti oportet ponere aliqua quæ vt paſſiones probantur de ipſo ſcilicet ſubiecto. Vnde multæ paſſiones diuinæ cõſiderantur in Theologia non vt partes ſubiectiuæ ſui ſubiecti, imò vt proprietates probandæ de ſubiecto. Tertio modo poteſt intelligi quòd Deus, ſecundùm quòd Deus, ſit ſubiectum Theologiæ, vt hoc quod dico abſolutè accipiatur ſecundùm abſolutionẽ ſubſtantiæ ab accidente: ita quòd Deum accipiamus pro ſubſtantia, alia verò quæ ſunt attributa vt iuſtum, bonum, ſapientem, glorificatorem, & ſimilia accipiantur quaſi pro accidentibus per ſe conſequentibus: ita quòd ſit ſenſus quòd ſubiectum Theologiæ ſit Deus non ſecundùm aliquam rationem determinatam attributalem quæ ſe habet ſecundùm modum noſtrum intelligendi ad Deum, vt accidens conſequens ſubiectum, ſed ſecundùm quòd Deus, ideſt, ſecundùm rationem ſuæ ſubſtantiæ diuinæ, quæ omnium iſtorum eſt fundamentum, ſicut ſubſtantia eſt fundamentum proprietatum conſequentium, ſit ſubiectum Theologiæ: ſic videtur mihi quòd Deus ſecundùm quòd Deus abſolutè, eſt ſubiectum Theologiæ. Et hoc probo primò ex natura rei, ſecundò ex dictis aduerſariorum tertiò oſtendam quòd aduerſarii non poſſunt vitare inconueniens quod nituntur vitare, ponendo Deum eſſe ſubiectum Theologiæ ſecundùm rationem determinatam.

Secundus intellectus.

Impugnatio dicti intellectus.

Tertius intellectus.

Prima ratio pro tertio intellectu.

Quantum ad primum adduco tres rationes. Prima ſumitur ex ambitu ſubiecti, & eſt talis. Ratio formalis ſubiecti debet ſic ambire & fundamẽtaliter continere quæ per ſe tractantur in ſcientia cuius ponitur ſubiectum, quòd omnia reducantur ad ipſam ſicut ad fundamentum primum omnium in quo eſt ſtandum: Sed nulla ratio attributalis, puta glorificatio vel aliquid tale, ſic ſe habet ad omnia quæ tractantur in Theologia: Ergo, &c. Vtramquè Aſſumptam probo, & primò Maiorem: quia ſecundùm Philoſophum pluribus in locis vnaquæque ſcientia intantùm habet producere ſuam conſiderationem quantùm exigit ſuum per ſe ſubiectum. Vnde dicit quòd medicus non habet tractare de carne vel neruo niſi inquantùm ſunt ſubiectum ſanitatis de qua habet tractare principaliter medicus: nec Moralis habet tractare de potentiis animæ niſi ſecundum quòd exigit materia Moralis de qua per ſe tractat: Sed hoc non eſſet niſi obiectum formale ſcientiæ & eſſet fundamentũ per ſe omnium ibidem conſideratorum: Ergo, &c. Minorem ſimiliter probo, & de ſe patet: quia non eſt aliqua ratio attributalis ad quam ſicut ad per ſe fundamentum, reducantur omnia quæ de Deo tractat Theologia: tum quia multa conſiderat Theologus de Deo quæ ſe habent per modum ſubſtantiæ, rationes autem attributales ſe habent per modum accidentis; id autem quod ſe habet per modum accidentis habet reduci ſicut ad ſuum per ſe fundamentum ad id quod ſe habet per modum ſubſtantiæ: tum quia Theologus habet conſiderare per ſe ea quæ conueniunt Deo ſecundùm ſe, & non ſolùm ea quæ conueniunt Deo per comparationem ad extra; ea autem quæ conueniunt ei in ſe, ſunt fundamentum eorum quæ conueniunt ei per operationem ad extra: & quia glorificator, reparator & huiuſmodi dicuntur per comparationem ad extra, impoſſibile eſt quòd ad ea reducãtur ea quæ de Deo conſiderat Theologus: imò potiusè conuerſo. Quinimo ſi glorificator & reparator eſſet per ſe ſubiectum, quaſi per accidens & quaſi excedens limites ſuos conſideraret Theologus quicquid tractauit in primo & ſecundo libro ſententiarum: Ergo, &c. Si dicatur ad hoc quod ſubiectum eſt, cuius gratiâ conſiderantur alia, & quia ſolus Filius eſt incarnatus cuius incarnatio fuit cauſa reparationis, ideo oportuit conſiderare de Trinitate, &c. Non valet, quia ad hoc non oportuiſſet ita exquiſitam & principalem conſiderationem facere, ſicut de diuiſione potentiarum animæ à Morali. Licet enim ſcientia aliquando incipiat procedere ab aliquo poſteriore ſuo ſubiecto in demonſtrando, non tamen ſuus proceſſus deſcendit vltra, niſi quantùm exigit ſuum ſubiectum.

Secunda ratio.

Secunda ratio ſumitur ex habitudine ſubiecti ad principia, & accipiuntur hîc per principia præmiſſæ quæ accipiuntur ſine diſcurſu & inquiſitione ad probandum ea quæ concluduntur de ſubiecto. Et arguitur ſic. Secundùm eandem rationem formalem eſt aliquid ſubiectum principiorum ſcientiæ & ipſius ſcientiæ: Et hoc patet quia ſemper ſubiectum de quo aliquid probatur in concluſione accipitur in aliqua præmiſſarum, & per illam rationem ſecundum quam accipitur in præmiſſa, concluditur de eo id quod de eo infertur in concluſione. Sed Deus non eſt ſubiectum principiorum ex quibus arguit Theologus, ſcilicet articulorum, ſecundùm aliquam rationem attributalem determinatam vt de ſe patet, non enim poteſt dici quòd Deus ſit trinus & vnus, & ſit Pater & Filius & Spiritus ſanctus & creator, & ſimilia quæ continentur in articulis per rationẽ glorificatoris vel per aliam rationem attributalem: Ergo, &c.

Inſtantia prima.

Contra hoc dicunt quidam dupliciter. Primò, quia non omne ſubiectum cuiuslibet ſcientiæ reſpicit aliqua principia ſicut ens ſecundùm quòd ens vel ipſe Deus non habet principia. Secundò ſic, quia Deus non poteſt dici trinus & vnus ſecundùm eandem rationem: Ergo non poteſt eſſe ſubiectum principiorum & ſcientiæ, cùm non ſit ſubiectum ipſorum principiorum ſecundùm eandem rationem. Ad primum autem illorum ſatis patet ex dictis, nam hîc non loquimur de principiis ſubiecti ſiue rei cuius ſcientia quæritur, ſed de principiis ſciendi, quæ ſunt ipſæ præmiſſæ, ex quibus aliquid probatur de ſubiecto, argumentum autem procedit ex principiis eſſendi rei ſcitæ. Ad ſecundum dicendum, quòd Deus non dicitur ſubiectum principiorum ſiue propoſitionum quæ ſunt articuli ſecundũ eandem rationẽ formalem eorum quæ enunciantur de eo, vt quando dicitur trinus & vnus, quòd ſit eadem ratio eius vt eſt trinus & vt eſt vnus quia tunc eſſet eadem ratio Trinitatis perſonarum

Inſtantia ſecunda.

Ad primam inſtantiam.

Ad ſecũdam inſtantiam:

Secũdo Phiſicorum texu commenti 11.

& vnitatis essentiæ, sed dicitur esse subiectum omnium istorum secundum vnam rationem fundamentalemque est fundamentum omnium istorum: sicut si diceretur quod homo per vnam primam fundamentalem rationem habet quod sit animal docile & politicum, & similia, scilicet per rationem naturæ intellectualis: & hæc ratio, est ratio substantiæ diuinæ secundùm quòd est talis suprema substantia vel aliquid tale.

Tertia ratio.

Tertia ratio sumitur ex habitudine subiecti ad passionem siue ad id quod se habet vt passio, probata de subiecto. Ad huius euidentiam sciendum est quòd scientia bene quærit de subiecto vt de quo aliquod prædicatum probatur, sicut Philosophia naturalis bene quærit vtrum mobile vel id quod mouetur sit talis vel talis conditionis: sed non quærit de ipso vt de quodam prædicato probando de alio nisi quis velit excedere metas scientiæ naturalis. Vnde scientia naturalis non habet probare quòd sit aliqua natura quæ sit ens mobile, imo hoc supponere. Et ex iis potest formari talis ratio. Id de quo quæritur in scientia vt de prædicato probando de alio non est subiectum formale illius scientiæ: Sed sic se habet glorificatio & quæcunque ratio attributalis: vnde sicut de aliis proprietatibus diuinis quæ secundum nostrum modum intelligendi se habent vt superaddita ad essentiam, ita & de glorificatore quæritur in Theologia vt de prædicato probando de Deo, vnde quærimus in Theologia de Deo an sit glorificator sicut quæritur vtrum sit sapiens vel omnipotens vel aliquid tale, non autem quæritur communiter in Theologia de glorificatore vt de subiecto de quo aliquid probetur quærendo vtrum glorificator sit Deus omnipotens vel aliquid tale: ideo, &c.

Ratio sumpta ex dictis aduersariorum.

Secundò postea probo idem ex dictis aduersariorum. Secundum eos Deus est obiectum scientiæ nostræ & scientiæ beatorum secundum eandem rationem, sed non est obiectum scientiæ beatorum secundum aliquam rationem attributalem: Ergo, &c. Probatio minoris, quia in cognitione intuitiua in qua res per se præsens mouet intellectum ad sui intuitionẽ obiectũ intellectus sic moti est res secundum suum modum essendi realem & non secundum aliquam rationem determinatam, quæ de ea quantum ad aliquam eius proprietatem posset formari: sic autem Deus videtur à beatis: vnde obiectum principale visionis beatæ est substantia Diuina prout est quædam natura habens talem entitatem in suo esse reali quæ fundamentum est omnium attributorum.

Tertiò, ostendo aduersarios non subterfugere inconueniens ad quod nituntur alios adducere. Quia si Deus consideratur vel videtur in via vel in patria secundùm quòd glorificator, aut ly secundùm quòd reduplicat virtutem Diuinam glorificatoris & vt diuina virtus est, aut reduplicat effectum gloriæ causatum in creatura, aut reduplicat actionem Dei glorificantis. Si primo modo, sequitur quòd obiectum scientiæ nostræ sit infinitum secundum suam infinitatem, quia quicquid est diuinum per essentiam siue sit virtus glorificatiua, siue sapientia, siue aliud, inquantum est Diuinum per essentiam est ita infinitum sicut Deus ipse. Si secundo modo, sequitur quòd obiectum formale scientiæ viæ & visionis patriæ sit aliquid creatum, quòd est absurdum. Si tertio modo, aut actio illa est idem cum essentia Diuina aut non. Si sic, tunc idem erit iudicium de illa actione & de virtute glorificatiua quantùm ad propositũ pertinet, quia

A omne Diuinum per essentiam inquantùm huiusmodi est infinitum. Si autem ponatur quòd illa actio non sit idem re cum essentia Diuina, sequitur quòd sit quid creatum, & sic aliquid creatum est obiectum formale scientiæ viæ & visionis patriæ. Si dicas quòd ly secundùm quòd reduplicat actionem Dei quæ est essentia Diuina vt tamen terminatur ad creaturam; Quæro vtrum principalius consideretur vt est actio Dei existens idem cum essentia Diuina, aut vt terminatur ad creaturam, siue ratione termini qui est creatura. Si primo modo, tunc formale obiectum adhuc est infinitum. Si secundo modo, tunc aliquid creatum est formalius in obiecto Theologiæ & etiam beatitudinis quam aliquid Diuinum, quòd est absurdum: imo valde reputatur inconueniens quòd aliquid creatum sit obiectum vel pars obiecti beatitudinis.

B Ad euidentiam ergo primæ rationis quam inducunt in contrarium. Sciendum est quod in significatione huius nominis quod est infinitum, est aliquid formale & aliquid materiale, formale quod importatur ibi est priuatio finis, sicut & in vno importatur priuatio diuisionis: aliud est quod importatur ibi materialiter scilicet natura super quam fundatur ista priuatio finis; sicut si sit aliqua linea carens terminis siue punctis dicetur materialiter infinitum, quia ipsa est natura in qua inuenitur priuatio finis qui est terminus quantitatis. Sic ergo quando dicimus de Deo quòd est infinitum quid, importatur formaliter in significato huius termini priuatio finis, sed quasi materialiter importatur natura Diuina in qua fundatur talis priuatio: sed è conuerso est de hoc vocabulo Deus; nam ibi importatur formaliter ipsa natura Diuina in qua fundatur priuatio finitationis siue limitationis: ipsa autem carentia finis siue limitationis se habet vt proprietas consequens.

Ad rationẽ primam principale.

C Quando ergo dicitur quòd infinitum non potest esse obiectum scientiæ finitæ, si loquamur quantùm ad id quod infinitũ importat formaliter scilicet priuationem finis falsũ est: quia eiusdem scientiæ est cognoscere habitum & priuationem oppositam: constat autem quòd cognoscere finem vel quid est finis vel quantitatis molis, vel virtualis, vel etiam perfectionis potest conuenire scientiæ finitæ: Ideo, &c. Si autem loquamur de infinito ratione fundamenti talis carentiæ siue accipiatur vt quædam res in se, siue vt quædam res in qua talis carentia fundatur; ad huc potest sciri scientia finita præcipuè loquendo de tali infinito sicut infinitum conuenit Deo propter suam immẽsam actualitatem: quia scilicet, eius actualitas non finitur terminis cuiuscunque generis vel speciei. Vnde dicendo infinitum etiam isto modo finitè potest sciri ex parte scientis.

Obiectio.

Sed contra hoc obiicitur, quia causa efficiens imponit necessitatem formæ, & forma materiæ & D non è conuerso: cum ergo obiectum sit causa mouens ad actum scientiæ, obiectum infinitum imponet necessitatem scientiæ quod sit infinita. Ad hoc dicendum, quòd causa efficiens imponit necessitatem formæ, non ad hoc quòd forma effectiua sit talis qualis est formaliter causa vel forma causæ agentis: alioquin Deus non posset facere nisi Deum nec virtus infinita nisi effectum infinitum quod est manifeste falsum. Sed causa efficiens sic imponit necessitatem formæ effectiuæ quod facit eam esse in rerum natura, & quòd facit eam talem quale est agens virtualiter non formaliter: & sic est in proposito. Nam obiectũ infinitum quod

Responsio.

est Deus imponit necessitatem scientiæ nostræ quòd sit cognitiua infiniti finitè; nam Deus qui est infinitus continet virtualiter suum effectum finitum. Alij respondent quòd ratio infiniti non est ratio formalis obiecti sed annexi: sed credo quòd hoc parum valet Quia accipiendo infinitum pro illa re quæ est fundamentum entitatis finis secundum entitatem suam obscuram absolutam, infinitum sic & natura talis est formale obiectũ visionis Beatæ, quicquid sit de aliis, quæ tamen visio finita est. Qualiter autem priuatio possit conuenire Deo & qualiter non, & quomodo infinitum dicatur de eo priuatiuè vel negatiuè tantùm, inferius dicetur. Vnde quod dictum est nunc quòd infinitum dictum de Deo dicit formaliter priuationem finis, accipienda est priuatio multum extenso nomine vt inferius ostendetur. Si autem dicatur contra hoc quòd vnitas scientiæ secundum speciem accipitur ab obiecto formaliter; quantùm ad nunc sufficit dicendum quòd verum est cæteris paribus ex parte cognoscentis & medii cognoscendi, aliter non: quòd patet per aduersarios qui ponunt idem formale obiectum scientiæ viæ & scientiæ patriæ, quas constat non esse eiusdem speciei.

Ad secundã. rationem. Ad secundũ dicendũ est, quòd non oportet quòd ille qui cognoscit aliquod medium in quo relucent aliqua, quòd omnia cognoscat in speciali quæ relucent in illo & secundũ omnem modũ quo possunt cognosci per illud mediũ nisi illud mediũ totaliter & plenè comprehendat: & ideo ille qui videt essentiam Diuinam in sua entitate Diuina non oportet quòd videat omne quod relucet in illa & multò minùs ille qui cognoscit eam per creaturas, nisi in quodam genetali, quia scilicet scit quòd omnia relucent in essentia Diuina, sed quæ sint illa in speciali non cognoscit. Notandum est etiam quòd aliud est habere aliquid vt medium cognoscendi tantùm, & vt cognitum. Dato ergo quòd aliquis vtens aliquo vt medio cognoscendi tantùm, cognoscat necessariò omnia illa ad quæ illud medium se habet vt repręsentatiuum quantùm nata sunt repręsentari per illud medium; si tamen aliquis habeat aliquid quod est medium cognoscendi vt obiectum cognitum principaliter, & ex consequenti vt medium cognoscendi alterum, secundùm quòd medium cognoscendi se tenet ex parte rei cognitæ, non oportet quòd ita perfectè cognoscat illa quæ in tali medio relucent sicut sunt nata relucere illi cuius illud medium est forma. Sicut per speciem existentem in oculo alterius non possem ita bene videre illud visibile cuius esset illa species sicut ille cuius esset illa species vt forma: & similiter non oportet quòd ille qui habet Deum pro obiecto cognito videat omnia quæ nata sunt videri per essentiam Diuinam ab eo, sed Deus cuius est essentia Diuina vt forma, perfectè videt quæ nata sunt relucere in essentia Diuina. Sed intellectus noster non potest cognoscere quæ apta nata sunt relucere in essentia Diuina, & maximè nunc quando non vtimur ea vt medio cognoscendi, sed vt cognito: Licet eius cognitio sit causa aliquo modo quare consideramus alia.

Ad tertiam. Ad tertium dicendum, quòd non oportet quòd habitudo ad finem extra sit formalis ratio obiecti illius scientiæ quæ habet habitudinem ad aliquem finem extra: sicut patet quòd finis extra frenifactiuæ est equitatio. Nec potest dici quòd formalis ratio obiecti frenifactiuæ sit habitudo freni ad equitationem, imo ipsa forma quæ est fundamentum talis habitudinis: & ita sufficit quòd obiectum formale vel eius actus habeat habitudinem ad finem extra, nec requiritur quòd finis extra sit suum formale obiectum, vel etiam habitudo ad ipsum: & sic est in proposito. Nam considerare Deum & secundùm quòd Deus, & secundùm quòd trinus & vnus est ita ordinatum ad merendum gloriam & salutem: sicut considerare Deum in eo quod saluator. Notandum autem hic quòd in scientiis speculatiuis finis nũquam est formale obiectum scientiæ, nisi forte res quam quis assequitur actu cognoscendi dicatur finis; ita quòd visio dicatur finis intra inhærens qui est assequutio rei & res visa dicatur finis vt res assequuta. In scientiis vero practicis quarum finis est aliqua operatio non elicita ab intellectu, sed imperata vel aliquid operatum, sicut obiectum formale citharistiuæ est operatio citharisandi, potest esse finis formale obiectum: quia speculatiuæ finis est actus elicitus ab intellectu. Principale autem obiectum alicuius habitus non potest esse actus ab eo elicitus, nec etiam habitudo ad actum: finis autem practicæ est actus imperatus ab intellectu sicut citharisare vel aliquid tale. Licet autem actus elicitus ab habitu non possit esse principale obiectum eiusdem habitus, potest tamen esse obiectum principale alicuius actus ab eo imperati mediante actu elicito: Ergo, &c.

Ad quartum, quòd non sequitur quòd idem sit habitus creditiuus & scitiuus: quia id quod demonstratiuè scitur non pertinet directè nec ad opinionem nec ad fidem: nec hoc est ratione subiecti ad quod omnia pertinent, sed ratione modi cognoscendi, quia modus cognoscendi Theologiæ est ex creditiuis arguere sicut dictum est supra. Vnde ea quæ in scientiis sola opinione tenentur non pertinent secundum modum istum cognoscendi ad habitum ipsum scientificum, quia scientia nunquam elicit actum opinandi, sed pertinet ad alium habitum annexum ratione materiæ, sicut illa quæ in Metaphysicis vel naturalibus sola opinione tenentur.

Ad primum principale. Ad primum ergo factum ad principale dicendum, quòd licet Deus secundùm quòd Deus non dicat solum vnam rationem attributalem, dicit tamen rationem specialem specialis entis respectu entis analogi, quia Deus secundùm quòd Deus est quid speciale per prædicationem respectu entis in eo quod ens: ratio autem procedit ac si ratio secundum quam consideratur hoc nomen Deus esset ratio Dei non inquantum Deus sed inquantum ens quod est commune Deo & creaturæ.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quòd illi quorum est ista ratio ponunt quòd scientia viæ & patriæ differunt non propter diuersa obiecta, sed propter diuersum lumen: & eadem ratione Metaphysica & Theologia: dato quòd non differrent ratione obiecti, tamen differrent necessariò ratione diuersorum luminum. Item etiam non quęcunque identitas consideratorum facit eandem scientiam, sed identitas formalis obiecti. Licet ergo Deus possit considerari à Metaphysico & Theologo secundum vnam rationem, dummodo illa ratio non sit formale obiectum vtriusque, non oportet quòd sit vna scientia hic & ibi, nam Metaphysicus considerat de Deo in quantùm est prima causa omnium entium habentium causam: & sic etiam determinat de Deo Theologus. Sed Deus sub hac ratione non est obiectum formale alicuius harum duarum scientiarum, nam formale obiectum Metaphysicæ est ens secundùm quòd ens, formale autem obie-

ctum Theologiæ est Deus secundum quòd Deus.

Ad rationem in oppositum quia falsum concludit dicendum est quòd in scientia qua scitur quia est, non oportet quòd subiectum habeat passiones re differentes ab eo.

Id ergo in rebus considerandum est vt in eodem ait Augustinus quod res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus vtendum, &

Distinctio prima.

QVantum ad primam distinctionem de frui & vti satis dictum est alibi. excepto quòd hic addendum est quòd frui & vti possunt referri ad amorem concupiscentiæ, & dicitur amor commodi, & sic beatitudine creata scilicet visione beata est fruendum tantum vna cum Deo qui est res assecuta, ipsa vero visio est assecutio: possunt etiam referri ad amorem amicitiæ qui est amor quo quis amat aliquod bonum amico & sic visione diuina est vtendum, quia referenda est in alium finem scilicet in Deum ad cuius honorem & nos & quicquid habemus debemus referre: virtutibus autem non fruendum est sed vtendum. Vnde sciendum est quòd aliquid est amabile per se & propter se: primò quia ex se habet bonitatem summam & perfectionem ita quòd nullam bonitatem habet ex alio, & sic habet bonitatem finis vltimus: alio modo est aliquid sic bonum per se formaliter loquendo quod saltem secundum genus causæ finalis non est primo & per se bonum, sed habet etiam bonitatem ex alio ad quem sicut ad finem habet ordinem, ita quòd habet ordinem ad aliquid melius se sicut ad finem, & sic virtutes dicuntur bonæ per se, ita tamen quòd cum hoc sint bonæ propter aliud à se: & tale bonum, per se non est bonum quo fruendum est ita quòd si est ordinabile ad maius commodum non est eo fruendum amore concupiscentiæ: si autem est ordinabile ad aliquid quod est bonum magis amabile amore amicitiæ non est fruendum eo secundum amorem amicitiæ.

Hocitaque veta ac pia fide tenendum est quod trinitas sit vnus & solus verus Deus vt ait Augustinus.

Distinctio secunda.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum sit necessarium ponere vnum Deum.

Prima ratio. ET arguitur quòd non: quia illud est Deus in quo non differt substantia, virtus & operatio, sed tales possunt esse plures, ergo, &c. Probatio minoris quia si talia non possent esse plura hoc ideo esset quia præter eorum substantiam requireretur aliquod additum quo distinguerentur, quod esset vel virtus vel operatio: Sed hoc non oportet, quia circumscripto quocunque alio duæ species substantiæ, & præcipuè in substantiis quæ sunt formæ subsistentes, differunt seipsis formaliter. Ergo, &c. Idem etiam prius non distinguitur per posterius, sedè conuerso.

Secunda ratio Præterea illud est Deus quod est prima causa non deducta in aliam priorem, sed plura talia possunt esse: ergo, &c. Probatio minoris, quia si non possunt aliqua duo esse quorum nulla sit causa, aut hoc est quia ad distinctionem eorum formalem requiritur quod vnum sit ab alio aut ambo à tertio

A Primum non oportet quia nulla sunt distincta quorum vnum non est ab alio: nec secundum etiam, vt videtur, quia res non distinguuntur formaliter per illud quod est ab eis diuersum per essentiam, sed per suas formas quæ seipsis formaliter differunt: ergo res in nullo differunt per hoc quod sunt ab alio: ita quòd si non essent ab alio adhuc formaliter differrent.

Contra est sancta scriptura & Philosophia.

Respondeo quod sit necessario tantum vnus Deus & non possunt esse plures dij, &. authoritate sanctæ scripturæ & ratione probatur. Ad cuius euidentiam sciendum quòd si ponantur plures dij aut differunt specie ita quòd Deus sit nomen generis conueniens pluribus speciebus, aut differunt solo numero, ita quòd Deus sit nomen speciei specialissimæ commune pluribus individuis sicut conuenit homo forti & Platoni. Primum non potest esse; & hoc satisfaciliter probatur tribus rationibus. Prima sumitur ex præeminentia suæ nobilitatis in comparatione ad alia. Secunda ex plenitudine suæ perfectionis secundum se accepta: tertia ex sua vniuersalitate & primitate in causando.

B *Prima ratio quod sit impossibile esse plures Deos specie distinctos.*

Prima talis est. Illud quod verè est Deus non potest conuenire ei quo aliquid est nobilius. ista patet quia per Deum intelligimus quo nihil nobilius esse potest, & quod est simpliciter nobilissimum in entibus: sed illud quod conuenit pluribus speciebus necessariò conuenit alicui quo aliquid aliud est nobilius: quia impossibile est dare duas species quarum vna non sit magis nobilis & alia minus nobilis, ergo, &c. Si dicatur contra hoc quòd superlatiuum aliquando attribuitur toti vni generi: sicut si dicatur quòd substantia immaterialis est nobilissima: non valet quia quando dicimus quòd substantia immaterialis vel aliquid tale est nobilissima, intentio dicentis est quòd nulla alia substantia ab immateriali est ita nobilis sicut immaterialis: non autem est intentio eius quòd substantia immaterialis non conueniat nisi ei soli quòd est sic nobilissimum quod eo nullum aliud est nobilius quia constat quòd esse substantiam immaterialem conuenit alicui quo inuenitur aliquid nobilius.

Instantia.

Responsio.

C

Secunda ratio.

Secunda ratio talis est: Deus est illud quod comprehendit quicquid est perfectionis simpliciter, sed pluribus differentiis specie hoc non potest conuenire: Ergo, &c. Probatio minoris quia si sint plures dij specie differentes ita quod Deus sit nomen generis communis pluribus speciebus; differentiæ quibus diuiditur tale genus in suas species, aut quælibet earum dicit perfectionem simpliciter, aut neutra, aut quædam sic & quædam non: Si primo modo, neuter est Deus, quia neutra species potest habere ambas perfectiones quas ambæ dicunt differentiæ, & per consequens neutra habet vel habere potest omne illud quod est simpliciter perfectionis. Si secundo modo idem sequitur, quia vtraque species includit perfectionem diminutam quæ Deo repugnat. Si tertio modo, tunc illa quæ includit differentiam quæ non dicit perfectionem simpliciter non erit Deus sed tantùm altera. Istæ autem duæ rationes ita possunt concludere quòd Deus non sit aliquid commune analogum pluribus genere vel specie differentibus, quia omne tale diuiditur in aliqua quæ naturam entis inæqualiter habent, & ideo impossibile est vtrumque diuidentium esse nobilissimum, vel comprehendere quicquid importat perfectionem simpliciter. Tertia ratio talis est: quæcunque differunt specie vnum est diminutum & imperfectum enti-

D

Tertia ratio.

tatem habens reſpectu alterius, ſed quod eſt ens diminutum & imperfectum reſpectu alterius neceſſariò reducitur ad aliud ſicut ad cauſam ſuam finalem, & per conſequens oportet quòd reducatur in aliud ſicut in cauſam efficientem, quia finis & efficiens ſibi correſpondent: Ergo impoſſibile eſt quòd ſint duo differentia ſpecie quorum vtrumque ſit prima cauſa non reducta in aliam. Maior patet, & minor etiam de facili patet: nam videmus quòd minus perfecta ſunt propter magis perfecta, vnde etiam & alia inferiora entia ſunt propter hominem, & hoc quodam ordine, nam elementa ſunt propter generationem, & inanimata propter animata, & animata minus perfecta propter animata magis perfecta: Ergo oportet ponere quòd ſi aliquid habet entitatem & imperfectam & diminutam reſpectu alterius, oportet quòd reducatur ad illud quod eſt magis perfectum ſicut ad illud propter quod hoc ſit: tamen hoc magis pertractabitur in ſecundo: ſic ergo non poteſt eſſe quòd ſint duo Dij differentes ſpecie.

Prima ratio quod ſit impoſſibile plures eſſe Deos ſolo numero differentes.

Similiter etiam impoſſibile eſt quòd ſint plures Dij differentes numero ſub vna ſpecie. Et hoc primò patet ſi ponatur quòd plurificatio numeralis in eadem ſpecie fit per materiam quantam quæ in Deo eſſe non poteſt. Secundò hoc patet ſi ponatur quod talis pluralitas ſit in aliqua natura per hoc quod eſt in diuerſis terminis diuerſarum productionum qua producuntur abſoluta: quia talis productio non poteſt eſſe in diuinis. Tertiò hoc patet ſi ponatur quòd ad talem pluralitatem ſit neceſſaria aliqua potentialitas quæ in Deo eſſe non poteſt.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Quartò quia vel omnes illi eſſent cauſa omnium aliorũ aut nullus, aut quidam ſic & quidã non; non omnes quia impoſſibile eſt eiuſdem effectus plures eſſe cauſas ſufficientes: quicunque autem eſt Deus cum ſit vniuerſaliter perfectus eſt per conſequens omnipotens & ſufficiens cauſa omnium. Nec poteſt poni quòd nullus, quia oportet Deum eſſe primam cauſam omnium. Nec quidam ſic, & quidam non; quia cum omnes ſint infinitæ virtutis, æqualiter omnes poſſent eſſe cauſa, & fictio eſſet ponere quòd vni crederent alij, ita quòd alij nihil agerent.

Quinta ratio.

Quintò quia ex parte formæ multiplicabilis numeraliter non poteſt accipi ratio quare eius indiuidua ſint in tanto vel tanto numero, quia tali formæ nullus numerus repugnat finitus vel infinitus: ſed oportet accipere rationem determinati numeri in indiuiduis talis naturæ ex parte finis & agentis, vt ſcilicet ſint tot quia agens præconcepit tot facere, vel quia propter talem finem conuenientius eſt tot habere quam plures: ſed ratio pluralitatis in Diis ſi dij plures numero ponantur non poteſt accipi ex parte finis vel efficientis, vt ſcilicet ſint tot propter cauſam efficientem vel finalem propter quas congruit tot facere nec plures nec pauciores cum Deus nullam cauſam habeat: Ergo, &c.

Ad primam principale.

Ad primum in oppoſitum dicendum quòd minor, eſt falſa ad probationem dicendum quòd licet virtus vel operatio ſuperaddita eſſentiæ non ſit cauſa formalis diſtinctiua ipſius eſſentiæ, eſt tamen ſequela cauſæ; quia illud in quo non differt ſubſtantia, virtus & operatio, oportet infinitæ eſſe perfectionis, quod pluribus non poteſt conuenire vt oſtenſum eſt: & ideo oportet quòd ſi aliqua ſint plura quòd ambo vel alterutrum ſit finitæ perfectionis: ad hoc autem ſequitur quod in tali, ſcilicet in eo quod eſt finitum differt ſubſtantia, virtus & operatio: alioquin non eſſet limitatum ad genus vel ſpeciem.

Ad ſecundn.

Ad ſecundum dicendum quòd ſimiliter minor eſt falſa: ad probationem dicendum quòd licet relatio effectus ad cauſam non ſit formale diſtinctiuum ipſius effectus quantùm ad id quod eſt in eo abſolutum; tamen eſt ſequela eius quod eſt cauſa diſtinctionis: quia ad hoc quod eſt aliquid eſſe limitatæ eſſentiæ, ſequitur ipſum neceſſariò habere cauſam, modò autem non poteſt eſſe vt dictum eſt quòd aliqua duo differant niſi ambo vel alterutrum ſit limitatæ eſſentiæ.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum Deo conueniat pluralitas attributorum.

REſpondeo de hoc alibi dictum eſt, vbi oſtenſum eſt quòd poſitio illorum qui ponebant tria pertinere ad perfectionem creaturæ quorum oppoſita ponebant pertinere ad perfectionem Diuinam non eſt bona: ibi etiam oſtenſum eſt in Deo eſſe plura attributa ex infinitate Diuinæ eſſentiæ: hoc etiam idem eſt oſtendendum ex cauſalitate.

Prima ratio quod Deo conueniat pluralitas attributorũ.

Ex cauſalitate autem hoc poteſt oſtendi dupliciter vno modo ſic: quia Deus eſt agens primum & nobiliſſimum, ideo eſt agens per intellectum & voluntatem: & ſic ſunt ibi duo attributa ſcilicet intellectus & voluntas. Et vlterius quia eſt perfectus per intellectum eſt ibi ſapientia & ſcientia: & quia voluntas eius habet bonum non extra ſe ideo eſt ibi bonitas: & ſic de aliis. Alio modo hoc oſtenditur ex cauſalitate ſic: quicquid perfectionis eſt ſimpliciter in effectu oportet præeſſe in cauſa, ſed in creaturis inueniũtur plura, quæ dicunt ſimpliciter perfectionem, puta eſſe bonum, iuſtum, intelligentem, & ſic de aliis: Ergo oportet talia ponere in Deo qui eſt cauſa omnis creaturæ.

Secunda ratio.

Obiectio.

Sed contra hoc obiicitur ſic: quia illud quod eſt in effectu præeſt in cauſa non formaliter ſed virtualiter, ſicut calor in ſole: Ergo oſtendere attributa eſſe in Deo quia ſunt in eius effectibus, eſt oſtendere attributa eſſe in Deo virtualiter & non formaliter; & ſic Deus non eſſet formaliter ſapiens ſed cauſaliter vel virtualiter. Ad hoc dicendum quòd cum duplex ſit cauſa, æquiuoca & vniuoca, loquendo de cauſa vniuoca non eſt dubium quòd illud quod eſt in effectu formaliter eſt etiam in cauſa formaliter non ſecundum idem ſpecie ſed ſecundum idem numero: Loquendo autem de cauſa æquiuoca illud quod dicit perfectionẽ ſimpliciter in effectu oportet eſſe formaliter in cauſa non quidem ſecundũ idem ſpecie vel numero, ſed ſecundum quandam analogiam: quia ſi illud quod ſimpliciter dicit perfectionem non eſſet formaliter in cauſa, & eſſet in effectu, eſſet effectus nobilior ſua cauſa: ſed ſi accipiatur illud quod eſt in effectu modo quo proprium eſt ipſi effectui, & modo quo effectus deficit à cauſa, non ponetur ſic in cauſa formaliter ſed virtualiter: ideo quia eſſe dicit ſimpliciter perfectionem abſque modo determinato, impoſſibile eſt fieri effectum entem niſi à cauſa ente, licet ens limitatum poſſit fieri ab ente illimitato: & ſimiliter impoſſibile eſt quòd fiat natura intellectualis niſi ab eo quod eſt formaliter intellectuale, & ſimiliter de conſimilibus: quia perfectius eſt ens non ente, & intellectuale eſt ſimpliciter perfectius eo quod caret omni intellectu & ſic

Reſponſio.

de aliis,

de aliis: & ideo quæ dicunt perfectionem ſimpliciter inuentam in effectibus arguunt efficaciter eſſe formaliter in cauſa, quia ſemper in cauſa eſt aliquid æquè nobile effectibus vel nobilius: ſimpliciter autem eſt nobilius eſſe quàm non, bonum & iuſtum quàm non iuſtum, & intelligens non intelligente: non autem opottet quòd eſſe bouem ſit nobilius quàm non bos, licet poſſit eſſe nobilius ſecundùm quid, ſcilicet quantũ ad id quod poteſt eſſe bos, melius eſt eſſe bouẽ in actu quàm non eſſe: ſed bene inuenitur aliquid non bos melius omni boue: non ſic autem poteſt inueniri aliquid non iuſtum vel non bonum melius omni iuſto & bono.

Supposito autem quod iſta verè & realiter Deo conueniant reſtat oſtendere vtrum differant ratione. Ad cuius euidentiam primò videndum eſt quid importatur nomine rationis quãdo dicitur aliquid differre ratione. Secũdò oſtendendũ eſt in generali vnde prouenit differentia rationis. Tertiò oſtendetur prout ſunt in Deo quòd differant ratione.

Differre ratione quid ſit

Quantùm ad primum ſciendum quòd ratio dupliciter dicitur: vno modo dicitur ratio conceptio intellectus de re quam quis vult expteſſe intelligere, quæ & verbum mentis dicitur, & differre ratione ſic dicta idem eſt quòd diuerſis conceptionibus reſpondere vt fundamentum veritatis: ita quòd illud quod reſpondet talibus conceptionibus dicitur ratione differre, ipſæ autem conceptiones diffetunt & ſunt diuerſæ res realiter differentes. Alio modo dicitut ratio illud formale quod tali concceptioni reſpondet: ſicut dicimus quòd ratio iuſtitiæ conſiſtit in tenendo medium in eis quæ ſunt ad alterum: & ſic de aliis: & diuerſitas rationum ſic dictarum non eſt differentia diuerſarum conceptionum realiter differentium, ſed eſt diuerſitas habilitatum ſecundum quas eadem eſſentia vel res quantum eſt ex patte intelligibilis eſt nata reſpondere diuerſis conceptionibus & diuerſis intellectionibus: ita quòd ſecundum hoc accipiatut dupliciter differentia rationum, vno modo pro differentia diuerſarum conceptionũ realiter differentium, alio modo pro differentia habilitatum ſecundum quas eadem res eſt nata reſpondere talibus conceptionibus: & ſecundum hoc etiam dicitur diuerſimodè res habere diuerſas rationes, vno modo quia habet tales diuerſas habilitates, & ſic habet rationes ſibi formaliter inhærentes, ſicut aliquis habet naturam ſuam perquam reſpondet imagini ſuæ. Alio modo, quia habet conceptiones ſibi correſpondentes, & ſic dicitur habere rationes extra ſe formaliter exiſtẽtes; ſicut aliquis dicitut habere imaginem; & hoc dico quantùm eſt de ſe, licet aliter poſſit eſſe: vt quando aliquis intellectus intelligit ſeipsũ & rei intellectæ ineſt ipſa cõceptio formaliter, ſed hoc eſt per accidens, quia non inquantùm intellecta ſed inquantũ intelligens: hoc ſit dictum quantùm ad primum.

Quantum ad ſecundum ſciendũ quòd cauſa diuerſitatis tationum quæ ſunt conceptiones diuerſæ realiter differentes, loquendo ſecundum genus cauſæ formalis ſecundum ſuum. eſſe teale quod habent in mente intelligentis ſubiectiuè, non eſt quærenda alia cauſa ſuæ diuerſitatis præter eas: quia ſicut vna quæque forma ſeipſa eſt talis forma ſpecifice & realiter & hoc præcipuè in formis abſolutis: ita vnaquæque talis forma formaliter ſeipſa realiter loquendo differt à quocunque alio, ſicut albedo ſeipſa differt formaliter & realiter à quacunque alia forma. Dico autem ſecundũ rem: quia licet itaſit quòd albedo ſit realiter & formaliter ſeipſa & non per aliud differt à quocunque alio: cum hoc tamen dicitur quòd albedo inquantùm qualitas differt à quantitate & inquantũ color differt à ſapore, & inquantùm albedo à nigredine: ita quod dicitur differre ab iſtis per diuerſam rationẽ, per vnam tamen & eandem rem quæ eſt albedo.

Dubitatio Reſponſio.

Si autem quæratur quare tales plures conceptiones te ſe ipſis differentes ſunt in eodem reſpectu eiuſdem rei: Dicendũ quòd cauſa huius eſt differentes conceptionũ reſpectu ipſius intelligibilis, quia nulla cõceptio adæquat totũ quod eſt intelligibile de ipſo obiecto: & ideo de eodem formantur diuerſæ cõceptiones. Iſta autem deficientia conceptionis non accipitur ſecundum nobilitatem in eſſendo, quaſi conceptio ſit minus nobilis quam res intellecta; ſed eſt accipienda ſecundum reptæſentationem, quia ſcilicet vna conceptione non repræſentatur totum intelligibile quantùm ad omne illud quod de eo intelligi poteſt: de hoc vero non eſt magna difficultas videre quomodo ſcilicet diuerſæ conceptiones poſſunt formari de eodem: de diuerſitate autem tationum ſecundo modo dictarũ vnde proueniat eſt magna difficultas, vnde ſcilicet in eadem reſint diuerſæ habilitates ſecundũ quas nata ſit reſpondere diuerſis conceptionibus, ita quòd illud quod includit prout reſpondet vni conceptioni, non includit prout reſpondet alii: ſicut ſi eadem res ſit iuſtitia & ſcientia, dicitur quòd de ratione eius vnde eſt iuſtitia eſt quod fit illud quo quis inclinatut ad tenendum medium rectæ rationis in his quæ ſunt ad altetum: ſecundum vero quòd eſt ſcientia eſt de eius ratione quòd per eam habeatut euidens & certa notitia de re reſpectu cuius eſt. Et ſunt de hoc ttes opiniones.

Opinio prima.

Nam quidam dicunt iſtam diuerſitatem ptouenire ex parte intellectus ita ſcilicet quòd propter diuerſas conceptiones intellectus de eadem re dicatur quòd in tali te eſt diuerſitas rationis, ita quòd illa quibus reſpondet vna conceptio ſunt vnum tatione; & ſic omnia per comparationem ad intellectum Diuinum qui vnico verbo concipit omnia, ſunt omnia vnum ratione: è contrario Deus reſpectu intellectus creati qui de eo formar diuerſos conceptus eſt plura tatione. Sed iſtud non poteſt ſtare, quia ſi illaquæ vno actu intelliguntur & concipiuntur ex hoc ipſo ſunt vnum ratione ſecundũ illam tationem quæ ſe tenet expatte rei intellectę; tunc quando aliqua intelliguntut vno actu quicquid eſt de ratione vnius erit de ratione alterius: quia illa quæ ſunt vnum ratione inquantum huiusmodi quic quid eſt de ratione vnius eſt etiam de ratione altetius ſi ſunt vnum ratione ſpeciali, & non ſolum generali: ſed hoc eſt falſum, quia tunc cum homo & equus vno actu intelligantur ſaltẽ à Deo, illud quod eſt de ratione hominis eſſet de tatione equi & è cõuerſo, & ita de ratione equi eſſet quòd eſſet rationalis, & de ratione hominis quòd eſſet hinnibilis: & ſimiliter de ratione iuſtitiæ eſſet quòd eſſet principium cognoſcendi & de ratione ſcientiæ quòd eſſet inclinatio voluntatis ad tenendum medium rectæ rationis in his quæ ſunt ad alterũ: quæ omnia ſunt inconuenientia: item dicimus quòd de ratione hominis eſt quòd ſit animal rationale mortale, & quòd ratio equi eſt quòd ſit animal hinnibile: ſed non poteſt dici quòd ratio ſic dicta ſit ipſa conceptio intellectus, imo eſt conditio rei intellectæ: Ergo diuerſitas ſecundum rationem acceptam ſecundo modo non eſt tantum accipienda ſecundũ

Prima ratio contra opinionem primam.

Secunda ratio.

Secũda opinio.

diuersitatem conceptionum intellectus sed etiam secundum aliquid ex parte rei intellectæ,

Alii dicunt quòd talis diuersitas rationum accipitur ex parte rei simplicis in habitudine ad intellectum, non secundũ simplicem apprehensionem rationis cognoscentis: Sed prout negotiatur circa eandem rem simplicem iam simplici apprehensione cognitam absque aliqua comparatione illius rei simplicis ad quæcunque diuersa re: & de hoc ponunt exemplum de Deo de quo infra plenius dicetur. Sed hoc non videtur mihi benè dictum quia secundùm quòd communiter dicitur rationvnius secundùm quòd est vnum simplex ad nihil aliud cõparatum non videtur esse nisi vna: Ergo tale secundùm quòd tale non est nisi vnius rationis. Si dicatur quòd imò, sed hoc habet non ex se sed ex comparatione ad intellectum negotiantem. Aut hoc est quia ipsa comparatio ad intellectum cludit in ratione sua ita quòd secundum diuersas comparationes ad talem intellectum diuersificatur secundum rationem: aut hoc est quia intellectus negotians plura inuenit in tali re quam intellectus simpliciter. Primum non potest esse, quia hîc non quærimus de ratione intelligendi quæ se tenet ex parte intelligentis sed de ratione intellecta: Sed comparatio rei quæ intelligitur ad intellectum intelligentem non se tenet ex parte intellectus in actu recto, quia talis comparatio non intelligitur nisi in actu reflexo quando intellectus considerat se ex habitudine rei primò intellectæ ad ipsum: attributa autem pertinent ad actum rectum & ea quæ in rationibus eorum ponuntur: Ergo, &c. Secundum etiam non potest esse quia in eo quod est vnius rationis secundùm quòd huiusmodi nullus intellectus potest inuenire plura vel pauciora secundum rationem: sicut vnum non potest esse plura vel pauciora, sed sicut dictum est vnum omnino simpliciter secundum se acceptum sine quacunque diuersitate rei non est nisi vnius rationis: Ergo, &c.

Ratio contra secundam opinionem.

Fuga. Corroboratio.

Tertia opinio & communis.

Tertia opinio est quòd diuersitas rationis sic dicta est accipienda in habitudine ad diuersa realiter: & hanc opinionem bene intellectam credo veram. Ad cuius euidentiam sciendum quòd diuersitas realis potest facere ad diuersitatem rationum dupliciter: vno modo quia habitudo ad illa diuersa re includitur in ipsis rationibus: sicut in ratione ideæ importatur habitudo ad ideatum, & causa importat habitudinem ad causatum. Secundo modo quia quæ dicuntur diuersa ratione secundum suas rationes generaliter acceptas nata sunt esse sine inuicem, siue differre re: propter quòd vnum in eo quod tale, non est alterum etiam realiter, sicut intellectus & voluntas accipiendo voluntatem in eo quòd voluntas & intellectum in eo quòd intellectus, nata sunt esse diuersa re quantùm est de se secundùm quòd sic accepta: vnde etiam vnum eorum in eo quòd tale non est necessariò alterum, vnde illud quod est voluntas ex hoc quod est voluntas non est necessariò intellectus; imò accidit sibi in eo quod huiusmodi quod sit intellectus. Vtroque verò istorum modorum conuenit aliquid differre ratione ab altero: vel quia importat habitudinem ad diuersa sicut Deus prout est idea equi differt à seipso ratione vt est idea hominis, quia idea importat habitudinem ad ideatum, & diuersæ ideæ ad diuersa ideata; vel quia illa secundum suam absolutam acceptionem nata sunt esse sine inuicem, siue differre re, sicut dictum est de voluntate & intellectu; ita quòd dato quòd in aliqua natura sint idem re hoc accidit eis inquantum talia: & sic videtur mihi quòd differentia rationis prout se tenet ex parte rei intellectæ prout respondet conceptioni intellectus siue prout ex parte sua habet habilitatem vt intellectus iudicet eam non esse eiusdem rationis prout sic vel sic accipitur, proueniat vel ptopter habitudinem ad diuersa, vel quia illa nata sunt esse diuersa absolute accepta.

Obiectio.

Sed contra hoc posset obiici: quia illa differentia quæ est ex parte rei & à re habet ortum videtur esse differentia realis, sed hæc differentia non dicitur esse realis sed rationis: Ergo, &c. Ad hoc dicẽdum quòd differt aliqua differre re & eorum differentiam habere ortum à re, nam ad hoc quòd aliqua dicantur simpliciter differre re oportet quòd sint diuersæ res & non solum quòd ex aliqua re ortum habeat talis differentia: licet ergo talis differentia habeat ortum à re in quantùm etiã istas diuersas rationes non habetet nisi illa diuersitas habetet ortum à re: non tamen dicitur differentia realis, quia illa quæ dicuntur differre non sunt diuersæ res. Vel potest dici breuius quòd ista diffetentia est differentia secundum rem causaliter & originaliter, non tamen est secundum rem formaliter, imò formaliter completur imperatione intellectus apprehendentis ea quæ sunt in isto vno in sua generalitate accepta non habete necessariò vnitatem realem: ita quod ex hoc ipso quòd est hoc, sequitur quòd non sit illud: vnde dicet intellectus quòd non oportet quod intellectus ex hoc quòd est intellectus sit voluntas, & per consequens non est eadem ratio qua aliquid habet quòd sit intellectus & quod sit voluntas.

Responsio prima.

Alia responsio.

Quantum ad tertium vtrum scilicet ista prout sunt in Deo differant ratione, Dico quòd ly prout sunt in Deo potest dicere notam causalitatis, vt sit sensus quòd ista prout siunt in Deo id est ex esse quod habent in Deo sicut ex origine huius diuersitatis, habeant hanc diuersitatem circumscripto quocunque alio: & sic patet aliquo modo ex dictis quòd prout sunt in Deo secundum istum sensum non differunt ratione, & magis infra patebit. Alio modo potest accipi ly prout sunt in Deo quasi materialitet vt sit sensus quærere vtrum voluntas & intellectus & similia in Deo differant ratione à quocunque accipiatur origo istius distinctionis; & sic dicendum est quòd prout sunt in Deo differunt ratione, quia illa quæ nata sunt re differre, vel quorum vnum natum est realitet inueniti sine alio, dato quòd non è conuerso sicut homo & animal, talia quacunque re vniantur in aliquo semper absolutè accepta differunt ratione: sed voluntas & intellectus absolutè accepta sunt huiusmodi; Ergo & in Deo & inquocunque inueniuntur differunt ratione ita quòd Deus inquantùm iustitia differt à seipso inquantùm sapientia, & sic de aliis, ita quòd si reduplicatio feratur ad Deum sic iustitia & sapientia nec re nec ratione differunt: vnde iustitia in eo quòd Deus nec re nec ratione differt à sapientia in eo quòd Deus: sed è conuerso si Deus accipiatur sine reduplicatione & feratur reduplicatio ad iustitiam & sapientiam, siue per se accipiantur, vt dicamus iustitia & sapientia in eo quòd huiusmodi, siue accipiantur cum attributione ad Deum dicendo, Deus in eo quòd

iuſtiria & in eo quòd ſapientia, eſt ibi ſemper differentia rationis.

Vtrum autem iſtis nominibus vel conceptionibus quibus concipimus de Deo dicendo quòd eſt bonitas vel iuſtitia vel aliquid tale, reſpondeat res pro immediato fundamento, dictum eſt alibi.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum diſtinctio attributorum ſecundùm rationem ſit accipienda in Deo per comparationem ad intra, vel per comparationem ad extra.

REſpondeo differt quærere vtrum iſta attributa conueniant Deo per comparationem ad intra vel extra, & quærere vtrum eorum differentia ſecundùm rationem ſit accipienda per comparationem ad intra vel extra. Nam ſi quæratur vtrum eſſe bonum vel iuſtum conueniat Deo per comparationem ad intra vel extra, tunc non videtur dubium quin per comparationem ad intra, quia ex natura ſua abſolutè habet quod ſit bonus, iuſtus & ſic de aliis. Si autem quæratur vtrum differentia rationis quæ eſt inter bonum & iuſtum ſit accipienda per comparationem ad intra vel extra, tunc videtur eſſe diſtinguendum de ratione, ſicut prius: quia ſi accipiatur ratio pro ipſa conceptione intellectus & quæratur vtrum diuerſiras conceptionum poſſit formari de iſtis attributis per comparationē ad intra vel extra, adhuc non videtur dubium, quia cum impoſſibile ſit ponere in Deo niſi vnum conceptum, & vnum verbum mentale, impoſſibile eſt quod de Deo formentur diuerſæ conceptiones intra, ita quod ſcilicet in natura Diuina ſint diuerſæ conceptiones ſubiectiuè de attributis Diuinis: & ideo diuerſitas realis diuerſarum conceptionum nō potēſt accipi intra, imò oportet quòd accipiatur extra in intellectu creato. Si autem accipiatur ratio pro eo quòd eſt ſubiectiue in re intellecta & reſpondet conceptioni intellectus vt fundamentum veritatis vt ſenſus quæſtionis ſit quærere vtrum habilitas quæ eſt ex parte rei intellectæ ſecundum quam nata eſt iudicari aliqua res non eſſe eiuſdem rationis vt dictum eſt de intellectu & voluntate ſecundùm quòd intellectus & voluntas ſunt: ſiue iſta apprehendantur vno conceptu ſicut conuenit Deo, ſiue pluribus ſicut eſt in intellectu creato, accipiatur per comparationem ad intra vel per comparationem ad extra.

Prima ratio quam videtur ſequi Scotus.

Dicunt quidam quòd per comparationem ad intra circumſcripto quocunque alio exiſtente vel poſſibili. Modus autem ponendi talis eſt: dicunt enim quòd talis diſtinctio prouenit ex comparatione eſſentiæ Diuinæ ad ſeipſam ſub diuerſis rationibus in habitudine ad intellectum, non ſimplicem ſed conferentem, ita quòd eſſentia Diuina collata ad intellectum ſub ratione veri, & ad voluntatem ſub ratione boni, eſt origo huius diſtinctionis, quia ex his omnia alia oriuntur. Et vlterius dicunt quod ſi iſta diſtinctio deberet reduci in aliquam diuerſitatem realem, magis deberet reduci ad diſtinctionem perſonarum & ſuarum emanationū quæ realiter differunt quam ad diſtinctionem creaturarum: hæc autem poſitio confirmatur ſeptem rationibus.

Prima ratio eſt. Illud quod eſt ratio diuerſarum emanationum non habet ortum ex aliquo extra: quia circumſcripto quocunque extra adhuc manent emanationes, & id quod eſt ratio earum: Sed ratio diſtinctarum emanationum Diuinarum eſt differentia intellectus & voluntatis ſecundum rationem, quia vna diſtinguitur ab alia quia vna eſt per modum intellectus, alia per modum voluntatis: quare, &c. *Prima ratio pro prima poſitione.*

Secundaria eſt: quòd aliquid diſtinguatur ratione in compatatione ad diuerſa, hoc non eſt niſi quia in eius rationibus includuntur habitudines ad illa diuerſa, ſicut patet de dextro & ſiniſtro in ligno per comparationem ad animal. Item & hoc patet ratione: quia nil differt ratione ab alio niſi per illud quod intra rationem eius eſt, ſicut nec aliquid diſtinguitur realiter ab alio loquendo de diſtinctione formali niſi per id quod intrat realitatem eius: ſed habitudo ad creatutas non intrat rationē attributorū ptout dicuntur de Deo: nam cum Deus non habeat habitudinem ad creaturam niſi cauſæ vel alicuius ſimilitudinis, ſi iſta bonus & ſapiens dicerentur de Deo per habitudinem ad creaturas idem eſſet ac ſi dicetetur bonus & ſapiens: quia eſt cauſa bonitatis vel ſapientiæ in creaturis, vel quia quantùm ad iſta ad ſimilitudinem creaturæ ſe habet, ad quod ſequeretur quod iſta non prædicarentur de Deo formaliter & ꝓpriè, ſed cauſaliter & metaphoricè; quod eſt inconueniens Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Tertia talis: quicquid conuenit nunc Deo adhuc conueniret ei circumſcripta omni creatura exiſtente & poſſibili, quia remoto poſtetiori non remouetur prius ſaltem in intellectu, nunc autem omnis creatura & exiſtens & poſſibilis eſt poſterior eis quæ Deo conueniunt: Sed Deus nunc intelligit ſe ratione differre vt eſt iuſtus & ſapiens: Ergo hoc etiam ei conueniret circumſcripta creatura exiſtente & poſſibili: ſed Deus non poſſet ſe ſic intelligere niſi poſita differentia rationis ipſorum attributorum: Ergo iſta differentia poſſet eſſe circumſcripta omni creatura, nec per conſequens habet ortum ex comparatione ad eam. *Tertia ratio.*

Quarta talis eſt: quia ſi Deus non poteſt ſe intelligere ſub diuerſis rationibus niſi per comparationem ad extra, tunc ſequitur quòd Deus ſecundum attributa ratione differentia, vt ratione differunt, non poſſit ſe intelligere niſi quia intelligit diuerſas creaturas extra, ſed hoc eſt inconueniens, quia Deus non intelligit ſe & ea quæ in eo ſunt quia intelligit creaturas, ſed potius &c. Ergo &c. *Quarta ratio.*

Quinta talis eſt: non minor eſt differentia rationis inter eſſentiam & ſapientiā quàm inter paternitatem & eſſentiam, ſed circūſcripta omni creatura etiam poſſibili adhuc differt in Deo paternitas & eſſentia: Ergo, &c. Maior patet, quia ſicut ſapientia in Diuinis tranſit in ſubſtantiā, ita & paternitas comparata ad eſſentiam tranſit in ipſam: Minor etiam paret quòd ſtante hipotheſi non cuicunque conueniret eſſentia, ei conueniret paternitas quod non poſſet eſſe ſi non differrent ſaltem ratione. *Quinta ratio.*

Sexta ratio talis eſt, circumſcripto omni diuerſo à Deo adhuc differret ratione intelligens & intellectum quia ſtante hipotheſi pater reſpicit aliquid vt obiectum intellectum & volitum, quod non reſpicit vt intelligere vel velle quo formaliter velit vel intelligat: ſicut patet de filio & ſpiritu ſancto qui ſe habent ad patrem vt amatum &. volitum: non autem vt actus quo pater formaliter vult & intelligit: producere etiam differt ratione ab intelligere, quia pater aliquid reſpicit vt intellectum, *Sexta ratio.*

quod non reſpicit vt productum; & eadem ratione etiam vt videtur diſtinguerentur alia attributa, ſtante dicta hipotheſi. Ergo &c.

Septima ratio. Septima talis eſt: Id quod eſt cauſa maioris diſtinctionis poteſt eſſe cauſa minoris, ſed eſſentia diuina eſt per ſe, circumſcripto quocunque alio, cauſa diſtinctionis perſonarum, quæ maior eſt quam diſtinctio attributorum: Ergo &c.

Iſtam autem poſitionem intendo remouere quantum ad tria quæ videtur ponere. Primum eſt quòd idem ſimpliciter ſecundum rem, ſiue eſſentia diuina ſecundum quod eſt vna, re ſimplici, quacunque diuerſitate reali circumſcripta, poſſit habere differentiam rationum. Secundum eſt, quòd dato quòd diſtinctio attributorum in deo deberet reduci ad diuerſitatem realem; quòd ſufficit eam reducere ad diſtinctionem realem perſonarum. Tertium eſt, modum ponendi, qui non videtur mihi conueniens.

Prima ratio contra primam poſitionẽ quoad primam eius poſitionem. Circa primum præter rationem poſitam in præcedenti quæſtione adduco duas rationes. Quarum prima talis eſt: In eo non poteſt eſſe diuerſitas rationis accepta ex parte rei intellectæ in quo non poteſt eſſe diuerſitas intelligibilitatis ſecundùm quam res nata eſt intelligi eſſe talis vel talis, quia diuerſitas rationis ſic dicta non conuenit rei niſi prout eſt obiectum intellectus intelligentis eſſe talem vel talem, puta iuſtam vel bonam, & ex hoc vlterius intelligentis eam non eſſe eiuſdem rationis vt eſt talis & vt eſt talis. Sed circumſcripta omni diuerſitate reali impoſſibile eſt eſſe diuerſitatem in tali intelligibilitate, quia talis intelligibilitas eſt ipſa entitas rei ſecundum quam conuenit ei quod ſit talis vel talis: Ergo &c.

Notandum eſt autem quod non eſt intentio mea quod ſemper ſit diuerſitas in entitate reali eius quod dicitur bonum vel iuſtum, ſed intentio mea eſt quod ad hoc quod ſit diuerſitas rationis vel intelligibilitatis inter iuſtum & bonum, quòd in entitate quam iſta abſolutè important, ſit nata eſſe aliqua diuerſitas realis; vel quia inueniuntur quandoque diuerſa re, vel quia important habitudinem ad diuerſas res.

Secunda ratio. Secunda ratio talis eſt: iſta attributa in Deo, puta ſapientia, iuſtitia & ſic de aliis, aut differunt ſeipſis, aut in habitudine ad alterum: non ſeipſis differunt, quia quæcunque ſeipſis differunt vnum poteſt verè negari de alio, & ſic verè poſſet dici quod ſapientia Dei non eſt iuſtitia eius, quod eſt falſum, ſi differunt ex aliqua habitudine ad alterum, aut hoc eſt ex habitudine ad intellectum, aut ad aliquas res, non ex habitudine ad intellectum, quia aut hoc eſt vt habet vnam conceptionem, aut vt habet plures conceptiones, non primo modo, quia intellectus vt habet vnam conceptionem magis haberet dare vnum eſſe ſaltem ſecundum rationem pluribus, quàm dare vni plura eſſe: ſi ſecundo modo, cum plures conceptiones ſint plures res vt dictum eſt ſupra: Ergo talis diſtinctio conuenit iſtis attributis in comparatione ad diuerſas res, licet iſtæ res ſint in intellectu ſicut in ſubiecto: Et ſic habetur propoſitum, ſiue hoc ſit verum quod aſſumitur ſiue non. Si autem illa diſtinctio accipiatur per comparationem ad diuerſas res, magis adhuc euidenter habetur propoſitum. Iſte autem proceſſus poſſet dupliciter impediri, vno modo dicendo quod iſta attributa differunt ſeipſis non in eſſe reali, ſed in eſſe rationis, & ideo non ſequitur quod vnum non prædicetur de alio ſecundum rem: bene tamen vnum poteſt negari de alio in eſſe rationis vt dicatur quòd hoc attributum non eſt illud attributum. Sed hoc non valet, quia illa quæ differunt ſeipſis in eſſe rationis oportet quod dicant eſſe rationis, & ſint ipſum eſſe rationis: nam quando aliquid differt ſeipſo, oportet quod ſit illud eſſe in quo eſſe ſiue quantùm ad quod eſſe dicitur differre. Sed ſapientia & bonitas & conſimilia dicta de Deo non dicunt eſſe rationis, quia tunc eſſent intentiones ſicut genus, ſpecies, abſtractum & conſimilia. Ergo &c. licet ergo differentia eorum ab inuicem poſſit dici aliquod ens rationis aliquo modo, ipſa tamen ſunt entia rationis. Secundò poſſet dicta ratio impediri dicendo quòd attributa differunt ratione in ordine ad vnam conceptionem intellectus Dei prout comprehendit virtute plures conceptiones creatas. Sed hoc non valet, quia aut hoc conuenit conceptui illi vt continet plures conceptiones vt intellecta quædam, aut rationes intelligendi. Sed primo modo tunc attributa non differunt ratione in ordine ad intellectum diuinum niſi prout eſſentia diuina eo intelligit diuerſas conceptiones creatas exiſtentes vel poſſibiles. Tales autem conceptiones differunt re vel actu vel potentia. Ergo adhuc habetur quòd differentia attributorum accipiatur in ordine ad vnum conceptum Dei prout cõtinet virtute multos ſiue ſit vetũ, ſiue non. Si ponatur ſecundo modo, quod ſcilicet conceptus diuinus vnus exiſtens dat iſtis attributis iſtã differentiã prout cõtinet virtute multos conceptus creatos vt rationes intelligendi tantùm: quia videlicet tantam multitudinem facit videre quantam diuerſi conceptus creati poſſent facere: Hoc non valet, primò quia vt infra oſtendetur, differentia conceptionũm creaturarum non ſufficit. Secundò quia non poſſunt de Deo formari diuerſæ conceptiones creatæ; niſi vel propter diuerſitatem realem mediorum per quæ cognoſcitur ab intellectu creato; vel comparando ipſum ad diuerſa, quia diuerſitas intellectuum magis prouenit ex parte intelligibilis quàm è conuerſo, vt præcipuè accipiendo intellectum eiuſdem naturæ, item etiam hæc non eſt diſtinctio poſita ex parte intellectus, quia ſcilicet diſtinctim intelligit, quia ſcilicet intelligit iuſtum non intelligendo ſapientem: imo ponitur ex parte rei intellectæ ennunciatiuè, vt ſcilicet intellectus diuinus dicat quia ſua eſſentia, vnde ſapientia eſt, quaſi non habet quod ſit iuſtitia, & vltetiùs quòd non eſt eiuſdem rationis vt talis & vt talis.

Prima ſuga. *Reſponſio.* *Secunda ſu. ga.* *Reſponſio.*

Prima ratio contra ſecũdam partem dictæ poſitionis. Quantum ad ſecundum, videlicet quòd ſufficit iſtam diſtinctionem realem perſonarum diuinarũ, videtur mihi male dicere. Primò, quia ſecundùm eos diſtinctio ſecundùm rationem ipſius voluntatis & intellectus eſt cauſa diſtinctionum perſonarum & ſuarum emanationum. Ergo iſta diſtinctio attributorum non debet reduci ad diſtinctionem perſonarum vel emanationum ſicut ad ſuam originem: ſed potius è conuerſo. Secundò quia poſito per impoſſibile quod non eſſet in diuinis diſtinctio perſonarum, adhuc Deus intelligeret ſe vt eſt ſapientia, eſſe alterius rationis quam vt eſt iuſtitia. Ergo &c. Tertia quia illa quæ ſe habent vniformiter ad aliqua plura non ſunt cauſa diſtinctionis inter illa plura: vnde quia Socrates & Plato ſe habẽt quantũ eſt de ſe ad animal & rationale vniformiter: illa per quæ differt Socrates à Platone in quãtum talia non ſunt cauſa diſtinctionis quantũ ad illa quod animal & rationale diffetunt ratione. Sed

Secunda ratio. *Tertia ratio*

Prima ratio contra alia dicta eiusdem positionis

multa attributa sunt ad quæ vniformiter se habent personæ diuinæ quantùm est de se, sicut esse vitam, esse iustitiam, & multa consimilia. Ergo, &c. Non credo quòd contra hoc possit aliquid dici nisi friuolum, & ideo pertranseo.

Quantum ad tertium videtur mihi dicta positio non esse bona: primùm, quantùm ad hoc quòd ponit istam differentiam habere originem ab essentia diuina sibi ipsi comparata sub diuersis rationibus, quia prius est aliqua essentia quàm ipsa comparari adinuicem vel aliquid comparari secundùm ea: prius est ergo talia attributa differre quàm diuinam essentiam comparari ad seipsam sub rationibus attributalibus. Sed prius non habet originem à posteriori, sed è conuerso. Ergo, &c. Secundò videtur non esse benè dictum, quantùm ad hoc quòd ponit hoc conuenire essentiæ diuinæ in comparatione ad intellectum Dei collatiuum. Primò quia ponere intellectum in Deo collatiuum dupliciter potest intelligi: vno modo prout collatio idem est quòd inquisitio veritatis, & sic impossibile est esse in Deo intellectum collatiuum nisi metaphoricè; propter scilicet similitudinem cum intellectu collariuo nostro quantùm ad terminum collationis, quia scilicet in termino collationis habemus cognitionem perfectam & expressam de re, distinguendo per intellectum ea quæ nata sunt distingui per ipsum. Et sic dicere quòd intellectus diuinus vt collatiuus, sit causa distinctionis attributorum, idem est ac si dicatur quod est causa istius distinctionis, quia intelligit ista plura & distincta: & hoc non est dare causam ex parte rei intellectæ. Item hîc quæritur vnde habeat quòd intelligit ea vt plura; & sic dicitur quod quia intelligit vt plura, ideo ponitur esse causa & ratio sui ipsius. Alio modo potest accipi intellectus collatiuus pro intellectu expressè plura intelligente, & ea secundùm rationem suæ differentiæ ad inuicem comparante, & hoc ponere esse causam vel rationem distinctionis attributorum est inconueniens, vt ostensum est supra, item etiam ponere intellectum collatiuum in Deo, minùs impropriè dicitur. Ad rationes patebit in fine.

Secunda vacat.

Secunda positio.

Alij ponunt quod ista differentia accipitur per comparationem ad intellectum creatum, quia vt dicunt, ratio secundùm quam dicunt attributa differre, est conceptio intellectus, quæ ratio vt dicunt, non est in re intellecta subiectiuè, sed fundamentaliter fundatur, quia scilicet in re intellecta est fundamentum veritatis, respondens ipsi conceptioni. Et ideo diuersitas rationis est diuersitas conceptionum quæ in solo intellectu creato potest esse subiectiuè: & ideo attributa non differunt ratione nisi in habitudine ad intellectum creatum, in quo inuenitur diuersitas rationis subiectiuè. In intellectu autem diuino sunt tales conceptiones vt intellectæ, non vt rationes intelligendi: vnde ista attributa non possunt dici differre in comparatione ad intellectum diuinum nisi, in quantum intelligit se in habitudine ad diuersos conceptus intellectus creati.

Improbatio secunda positionis.

Sed nec ista positio videtur mihi sufficiens, & hoc patet aliquo modo ex præmissis, quia hic non quærit de ratione quæ est conceptio intellectus, sed de habilitate quæ est ex parte rei intellectæ, secundùm quam ipsa res nata est iudicari esse alterius rationis, vnde talis vel talis; sicut illud quod est bonitas vnde tale, non habet quod sit sapientia. Ad hoc autem nihil facit quod res illa iudicetur sapientia & bonitas vno conceptu vel pluribus, quia circunscripto quocunque intellectu creato & diuersitate conceptuum qui in solo intellectu creato possunt pluralificari, adhuc intellectus diuinus iudicaret, id quod est bonitas non habet quod sit sapientia: vnde decepti sunt per æquiuocationem rationis secundùm quòd ratio potest accipi pro conceptione intellectus, vel pro eo quod respondet pro re intellecta, intellectui.

Tertia opinio & propria

Et ideo est tertia opinio quam credo esse vera, scilicet quòd ista distinctio non ab intra accipitur, sed ab extra, siue per comparationem ad extra, modo quo exponetur.

Ad cuius euidentiam, sciendum quod dupliciter potest intelligi istam differentiam accipi per comparationem ad extra: vno modo quòd ipsa comparatio vel habitudo ad extra sit de ratione attributorum differentium; vel secundùm causalitatem, sicut de ratione creatoris est habere habitudinem ad creaturam; vel secundùm similitudinem, sicut de ratione leonis prout de Deo dicitur, est habere similitudinem cum leone: & sic non dicuntur ista attributa bonus & sapiens, & consimilia distingui per comparationem ad extra. Quia sicut probat vna ratio superiùs facta, Deus non diceretur sapiens; nisi vel quia facit in nobis sapientiam; vel quia ad similitudinem sapientis se habet; & hoc est inconueniens. Alio modo potest hoc intelligi, scilicet quòd ista differentia accipiatur per comparationem ad extra, quia illud in quo attributa prædicta assimilantur analogicè eis quæ sunt ad extra, includitur in ratione attributorum: sicut in ratione iustitiæ quæ in Deo est, includitur quod essentia diuina ex hoc habet quod est iustitia, quia est rectitudo voluntatis in iis quæ sunt ad alterum; & in hoc conuenit analogicè iustitia diuina cum creata: & sic etiam potest dici de sapientia & de aliis. Et huiusmodi ratio patet ex dictis. Nam prout patet ex dictis, differentiam rationis prout se tenet ex parte rei intellectæ oportet reducere ad diuersitatem aliquam realem; vel quia illa quæ sic differunt, important habitudinem ad diuersas res; vel quia absolutè accepta, nata sunt esse diuersa re: ex quo sequitur quod vnum eorum vnde tale, non est necessariò aliud: sicut iustitia vnde iustitia, non habet necessariò quòd sit sapientia, licet hoc habeat vnde diuina essentia: non possunt autem prædicta reduci ad diuersas res in Deo, nec ad diuersas habitudines ad diuersas res quæ includantur in ratione eorum, sicut patet de iustitia & sapientia, vel saltem de iustitia & bonitate. Et ideo oportet quòd illa differentia reducatur ad diuersas res in creaturis cum quibus habent attributa similitudinem analogicam quantùm ad id quod includunt in sua ratione absoluta, exceptis illis quæ possunt reduci ad diuersitatem realem personarum, de quo patebit in solutione cuiusdam argumenti facti; ita quod ipsa differentia attributorum reducatur ad differentiam realem correspondentem in creaturis; non autem quòd ipsa attributa reducantur ad creaturas. Est autem sciendum quod non est idem aliquid includere in sua ratione similitudinem ad alterum, & includere illud in quo est similitudo ad alterum. Nam constat quòd homo includit in sua ratione illud in quo assimilatur equo vel asino similitudine quadam, in quantùm scilicet animal, non tamen includit in sua ratione similitudinem ad illa, quia homo non dicitur animal, quia se habeat sicut equus vel asinus, quia non diceretur tunc proprie animal. Sic etiam licet attributa diuina non includant in sua ratione similitudinem ad creaturam in-

cludunt tamen illud in quo est assimilatio. Et ideo non oportet quod dicantur de Deo metaphoricè, imò dicuntur de eo propriè. A

Ad primum pro prima positione. Ad primum dicendum, quòd minor est falsa, Et hoc magis infra patebit quando agetur de distinctione diuinarum emanationum. Vnde sicut ostenditur, Filius non habet modum intellectus plusquam Spiritus sanctus, nisi quia procedit nulla alia processione præsupposita: Spiritus sanctus dicitur procedere per modum voluntatis, quia procedit alia processione præsuppositа: In quarum tamen vtraque communicatur quidquid est absolutum, siue pertineat ad voluntatem, siue ad intellectum. Hæc autem & alia quæ sunt circa hoc declarabuntur infra.

Ad secundū. Ad aliud autem dicendum est, quod, sicut patet ex dictis, ista differentia accipitur per comparationem ad extra, non quia habitudo causalitatis extra includatur in ratione eorum. Et ideo attributa non dicuntur tantum de Deo virtualiter siue causaliter, sed etiam formaliter; nec etiam includitur relatio B similitudinis ad extra in ratione dictorum attributorum, sed benè includitur illud in quo est similitudo ad extra; nec hoc facit metaphoricam prædicationem sicut supra patuit.

Notandum etiam est quòd non dicuntur attributa accipi prout Deo conueniunt per comparationem ad extra, sed eorum differentia. Et ideo dato quòd illud quod Deo attribuitur per comparationem ad extra, metaphoricè esset dictum, non sequeretur attributa dici de Deo metaphoricè, ita quod Deus est iustus, Deus est bonus, est propriè dictum: sed Deus iustus differt à Deo bono, esset metaphoricè dictum; nec tamen oportet etiam quòd hoc propriè metaphoricè dicatur, sed sufficit quòd dicatur ei non conuenire ista differentia nisi secundum rationem intelligendi.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, ad minorem quod licet omnis creatura, & secundùm esse actuale, & secundum esse possibile sit posterior iis quæ sunt in Deo secundùm rem, prout secundùm rem accipiuntur; C nihil tamen prohibet creaturam esse priorem, vel saltè simul intelligi cum aliquibus quæ conueniunt Deo secundùm rationē intelligendi. Nunc autem ipsa attributa secundùm rem conueniunt Deo, & ideo circunscripta omni creatura conuenit Deo esse iustum, & bonum vel aliquid tale. Sed differentia istorum ab inuicem non conuenit Deo secundùm rem, sed secundùm rationem intelligendi. Et ideo non oportet quod ista differentia priùs sit in intellectu diuino quam cognitio creaturæ, vel quā creatura vt cognita.

Ad quartū. Ad quartum dicendum est, quòd Deus non habet quòd intelligat ea quæ in ipso sunt secundùm rem & prout sunt in eo secundùm rem ex hoc quòd intelligit creaturam, sed potius è conuerso. Nihil tamen prohibet quòd ea quæ sibi cōueniunt secundùm rationem intelligendi intelligat in se per hoc quod intelligit creaturam, ita quòd secundùm rectum modum intelligendi Deus habet cognoscere essentiam suam perfectè in se, & essentialiter suam perfectionem secundùm se. Et ex hoc sequitur vlterius cognitio creaturarum, & vlteriùs sequitur cognitio qua cognoscitur Deus vt habens differentiam rationis secundùm quòd iustus & secundùm quòd sapiens, & secundùm etiam quòd est idea huius vel illius: non quod creatura sit causa vel ratio alicuius cognitionis diuinæ, nisi fortè causa sine qua non, sicut dicitur quod futuritio creaturæ est causa sine qua non præscientiæ Dei vt præscientia est: sed cognitio Diuina de creatura est quasi causa & ratio secundùm modum intelligendi cognitionis prædictæ differentiæ.

Ad quintū dicendū, quòd dato quòd maior esset vera, scilicet quòd non plus differūt ratione paternitas & essentia quàm sapientia & essentia: adhuc potest dici quod licet non plus differāt, tamē differētia vnius potest reduci ad aliqua diuersa realia ad quæ nō potest reduci differētia alterius. Quia differentia paternitatis ad essentiam potest reduci ad aliquid in diuinis quod non est diuersū realiter ab essentia, sicut ad filiationem quæ est realiter diuersa à paternitate, à qua essentia non differt re: non sic est de sapientia & essentia, quia in diuinis nihil est cum quo sit idem realiter essentia, cum quo sapientia realiter non sit idem. *Ad quintū.*

Ad sextum dicendum quòd quo ad præsens videtur mihi idem de intelligente & intellecto & de paternitate & de essentia, vnde rationes eorum possunt reduci ad aliquam differentiam realem in diuinis, non sic est de omnibus aliis attributis, siue de rationibus aliorum attributorum. *Ad sextum.*

Ad septimum dicendum, quòd id quod est causa maioris distinctionis non oportet quòd sit causa minoris nisi maior includeret minorem. Non enim oportet quòd illud quod potest maius, possit quodcunque minus. Sic enim sequeretur quòd potens generare equum posset generare camem, quod falsum est. Nunc autem distinctio realis personarum non includit differentiam rationis omnium attributorum circumscripto quocunque alio existente vel intellecto. Vel potest dici quod licet personæ magis differant quam attributa, tamen attributa exigunt maiorem differentiam vel intra vel extra scilicet distinctionem realem in aliquibus absolutis, propter quod non oportet illud quod est causa distinctionis personarum, esse causam distinctionis attributorum. *Ad septimū*

Vna est enim Patris & Filij & Spiritus C sancti essentia, quam Græci homoucion vocant, in qua non est aliud, Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamuis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Distinctio secunda.

QVÆSTIO QVARTA

Vtrum in diuinis sit pluralitas personarum?

Ratio. ET arguitur quòd non, quia sicut se habet ratio ad differentiā rationis, ita res ad differentiam realem. Sed non potest esse quòd aliqua sint idem & diuersa ratione per id quod est vnum ratione: Ergo nec aliqua possunt esse idem realiter & distincta per illud quod est idem re. Sed essentia & relatio in diuinis sunt idem re: Ergo impossibile est, vt videtur, esse in diuinis plures personas quæ sunt vnum re per essentiam & plures re per relationem. D

In contrarium est fides.

Respondeo. Trinitatem personarum esse in diuinis cum vnitate simplicissima essentiæ, firmissimè tenendum est: Sed vtrum hoc habeat teneri solā fide an demonstrari possit, fortè propter diuersitatem opinionum posset esse dubium. Nam quidam dicunt hoc posse demonstrari, sed dialecticè. Sed *Prima opinio improbatio prima opinionis.*

istud est vanum, quia dicere quòd aliquid demonstratur dialecticè, idem est ac si ponatur quòd demonstratio, syllogismus sit dialecticus; hoc autem est idem ac si ponatur, idem esse homo & albus & niger; si syllogismus est totum in modo ad demonstrativum & dialecticum; vel ponere quod idem animal sit bos & homo, si ponitur syllogismus

Secunda opinio. esse genus. Et ideo alii contrarium ponunt quod Trinitas potest demonstrari ita benè sicut corpus

Improbatio Secundæ opinionis. generatum ex contrariis esse corruptibile. Hoc autem etiam est mirabile, quia ad credendum Trinitatem non esset necessaria fides, & possent ea quæ sunt fidei efficaciter infidelibus demonstrari:

Ratio pro secunda opinione. Debilitas etiam rationum quas inducunt manifestè ostendit ipsos nihil dicere. Dicunt enim quod quia omnis operatio necessaria terminatur ad aliquod operatum seu productum, ideo oportet duas operationes scilicet intelligere & velle terminari ad duo operata seu producta, scilicet ad Verbum & Spiritum sanctum. Et dicunt quod hæc ratio ita

Prima annulatio dictæ rationis. benè concludit sicut quæcunque demonstratio in naturalibus. Sed hoc est mirabile. Primò quia cum in diuinis intelligere & velle sit vna operatio secundùm rem & sint idem re, si secundum operationes deberent realiter plurificari operata vel

Obiectio. producta, tunc realiter non erit nisi vnum productum in diuins. Si dicatur quòd generatio & spiratio non sunt vnum re, & ideo &c. Nihil est, quia licet intelligere & velle esse in diuinis possit demonstrari, non tamen generationem & spi-

Responsio. rationem esse ibi potest demonstrari. Secundò quia vt infra ostendetur, intelligere & velle formaliter non significant aliquid producere, alioquin impossibile esset ea conuenire non producenti aliquid effectiuè. Et sic spiritus sanctus non intellexisset nec voluisset ab æterno. Nec valet quia non est ibi cum respectu, quia producere effectiuè non potest esse nisi cum respectu, sicut impossibile est spirare esse nisi cum respectu, ita esset & de intelligere, si

Tertia annulatio. verè diceret idem quod aliquid producere effectiuè. Tertiò quia secundùm August. Inter Trinitatem & eius imaginem in creatura existentem plus est de dissimilitudine quam de similitudine; vbi autem plus est de dissimilitudine quam de similitudine malè potest vnum demonstrari per aliud ex vi talis similitudinis: Ergo satis malè potest demonstrari Trinitas personarum ex imagine, per quam tamen omnes sancti maximè nituntur Tri-

Tertia opinio. nitatem inuestigare. Alii dicunt quòd Trinitas demonstrari non potest, sed benè potest ostendi illa quæ sequuntur ad ea quæ dicimus in diuinis & fide tenemus de Trinitate & aliis, non esse impossibilia, cum ea quæ sunt fidei constet esse vera, &

Prima improbatio. ex vero non possit sequi impossibile. Sed nec hoc

Tertia opinionis. aliquid valet, si intendunt quod possumus demonstratiuè probare quòd ea quæ sunt fidei sunt vera,

Secunda improbatio. vel saltem possibilia, cuius contrarium ostensum est supra. Secundò quia non videtur quòd sit alicui magis euidens illa quæ sequuntur ad ea quæ ponit fides non esse falsa vel impossibilia, quam ea quæ ponit fides esse vera; ad verum autem non potest sequi falsum vel impossibile: Sed ea quę sunt fidei esse vera non constat nobis demonstratiuè, sed sola fide tenemus pro certo ea esse vera & ea quæ ad ipsa sequuntur; licet persuasio aliqua probabilis possit ad ea adduci: Ergo &c. Et ideo non videtur quod de Trinitate personarum vel alio articulo fidei possit haberi demonstratio, sed sola certitudo adhæsionis fidei & aliqua persuasio: persuasio autem potest adduci ex parte intellectus & voluntatis

Opinio propria.

A quorum operationes perfectæ ponuntur in diuinis, & hoc sic: Deus intelligit se, & intelligendo se intelligit. Et alia: licet omninò idem sit ibi apprehendens & apprehensum, non est tamen minus verè apprehendens & apprehensum ibi quam vbi hæc sunt diuersa, sed potius verius: Et ideo quod hic communicatur vbi sunt diuersa, communicatur etiam vbi sunt idem nisi repugnet maiestati: sed vbi hæc sunt diuersa, patet quod apprehensum gignit ex se similitudinem in apprehendente, & apprehendens gignit ex se amorem in apprehenso, quasi apprehensum det apprehendenti suam speciem, & apprehendens quasi inuicem deprehendens dat apprehenso amorem. Ergo & in Deo vbi hæc sunt idem ab ipso in quantum apprehensus procedit genita similitudo, & ab ipso in quantum

B apprehendens est principium amoris procedentis, & in quantum apprehensus est principium prolis. Et sic sunt tres personæ distinctæ penes vnicum actum specie & numero. Vel breuiùs sic, quia operationes intellectus & voluntatis in diuinis ponuntur perfectæ, operationes autem eorum non sunt perfectæ nisi eminentur ad aliquid productum intra quod ex parte intellectus est verbum; ex parte autem voluntatis est amor spiritus: hæc autem persuasio est, non demonstratio. Quidam autem impugnant istam persuasionem, quia non est motus voluntatis ad intra, nam bonum & malum sunt in rebus; verum & falsum in intellectu. Sed hoc nihil est, quia sicut res est in intellectu per suam similitudinem, & in voluntate per amorem, & sicut amare terminatur ad rem extra sicut ad obiectum amatum, ita etiam intelligere ad rem intellectam. Nam primum obiectum intellectus non est verum, sed ens, quod quandoque est intra

C quando intelligit se vel habitus suos; quandoque extra, quando intelligit res ab eo diuersas. Et similiter etiam est de voluntate, quia quandoque vult illud quod est in ea realitet, vt quando vult se; quandoque verò id quod est extra, vt quando vult balneum vel aliquid tale. Quomodo autem stet cum hoc quod intelligere est motus ad animam, velle motus ab anima ad res, aliàs declarabitur. Quomodo autem possint esse plures personæ realiter differentes in vnitate realis essentiæ. Dicunt quidam quòd propter hoc est quod in Deo idem est essentia & esse, nec potest communicari eadem essentia quin communicetur secundùm idem esse numero: non sic est in creaturis, de quo breuiter transeo; tum quia non est multum certum quòd in creaturis differunt re, esse & essentia; tum quia si ita esset non videtur quòd essentia magis haberet plurificari per esse quam è conuerso, imò magis videtur è conuerso quod esse non plurificetur nisi per plurificationem illius in quo recipitur; tum quia dato quòd essentia plurificaretur in creaturis per esse, & quòd suppositum includit vltra essentiam ipsum esse, & quòd propter diuersa esse in creaturis sint diuersæ essentiæ in diuersis suppositis, remanet adhuc eadem difficultas quomodo in eodem esse numero sint plura supposita realiter differentia. Et ideo omissis de his diuersis dictis, credo quod recurrendum est ad infinitatem diuinæ perfectionis, quò scilicet infinitas perfectionis diuinæ sicut est ratio quòd eadem essentia numero est voluntas & intellectus & iustitia & sapientia, quæ in creaturis non possunt esse vna essentia simpliciter propter earum limitationem; ita eadem infinitas est ratio quare eadem essentia & idem esse absolutum sint plures oppositæ relatio-

Friuola impugnatio Responsio.

Quomodo in diuinis possint tres personæ realiter distinguiD.

nes, & per conſequens oppoſitæ res relatiuæ; & quia quælibet res in diuinis eſt res ſubſiſtens, ideo oportet quòd ſint tria ſubſiſtentia re relatiuâ diuerſa, ſiue diſtincta. Et ſi arguas quod ſicut eſſentia diuina eſt infinita, ita & relatio: & per conſequens ſicut eſſentia Dei propter infinitatem ſuam eſt tres relationes, ita quælibet relatio erit omnes. Dicendum eſt quòd non oportet ad hoc quòd quælibet relatio ſit infinita quantùm ad id quod realiter eſt, ſit omnes tres relationes; ſed ſufficit quòd ſit realiter id quod eſt illæ tres relationes: & ſic eſt, nam quælibet eſt eſſentia diuina realiter, qua eſſentia eſt omnes relationes. Cauſa autem quare vna relationum non recipit immediatè prædicationem alterius, eſt oppoſitio quæ non permittit vnum prædicari de alio: eſſentia autem nulli eorum opponitur, & ideo de qualibet prædicatur immediatè, ita quòd eſſentia eſt paternitas; paternitas autem non eſt filiatio: tamen paternitas eſt id abſolutum quod eſt filiatio.

Obiectio.

Reſponſio.

Ad rationẽ Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd per id quod eſt vnum ratione vno modo, eſt differens ratione alio modo: poſſunt enim aliqua eſſe eadem ratione & differre ratione: ſicut homo & equus per animas ſuas in quantùm vterque conuenit in ratione animæ ſenſitiuæ, tales ſunt aliquo modo vnum ratione, ſcilicet ratione communi animalis, ſed per eaſdem animas differunt ratione ſecũdùm ſuas rationes ſpeciales: ita quòd id in quo differunt ratione, eſt aliquo modo vnum ratione. Ita etiam eſſentia & relatio inter ſe ad inuicem ſunt vnum, non tamen in ordine ad tertium ſic ſunt reconuertibiliter, quod cum quocunque vnum eorum habeat identitatem realem & reliquum, quia eſſentia habet identitatem realem ſecundùm rationem ſuam cum filiatione & paternitate, non ſic paternitas cum filiatione.

Apoſtolus namque ait quòd inuiſibilia Dei à Creatura mundi, per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciũtur, ſempiterna quo que virtus eius & diuinitas, &c.

Diſtinctio tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtram de Deo poſſimus ſcire quid eſt?

Prima ratio. ET arguitur quòd non, quia aut hoc eſſet quid rei aut quid nominis; non quid rei, quia tunc videremus nudè quidditatem diuinam, quod eſt falſum (durante ſtatu viæ & ſecundùm curſum communem.) Nec etiam quid nominis, quia quantùm ad nomina ſignificantia rem veram idem eſt quid nominis, & quid rei. Sed quid rei non poteſt ſciri de Deo vt oſtenſum eſt: Ergo, &c. Quòd autem quantùm ad nomina quæ ſignificant rem veram idem ſit quid rei & quid nominis, videtur, quia quid nominis nihil aliud eſt quam ſignificatum nominis quantùm ad nomina ſignificantia res veras: Sed ſignificatum nominis eſt vera res. Ergo & quid nominis in talibus dicit rem veram, & per conſequens eſt quid reale & quid rei. Præterea ſi Deus cognoſcitur à nobis in ſtatu viæ, aut hoc in ſe, aut in habitudine ad alia: non in ſe, quia eius eſſentia nuda videtur: nec in habitudine ad alia, quia prior eſt cognitio rei in ſe quam in habitudine ad alia: ſicut prior eſt cognitio abſoluti quam relati; ergo nullo modo.

Secunda ratio.

Reſpondeo. Hîc primò videndum eſt, quomodo cognoſcimus Deum. Secundò, quid de Deo cognoſcimus. Tertiò, patebit id quod quæritur.

Quantum ad primum, ſciendum quòd quædam ſunt quæ ſtatim in ſeipſis occurrunt intellectui noſtro, ſicut ſunt illa quæ ſe ſtatim offerunt ſenſui, ſicut corpus vel motus, vel aliquid tale, & hoc quantum ad incomplexa; vel corpus eſſe, vel motum eſſe, vel aliquid tale, quantum ad complexa. Quædam autem ſunt quæ non ſtatim ſe offerunt intellectui noſtro, ſed ex aliquibus priùs notis deuenimus in cognitionem eorum, & talia ſunt quæ non ſtatim ſe offerunt ſenſui, tamen habent habitudinem ad ea quæ ſenſui ſe offerunt; vel ſecundùm cauſalitatem, ſicut ex motu venitur in cognitionem motoris; vel ſecundùm priuationem, ſicut ex corporali venitur in cognitionem incorporei, vel aliquo tali modo. Nunc autem ita eſt quod Deum non poſſumus cognoſcere primo modo, cum non ſit res ſenſibilis: vnde oportet quod cognoſcamus eum 2. modo, ſcilicet ſecundùm habitudinem aliquam ad aliquid priùs notum, puta ſecundùm habitudinem alicuius cauſalitatis, vel euidentiæ, vel ſuperioritatis. Sed circa præmiſſum modum cognoſcendi eſt duplex difficultas.

Prima dubitatio

prima Reſponſio ad prima dubitationem.

Prima tacta fuit in opponendo, videlicet quod priùs eſt cognoſcere aliquid in ſe quam in habitudine ad alterum: & ideo non videtur quòd poſſit cognoſci Deus in habitudine ad alia, ſi non poſſit cognoſci in ſe. Et ad hoc poſſet dici quòd ly priùs poteſt referri ad rem intellectam, vt ſi ſenſus quòd intellectus quilibet intelligit quòd res priùs in ſe ſit aliquid ordine naturæ, quam habeat habitudinem ad alterum: & ſic verum eſt quod priùs eſt intelligere rem in ſe, referendo ly prius ad ipſam rem, quam in habitudine ad alterum. Alio modo poteſt referri ly prius ad actum intelligendi, vt ſit ſenſus quòd cognitio entitatis rei ſecundùm quam eſt aliquid abſolutè in ſe, eſt prior quam cognitio qua cognoſcitur in habitudine ad aliud: & ſic fortè non oportet quòd aliquid priùs cognoſcatur ſecundùm id quod eſt in ſe quam in habitudine ad aliud, niſi fortè quantum ad aliquid ſibi & aliis commune, quia ſcilicet prius eſt noſſe hoc terminos ſcilicet ens & aliquid; & conſimilia, quam cognoſcere quamcunque rem in habitudine ad aliam, ſicut ſecundum ordinem rei prius intelligo aliquid eſſe cauſam quam aliquid eſſe effectum, quia ſcio quòd in ordine naturæ prior eſt cauſa quam effectus, licet ordine cognoſcendi prior ſit quoad nos effectus quam cauſa: vel poteſt dici quod talia quæ non ſtatim ſe offerunt intellectui noſtro, licet cognoſcamus in alio cognito, dicuntur cognoſci in habitudine ad alterum; non ex parte rei intellectæ, quaſi prima cognitio qua cognoſcuntur ſit cognoſcere ea habere habitudinem ad aliud, ſed ea parte medii cognoſcendi, vt ſit ſenſus quod non cognoſcuntur aliqua cognitione vel prima vel ſecunda, niſi prout relucent in aliquo præcognito ad quod habent habitudinem; quam tamen habitudinem non oportet prius cognoſcere quam illud quod habet habitudinem, quantum ſaltem ad cognitionem confuſam. Vel poſſet dici quòd cognitio abſoluti prior eſt cognitione relatiui, vel in eodem vel in diuerſis: non tamen oportet ſemper quòd in eodem: vnde licet illa quæ primò intelligũtur, priùs oporteat intelligere abſolutè in ſe quam in habitudine ad alterum, tamen non oportet quòd illa quæ in-

Secunda Reſponſio.

telliguntur per ista, prius intelligantur in se absolutè quam in habitudine ad alterum.

Secunda dubitatio. Secunda difficultas est, quia intelligere aliquid in habitudine ad alterum pertinet ad cognitionem complexorum: cognoscere autem aliquid in se & absolutè pertinet ad cognitionem simplicium: Sed cognoscere aliquid cognitione simplici prius est quam cognoscere cognitione complexa: Ergo &c. Quòd autem cognoscere aliquid in habitudine ad alterum pertineat ad cognitionem complexam, Patet sic, Quia cognoscere aliquid in habitudine al alterum est cognoscere ipsum esse aliquid illius secundum aliquam habitudinem, puta quia cognoscit quia est causa eius effectiua, vel finalis, vel aliquid tale. Sed hæc est cognitio complexa. Ergo &c. Item cognoscere aliquid per aliud est cognitio discursiua: Sed cognitio discursiua est complexa, cum sit quidam processus syllogisticus. Ergo &c. Ad hoc potest dici quod dupliciter potest aliquid cognosci in habitudine ad alterum, vno modo enunciatiuè, sicut quando formamus hanc propositionem, Deus est motor orbis; siue conceptum ei correspondentem, & sic cognoscere aliquid in habitudine ad alterum est cognitio complexa: nec oportet quòd omne quod qualitercunque cognoscetur in habitudine ad alterum, sic cognoscatur. Alio modo potest aliquid cognosci in ordine ad alterum non ennunciatiuè, quia scilicet illud quod habet habitudinem ad alterum non enunciatur de alio; vt quando dico curuitatem nasi vel mororem cœli: & talis non oportet quod sit cognitio complexa saltem complexione enunciatiua, licet fortè sit ibi aliqualis complexio respondens orationi imperfectæ, qualis est in omni definitione & descriptione. Nam omnis definitio habet partes vt habetur septimo metaphysicæ: vel potest dici quod talia prius cognoscuntur in generali simplici cognitione, sicut hoc quod dico motor vel curuitas vel aliquid tale. Sed in speciali non intelliguntur nisi cum aliqua complexione, saltem cum tali qualem requirit definitio vel descriptio.

Prima Responsio ad Secundã dubitationẽ.

7. com 33. Secunda Responsio.

Quid de Deo possumus scire. Quantum ad secundum scilicet quid de Deo cognoscimus. Sciendum est quod dupliciter Deũ cognoscimus scilicet per inuestigationem naturalem & per fidem: ea verò quæ cognoscimus per inuestigationem naturalem possunt reduci ad tria; quia quædam sunt perfectiones positiuę absolutæ: & hoc dupliciter, quia quædam se habent per modum substantiæ, sicut quando dicimus quòd Deus est substantia vel spiritus: quædam quasi per modum perfectionis accidentalis & quasi superadditæ secundum modum nostrum intelligendi, vt quando dicimus quòd est iustus, sapiens, bonus & consimilia; quædam autem sunt quæ sunt habitudines vel habitudinem importantes, vt creator, Dominus, & consimilia: quædam autem sunt remotiones quarumdam imperfectionum repertarũ in creatura, sicut quando dicitur quod est immensus, æternus, & consimilia. Et vlterius est sciendum quòd nullam proprietatem absolutam Dei quæ sit eius propria quantum ad id quod absolutè dicit, nouimus via rationis naturalis, licet sit ei propria quantum ad modum habendi, sicut esse substantiam, spiritum, iustum, sapientem, vel aliquid tale non est proprium Deo sicut proprium est homini esse risibilem, vel equo hinnibilem: sed quantum ad modum habendi nouimus ea esse propria Dei, sicut esse summè vel supereminenter bonum & iustum & consimilia. Alia autem nobis nota quæ important vel habitudinem, vt creator, omnipotens, quantum ad aliqua sunt ei propria, sicut patet in exemplis datis scilicet de omnipotente & creatore; quædam autem communia, sicut potens, agens, causa & consimilia: ea autem quæ dicunt remotionem imperfectionum, quædam dicunt remotionem imperfectionis generaliter inuentæ in omni creatura, sicut immensum, æternum & immortale, prout immortale importat qualitercunque immutabile & inuariabile, & ista sunt propria Dei: quædam dicunt autem remotionem imperfectionis conuenientis determinatis creaturis, sicut incorporeum vel aliquid tale, & istud non est proprium eius: Sic ergo in absolutis perfectionibus via naturæ nihil est nobis notum quod sit ei proprium nisi quantum ad modum habendi: in aliis autem nouimus aliqua quæ ipsi soli sunt propria. Cuius ratio est, quia cum Deum non nisi ex creaturis cognoscamus, nihil possumus ei attribuere nisi ea quæ possunt innotescere ex creaturis. Et ideo non attribuimus ei aliquam perfectionem absolutam; quod autem in creatura reperitur non potest esse proprium Dei nisi quantum ad modum habendi: Et ideo non possumus viâ naturæ scire de Deo aliquam proprietatem absolutam, vel etiam relatam relatione quæ est ad intra nisi quantum ad modum habẽdi. Scimus enim quòd sibi soli conuenit esse summè bonum: Ea autem quæ important habitudinem ad creaturas, licet cognoscantur ex creaturis, non tamen cognoscimus ea esse in Deo tantum, quia videmus ea in creaturis, imò ex conditione creaturæ videmus ea conuenire Deo in quantum superat omnem creaturam: Sicut creare, saltem prout importat nihil præsupponere ex parte agentis & omnipotentis, & consimilia. Remotionem etiam imperfectionum conuenire Deo licet cognoscamus ex creaturis, non tamen eam cognoscimus esse in Deo, quia videamus eam in creaturis: imò ex hoc quòd aliquam imperfectionem videmus consequi omne creatum: vnde tale concludimus quòd est dare aliquid à quo oportet remouere talem imperfectionem quod sit aliud ab omni creatura, & ideo concludimus hoc soli sibi conuenire: & idem posset concludi de modo habendi illa quæ perfectionem important absolutam, vnde ea quæ soli Deo conueniunt & quantùm ad perfectionem habitam simul & modum habendi, ita quòd nullam habitudinem importet ad creaturam quæ sit relatio ad intra siue aliquid aliud via naturalis rationis, impossibile est scire: & hæc quantùm ad præsens de secundo sufficiat.

Quid rei & quid nominis dicuntur multis modis. Quantùm ad tertium, sciendum quòd sicut communiter ponitur duplex est quid, scilicet quid nominis & quid rei; ista distinctio potest accipi vel quoad nos, vel ex parte rei cuius assignatur ipsum quid nominis vel quid rei: Ex parte autem rei potest accipi ista distinctio tripliciter: vno modo quod quid rei dicatur quando res per sua principia essentialia definitur. Sed dicatur quid nominis descriptio quæ est per accidentalia, quia & si vtens tali descriptione intendit loqui de essentia rei quæ subest accidentibus per quæ describitur tamen quia illa per quæ eam describit non dicunt principia essentiæ siue quidditatis rei, non dicitur esse quid rei, licet quid reale dicat. Secundò potest intelligi ista distinctio vt dicatur quid nominis id per quod habetur de re cognitio confusa; sed quid rei dicatur illud per quod habetur de re cognitio specialis cognoscendo suam naturam speci-

ficam & in ſpeciali. Tertio modo poteſt intelligi illa diſtinctio, ſic, quia quid nominis dicantur illa habere quæ non dicunt aliquam rem ſicut figmenta, priuationes & conſimilia: Quid verò rei dicantur habere illa quæ dicunt veras res & in rerum natura exiſtentes: ſiue cognoſcantur à poſteriori per accidentalia, ſiue à priori & per eſſentialia: & iſtud videtur mihi magis propriè dictum. quia quid nominis videtur diſtingui contra quid reale exiſtens extra animam.

Quoad nos autem habet locum illa diſtinctio dupliciter, reſpectu illorum quæ veram rem dicunt in rerum natura exiſtentem, ita quò dicatur quid nominis quoad nos quando ſignificationem nominis nouimus: ſed vtrum ſibi reſpondeat aliqua res in rerum natura ignoramus. Sicut ſi aliquis dicat alicui quòd per hoc nomen Deus ſignificatur aliquid quo maius nequit intelligi quantũ eſt ex parte rei, illud quod quo maius nequit intelligi quid reale eſt; ſed quantum ad iſtum cui non eſt demonſtratum talem rem eſſe in rerum natura, eſſet quid nominis tantum, quia ſciret ſignificari hoc tali nomine, ſed neſciret vtrum hoc ſignificatum eſſet res aliqua: ſed quantum ad illum cui eſſet demonſtratum hoc ſignificatum eſſe in rerum natura, eſſet quid rei: & ſic etiam videtur mihi quòd rationabiliter diſtinguatur quid rei & quid nominis, quia habito quid nominis inquiritur vtrum ſit aliquid in rerum natura vel non, quod non eſſet niſi quid nominis eſſet indifferens ad vtrumque; non poteſt autem eſſe indifferens ad vtrumque ex parte rei accipiendo idem quid nominis: Et ideo oportet quòd accipiatur iſta in differentia quoad nos. Quando ergo quæritur vtrum ſciamus de Deo quid eſt; ſi quæratur de quid nominis non eſt dubium; ſiue quid nominis accipiatur pro notitia entitatis rei in generali etiam quantum ad eſſentialia, quia ſcimus quod eſt quædam ſubſtantia: ſiue accipiatur prodeſcriptione quæ ſit quaſi per accidentalia, vt quaſi accidentia accipiamus eius habitudines ad creaturam, quia ſcilicet ſcimus ipſum eſſe primam cauſam omnium vel aliquid tale; ſiue quid nominis accipiatur pro ſignificatione nominis: quia ſcilicet ſcimus quæ eſt ſignificatio huius nominis, alioquin loqui non poſſemus de Deo niſi ſicut aues loquuntur ſine ſignificatione & conceptu. Sed ſi quæratur de quid rei in generali ſcimus de Deo, nam eius quidditatem eſſe ſubſtantiam & ſpiritum ſcimus, & eſſe etiam ſapientiam & iuſtitiam quæ licet in aliis ſint accidentia, in ipſo tamen ſcimus ea eſſe eius ſubſtantiam. Via autem fidei magis in ſpeciali nouimus naturam eius in quantum credimus Deum trinum eſſe in perſonis & vnum in eſſentia, ſed de hoc ipſo habemus confuſam cognitionem, non confuſione quæ eſt ex parte rei intellectæ, ſed quandam indifferentiam prædicationis; quia eſſe trinum & vnum de ſolo Deo prædicatur & de nullo alio. Sed illa confuſio eſt ex parte noſtra, quia hoc ipſum quod eſt Deum eſſe trinum & vnum non euidenter cogi noſcimus, ſed obſcurè, & prout relucet in aliqua ſimilitudine creaturarum & valdè defectiua: vnde & conceptum de Trinitate formamus ſecundum quandam ſimilitudinem rerum nobis notarum. Sic ergo patet quod aliquo modo ſcimus de Deo non ſolum quid nominis, ſed etiam quid rei. Nec hoc eſt contra magiſtros & doctores qui de Deo ponunt quod neſcimus quid rei, quia intelligunt de expreſſa cognitione quidditatis diuinæ & ſpeciali.

Ad rationem patet ex dictis. Nam prima ratio non probat niſi quod illud quid nominis quod ſcimus de Deo, ſit ex parte rei quid rei ſiue reale; non autem quod neceſſariò ex parte noſtra, ſit quid rei, ita ſcilicet quòd ſcita ſignificatione nominis in generali ſine aliqua deductione, ſciamus ei reſpondere aliquam rem extra animam. Et ſi dicatur contra præmiſſa quòd cum ſignificatum termini ſit res ſignificata per terminum, non videtur quòd aliquis poſſit ſcire ſignificatum nominis alicuius quin ſciat rem ſignificatam per terminum. Ad hoc poteſt dici quod nullus poteſt ſcire ſignificatum nominis niſi ſciat rem ſignificatam per nomen ſecundùm eſſe quod habet in anima obiectiuè, quia ſcilicet quid hoc eſt dictu prima cauſa omnium, & qualem habitudinem ad entia haberet ſi aliquid eſſet talè in rerum natura, non tamen oportet quòd ſciat illud ſecundùm eſſe quod habet in re extra, & præcipuè in ſpeciali & ſimpliciter; licet in potentia quadam & ſub conditione poſſet ſcire, ſcilicet quòd ſi aliquid tale eſt, oportet quòd ſit talis conditionis. Sed contra hoc adhuc poteſt obiici, quòd cum eſſe in anima obiectiuè nihil aliud ſit quam eſſe obiectum cognitionis, adhuc manet dubium quomodo illud quod eſt res extra animam exiſtens, poſſit eſſe obiectum cognitionis: & eius eſſe prout eſt ſubiectiuè extra animam ignoretur. Etiam & ad hoc poteſt dici, quòd hoc non poteſt eſſe de iis quæ primò veniunt in cognitionem noſtram quæ nullo alio præcognito intelliguntur, ſed de illis quæ cognoſcuntur in habitudine ad aliqua alia præcognita; benè poteſt eſſe quod aliqua cognitio habeatur de iis antequam ſciatur habere eſſe extra. Cuius ratio eſt quia intellectus poteſt formare aliquem conceptum de cognitione aliquorum quorum vtrumque vidit, ſed eorum coniunctionem non vidit, ſicut intellectus vidit aliquod primum in aliquo ordine vnde ſcit in vniuerſali quid eſt primitas; vidit etiam aliquam cauſam, ſed non vidit aliquam rem in qua cõiungeretur primitas ſimpliciter cum cauſa, & ideo poteſt ſibi formare conceptum de prima cauſa propter primitatem & cauſalitatem priùs diuiſim notas, & ignorare vtrum ſit aliquid cui conueniat hoc coniunctum quod eſt prima cauſa. Ad ſecundam rationem patet ex dictis in quæſtione.

Ad prima rationem

Inſtantia.

Reſponſio. ad dictam Inſtantiam.

Obiectio.

Reſponſio.

Ad ſecundã rationem.

Diſtinctio tertia.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum Deum eſſe ſit per ſe notum.

ET arguitur quod ſic, quia illud quod non poteſt cogitari non eſſe eſt per ſe notum eſſe. Sed Deus eſt huiuſmodi: Ergo &c. Probatio minoris quia impoſſibile eſt cogitare aliquid non cogitando illud quod eſt de ratione ſua, ſed de ratione Dei eſt eſſe, cum ſuum eſſe ſit ſua quidditas; Ergo &c.

Contra per ſe notum non poteſt negari mente. Sed Deus poteſt negari mente iuxta illud ſpal. dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus: Ergo &c.

Pſalmo 13. & 52.

Reſpondeo, de iſta quæſtione eſt duplex opinio. Prima eſt quod Deum eſſe ſit per ſe notum non ſolum exſe & ex parte rei, ſed etiam quoad nos: & hoc oſtendunt quadrupliciter. Primò oſtendendo quod ea quæ dicuntur de propoſitione per ſe nota conueniunt iſti propoſitioni, quia propoſitioni per ſe notæ conueniunt tria. Primum eſt quòd præ-

Prima opinio.

Prima ratio pro prima opinione.

dicatum includatur in ratione ſubiecti. Secundum eſt quod directè negari non poteſt. Tertium eſt quòd quilibet probat eam auditam. Sed hæc conueniunt iſti propoſitioni, Deus eſt, nam conſtat quod prædicatum eſt de ratione ſubiecti, quia eſſe Dei eſt eius quidditas! nullus etiam poteſt eam mente negare directè, etſi poſſit indirectè eam negare: eò quòd neſcit quid eſt quod per nomen dicitur: vnde Anſelmus proſol. 4. dicit quod hoc verba ſcilicet, Deus non eſt, dicere poteſt aliquis in corde, aut ſine vlla ſignificatione; aut cum aliqua extranea ſignificatione: Ex quo patet quòd hæc propoſitio, Deus eſt, in propria ſignificatione accepta negari non poteſt. Quilibet etiam hanc propoſitionem auditam probat, dummodo ſciat quid eſt quod dicitur per nomen; ſine ſignificatione autem nominis nulla propoſitio probatur cum auditur: Ergo &c. Secundò hoc probant ex habitudine eſſentiæ & eſſe in Deo: id quod non potèſt cogitari non eſſe eſt per ſe notum eſſe: Sed Deus eſt huiuſmodi: Ergo &c. Maior patet: Minor probatur: quia nulla res poteſt intelligi non intellecto eo quod includitur in ſua quidditate ſed eſſe includitur in quidditate Dei: Ergo Deus non poteſt intelligi nec cogitari non eſſe. Si dicas quòd imò quoad nos, quia nobis non eſt notum quòd eſſe ſit de quidditate Dei: dicunt quòd falſum eſt, quia in via eſt nobis notum quod eſſe eſt indifferens ab eſſentia in Deo, & quòd eſſe eſt idem quod ſua quidditas. Tertiò hoc probant ex ſimili, quia ſicut de Deo ignoramus quid rei ſcientes quid nominis, ita etiam de ſubſtantiis incorporeis ignoramus quid rei, quia non vidimus eſſentias earum, ſcientes quid nominis: ſed ſapientibus eſt per ſe notum incorporalia non eſſe in loco, Ergo à ſimili ſapientibus qui ſciunt quid nominis de Deo, Deum eſſe eſt per ſe notum. Quartò hoc idem probant ſic: illud eſſe eſt per ſe notum quod tale eſt quod eo maius excogitari non poteſt; Et hoc eſt manifeſtum, quia omni eo quo aliquid maius excogitari non poteſt, non poteſt non eſſe: Sed Deus eſt huiuſmodi, quia hoc eſt ſignificatum huius nominis, Deus: Ergo &c. Et quando arguitur contra eos quod iſta propoſitio mente poteſt negari à nobis, ergo non eſt per ſe nota quoad nos. Dicunt quod non poteſt negari mente ab eo qui ſcit quid eſt quod dicitur per nomen: & ideo quia non omnes ſciunt quid eſt quod dicitur per hoc nomen, Deus, ideo Deum eſſe non eſt per ſe notum omnibus, ſed ſapientibus qui ſciunt quid eſt quod dicitur per nomen: quando etiam dicitur quod ſi Deum eſſe, eſſet per ſe notum, non poſſet demonſtrari, quod tamen ſecundùm Auicen: In Meraphyſica ſua. Dicunt quod demonſtrare Deum eſſe non eſt demonſtrare diuinum eſſe de Deo, ſed eſt declarare quid eſt quod importatur per hoc nomen, Deus: quo declarato quid videlicet per hoc nomen, Deus, importatur illud quod eſt vniuerſaliter perfectum, quod eſt omninò immobile, illud quo maius cogitari non poteſt & conſimilia, ſtatim conſentit intellectus Deum eſſe: Quod autem diuinum eſſe non poſſit demonſtrari de Deo, probant, quia tunc idem demonſtraretur de eodem, & demonſtratio eſſet ſubſtantiæ, cum eſſe Dei ſit eius ſubſtantia. Hæc autem ſunt inconuenientia: Ergo &c.

Secunda ratio. *Tertia ratio.* *Quarta ratio.* *Improbatio Prime opinantis.*

Iſta opinio non videtur bona: & primò intendo arguere contra rationes poſitionem confirmantes, & hoc faciendo ſimul oſtendetur poſitionem

Annellatio Prime ra-

A non poſſe ſtare: Secundò intendo arguere contra reſponſiones datas ad ea quæ contra dictam poſitionem inducuntur. Quod ergo primò dicitur quòd tria ſunt quæ dicuntur de propoſitione per ſe nota: Ergo &c. quæro vtrum primum ſcilicet prædicatum eſſe de ratione ſubiecti ſufficit ad oſtendendum propoſitionem eſſe per ſe notam, aut non? Si ſic: contra primò, quia ſi hoc ſufficit, ſuperflum fuit addere alia duo ſcilicet non poſſe negari & auditam ſtatim probari, ad probandum iſtam propoſitionem eſſe per ſe notam. Secundò, quia ſequeretur quod non differret eſſe notum per ſe quantum in ſe eſt & ex parte rei, & aliquid eſſe notum quoad nos, quia omnis propoſitio in qua prædicatum eſt de ratione ſubiecti eſt per ſe nota quantum eſt de ſe & ex parte rei: ſi ergo prædicatum eſſe de ratione ſubiecti ſufficit ad hoc quod propoſitio ſit per ſe nota quoad nos, non oportet diſtinguere inter propoſitionem per ſe notam quoad nos, & ſecundum naturam, & ſecundum ſe. Tertiò quia ſicut eſſe eſt idem cum eſſentia in Deo: ita eſſentia & prouidentia & omnia alia quæ aliquid abſolutum dicunt de Deo: ſi ergo ex hoc habet illa propoſitio, Deus eſt, quod ſit per ſe nota: quia eſſe eſt idem cum eſſentia, eodem modo ſequitur quòd omnia quæ ſcimus de Deo ſint per ſe nota quod eſt valdè mirabile, cum multi intendentes Philoſophiæ nec ignorantes quid communiter per iſta nomina, Deus, prouidentia & conſimilia intelligitur, negauerunt Deum habere prouidentiam de rebus. Si dicant quod non eſt ſimile; quia talia differant ratione ab eſſentia Dei, non ſic eſſe: nihil eſt, quia ſi eſſe differt realiter ab eſſentia in creatura, neceſſe eſt ea differre ratione in Deo: ſi autem eſſe non differt ab eſſentia, ita erit per ſe notum de qualibet creatura ipſam eſſe ſicut de Deo ſolo, quod ipſi negant. Quartò, quia ſicut de ratione Dei & quidditate eſt eſſe, ita & de ratione cuiuslibet creaturæ eſt eſſentia exiſtens vel ſaltem poſſibilis: Sed de qualibet creatura quando proponitur primò quid eſt quod dicitur per nomen, non ſtatim eſt per ſe notum quòd ſit quædam eſſentia exiſtens vel nata eſſe in rerum natura, alioquin ſtatim quando proponitur alicui materia vel inchoatio formæ, vel intelligentia ſeparata, vel aliquid tale, ſtatim eſſet ei per ſe notum eſſe aliquam naturam talem quæ eſſet vel eſſe poſſet. Quod eſt manifeſtè falſum, cum multi magni de quibus non eſt veriſimile quòd ignorent ſignificata vocabulorum, contendant de talibus, quibuſdam ponentibus eas; quibuſdam negantibus. Si autem non ſufficit primum, ſcilicet prædicatum eſſe de ratione ſubiecti ad oſtendendum dictam propoſitionem eſſe per ſe notam, tunc prima ratio quæ huic ſoli, ſcilicet prædicatum eſſe de ratione ſubiecti, innititur, eſt inſufficiens. Quod autem vlteriùs addunt quòd iſtam propoſitionem, Deus eſt, ſcito quid eſt quod ſignificatur per nomen, nullus negat, & quilibet audiens probat. 1. Quæro vtrum per hoc quod additur, ſcito quid eſt quod dicitur per nomen, intelligant manifeſtam & perfectam notitiam habere de re quæ ſignificatur per hoc nomen, Deus; aut apprehendere illud quod prima fronte occurrit cuilibet de ſignificato huius nominis, Deus? Si primo modo, tunc non ſolùm Deum eſſe, ſed etiam omnia prædicata quæ dicuntur de Deo eſſent per ſe nota: imò etiam accipiendo ſic quid eſt quod dicitur per nomen de quolibet per ſe notum an eſſet aliqua natura vel non eſſet, quia

tionis pro prima opinione facta.

impossibile est scire perfectè rem aliquam & nescire an scit aliqua natura existens vel possibilis, an non; cum tamen multa proponantur de quibus dubitatur vtrum possint habere aliquam entitatem aut non. Si secundo modo, tunc falsum est, quod statim quilibet, scito quid est quod dicitur per nomen, quòd ista propositio non possit etiam negari mente, & quod statim quilibet probet eam auditam in videndo statim quod ita est: quia sciens quid est dictu prima causa, & quid est dictu id quo maius cogitari non potest, quæ sunt quid huius nominis, Deus, non statim videt quod aliqua res talis sit in rerum natura, non solùm vt existens in actu, sed etiam vt nata esse: Nam cum primam causam esse sit impedibile vel per processum in infinitum, vel per circulationem in causis & effectibus, ita quod sint sibi mutuò causæ, vel immediatè, vel per multa media. Quod autem non sit processus in infinitum in causis & præcipuè mobilibus, nec sit in eis circulatio per se loquendo, nec etiam per accidens quin oporteat deuenire in causam immobilem, latis diffusè probat Philosophus 7. & 8. Physicorum, quod non oportuisset facere, si scito quid est, Deus prima causa, esset per se notum, aliquid tale esse in rerum natura: nec potest dici quòd non facit ibi nisi declarare quid est quod dicitur per nomen, ita scilicet quòd nihil aliud faciat nisi ostendere quid est dictu aliquid esse primam causam, vel primum mouens; imò in processu suo supponit notum quid est dictu primum vel medium vel exttemum in mouendo sicut manifestè apparet. Secunda ratio patet ex dictis esse nulla; quia ex hoc procedit quod quia Deus est suum esse realiter & essentialiter, & per consequens esse suum est de ratione eius; non tamen ponit ipsum esse per se notum, quia non oportet vt ostensum est, loquendo de per se noto, quoad nos; licet ex hoc conueniat ei esse per se notum secundùm se & simpliciter. Quod autem additur quòd scilicet quoad nos est per se notũ, quia in statu viæ scimus quod esse est de ratione Dei: nihil est, quia vt infra patebit, differunt aliquid esse mihi per se notum, & me posse pertingere ad hoc quod sciam illud quantùm est de se esse simpliciter, & secundùm se per se notum. Tertia etiam ratio nulla est. Nam incorporalia non esse in loco: esse per se notum, dupliciter potest intelligi: vno modo quod per se notum sit aliquas substantias incorporales esse quæ non sint in loco; & sic falsum est quod incorporalia non esse in loco sit per se notum quoad nos: ita quod scita significatione nominis hoc sciatur scilicet tales substantias esse. Secundo modo potest hoc intelligi quod scilicet sit aliquid incorporale quod non sit in loco occupatiuè. Et hoc potest statim esse per se notum scito quid est quod dicitur per nomen, in quantum per se notum est vnam negationem & carentiam sequi alteram. Nam ex negatione scilicet quantitatis occupantis locum statim notum est quod ad carentiam quantitatis sequitur carentia occupandi locum: ratio autem procedebat secundum primum sensum, quod est falsum. Quarta ratio similem difficultatem patitur. Nam illa propositio illud esse est per se notum quo maius excogitari non potest, dupliciter potest intelligi: vno modo sic quod sit dare aliquid in rerum natura quo maius excogitari non potest cui conueniat necessariò esse: & sic est falsa, quia non est per se notum quòd sit dare aliquid in rerum natura quo maius excogitari non potest. Alio modo potest intelligi sub conditione vt sit sensus quòd si aliquid est dare cui conueniat quod eo maius excogitari non potest, quod illud necesse sit, quòd hoc, inquam, esse sit per se notum verum est; vnde si fieret talis syllogismus. illud cui conuenit quod eo maius excogitari non potest, necessario habet esse: Sed aliqua res est talis. Maior in sensu secundo prædicto esset per se not, sed minor non esset per se nota, imò indigeret probatione, & multò plus conclusio quæ ex ea sequeretur. Hæc autem conclusio, Deus est, est conclusio dicti syllogismi. Ex dictis patet quod responsio ad primum quod obiicitur contra eos vt ex dictis patet, nulla est: quia aliquis non potest negare istam, Deus est, cito quid est quod dicitur per nomen, vocando scire quid est quod dicitur per nomen, apprehendere id quod primò occurit intellectui de significatione huius nominis Deus. Quod autem dicit Anselmus quòd non potest mente negari Deum esse nisi cum significatione extranea: dicendum est, quòd hoc pro tanto dicitur quod significatum huius termini, Deus, non potest applicari ad aliquid de quo possit dici non esse, nisi sit extranea applicatio, quòd scilicet applicetur ad aliquid extraneum ab eo quod verè est Deus; non autem est intentio sua quin manente apud intellectum formali significato huius termini, Deus, quantùm ad id quod primò occurrit intellectui; sicut est scire quid est dictu prima causa, non possit etiam mente negare aliquis tale quid esse. Dicitur ergo extranea significatio applicationis, non ratione significati formaliter secundum se accepti. Quod autem dicitur vltra quod quando demonstratur Deum esse quòd ibi non demonstratur esse diuinum de Deo: sed declaratur quid est quod dicitur per nomen: hoc est mirabile. Ad cuius euidentiam sciendum quod dupliciter dicitur aliquid demonstrari: vno modo vt conclusio demonstrationis: & isto modo nec esse diuinum nec aliquid incomplexum, nec etiam complexum imperfectum in quo non enunciatur aliquid de aliquo, potest demonstrari. alio modo dicitur aliquid demonstrari sicut prædicatũ demonstratur esse de subiecto cõclusionis, sicut si diceretur quod de triangulo demonstratur habere tres angulos; & dicere quod isto modo non demonstretur de Deo suum esse in nulla demonstratione quia est, est dicere contradictoria, nam in omni demonstratione demonstratur aliquod prædicatum in conclusione de aliquo subiecto. Ergo si demonstretur Deum esse concludendo, ergo Deus est; ibi demonstratur esse Dei de Deo, sicut quando demonstratur Deum esse sapientem &c. quod esse conuenit Deo & non nisi esse diuinum. Ergo si verum est quòd demonstratur Deum esse sapientem, demonstratur sapientia Dei de Deo: semper enim est verum dicere quòd prædicatum conclusionis syllogismi demonstratiui, demonstratur de subiecto: vnde mirabile est de aliquo subiecto sic declarare quid est quod dicitur per nomen eiusdem de quo aliquid demõstratur, quia quid est nominis præsupponit omnis demonstratio secundùm Philosophum primo Posteriorum, nisi ipsi dent quoddam nouum genus demonstrationis quod Philosophus ignorauit.

Et ideò est alia opinio quam credo esse veram, scilicet quòd Deum esse secundum se & simpliciter est per se notum, sed quoad nos non est per se notum. Ad cuius euidentiam præmitto duas distinctiones. Prima est quod per se notum dici potest accipi: vno modo ex parte medii intelligendi, ita

1. com 3.

Secunda ratio nulla est

Tertia nihil concludit.

Quarta dissoluitur.

Opinio propria.

Distinctio de per se noto.

di : ita quòd ſit ſenſus , quòd ipſum per ſe immediatè moueat intellectum ad intelligendum vt immediata ratio intelligendi , & ſic hoc non quæritur hîc de per ſe noto. Alio modo dicitur per ſe notum ſecundùm ordinem acceptum ex parte intelligibiliũ, & illo modo dicitur per ſe notum quod nullo alio præintellecto intelligitur, ita quòd non deuenatur in cognitionem eius ex alio præcognito. Et hoc poteſt adhuc dupliciter intelligi : vno modo quòd dicatur per ſe notum, quia nullius cognitio præcedit complexi vel incomplexi. Et adhuc iſto modo non accipitur hic per ſe notum, quia agitur de propoſitione per ſe nota cuius cognitionem præcedit cognitio terminorum incomplexorum. Alio modo dicitur per ſe notum illud cuius cognitio non acquiritur ex aliquo præcognito ſui generis, ſicut propoſitio per ſe nota dicitur quæ abſque hoc quod per aliam prius notam probetur, eſt nota intellectui. Et iſto modo quæritur hic de per ſe noto. Secunda diſtinctio eſt quæ cõmuniter ponitur quòd aliquid eſt per ſe notum dupliciter, ſcilicet ſimpliciter & ſecundùm naturam rei ; & quoad nos. Simpliciter & ſecundùm naturam rei dicitur per ſe nota propoſitio, quando prædicatum eſt de ratione ſubiecti ſecundùm rei veritatem. Et dicitur per ſe nota ſimpliciter & ſecundùm naturam rei propter hoc quòd natura rei hoc habet quòd ille qui eam videret in ſe, ſtatim videret quod ſignificatur prædicatum conuenire ſubiecto. Vnde quòd hoc ſtatim non appareat non eſt ex defectu intellectus non potentis eam videre in ſe. Dicitur autem quoad nos eſſe per ſe nota aliqua propoſitio, quia ex parte noſtra qua res in ſe nota eſt, apparet nobis, ita quod ſtatim ſcito quid importatur per terminos, ſtatim abſque diſcurſu aſſentimus. Vlteriùs ſciendum eſt quòd differt propoſitionem aliquam eſſe per ſe notam, & ipſam eſſe per ſe nobis notam : & nos ſcire eam eſſe per ſe notam. Nam ex hoc habet propoſitio quòd ſit per ſe nota, quia ſubiectum ex ſe habet quòd conueniat ſibi prædicatum, ſiue cognoſcatur ab aliquo, ſiue non. Vnde propoſitionem eſſe per ſe notam importat tantùm habitudinem prædicati. Propoſitio autem dicitur per ſe nota nobis ex hoc quòd non indiget quòd per aliam vel per alias propoſitiones probetur ad hoc quòd aſſentiamus ei ; ita quòd immediatè abſolute abſque aliquo diſcurſu notis terminis appatet nobis ita eſſe : vnde propoſitionem eſſe per ſe notam importat habitudinem immediatam propoſitionis ad noſtram notitiam. Quòd autem ſciamus propoſitionem eſſe notam ſimpliciter, non importat immediatam habitudinem eius ad noſtram notitiam, quòd ſcilicet ſtatim immediatè à nobis apprehendatur ; ſed importat quòd habitudo eius ſit ad notitiam eius qui natus eſt videre illam rem in ſe quæ nobis eſt nota : licet ad hoc perueniamus per magnum diſcurſum : vnde ly per ſe poteſt accipi vt conditio cognoſcentis in habitudine ad cognitum. Et ſic dicitur quantùm ad nos propoſitio per ſe nota. Vel poteſt accipi pro obiecto cognito, & ſic non dicitur per ſe propoſitio nobis nota, ſed dicitur quòd eam ſcimus eſſe, ſed per diſcurſum quantùm eſt de ſe, eſt per ſe nota : vnde non eſt idem propoſitionem eſſe per ſe notam, & propoſitionem eſſe per ſe nobis notam, ſicut nec eſt idem nos ſcire Deum eſſe nudè viſum ab aliquo, & Deum eſſe à nobis nudè viſum. Si autẽ quæreretur vtrũ iſta propoſitio, Deus eſt, ſit per ſe nota, planè eſt quod ſic : quia ſubiectum habet ex ſe quòd ſibi conueniat prædicatum. Et etiam per ſe nota ſimpliciter, quia prædicatum eſt de ratione ſubiecti : vnde quantùm eſt ex natura rei per ſe nota eſt ab aliquo intellectu qui poteſt videre rem quæ Deus eſt per ſe vel in ſe. Si autem quæratur vtrum ſit per ſe nota nobis ; Patet ex dictis quod non. Alioquin ſcito quod eſt dictu hoc quod dico prima cauſa, ſtatim ſciret primam cauſam, vel eſſe Deum : nec ad hoc oporteret probare quod non eſt proceſſus in infinitum, nec circulatio in cauſis : quæ valdè diffuſè probat Philoſophus de cauſis mouentibus in ſeptimo & octauo, Phyſicorum. Si autem quæratur vtrum ſciamus iſtam propoſitionem eſſe per ſe notam ſimpliciter & quantùm eſt de ſe. Dicendum eſt quod ſic, licet per magnum diſcurſum, in quantùm per magnum diſcurſum peruenimus ad hoc quod ſciamus Deum eſſe omninò, ſimpliciter, abſque omni compoſitione, & nihil eſſe in eo differens ab eſſentia ſua. Et hoc non ſequitur quòd Deum eſſe, ſit nobis per ſe notum vt ſupra patuit. Rationes autem aduerſariorum patet ſupra quando improbatæ ſunt, nullas eſſe.

1 com. 3. & 1 com. 35.

Ad rationem factam principaliter, in oppoſitum etiam patet quòd Deus non poteſt cogitari non eſſe ab illo qui Deum & rationem huius termini nouit perfectè & in ſe : ſed ab illo qui non nouit Deum eſſe in ſe, nec eius rationem perfectè attingit, poteſt cogitare non eſſe : vnde ad illam propoſitionem qua dicitur, non poteſt res cogitari ſine illo quod eſt de ratione ſua, verum eſt quantùm ad illum qui perfectè nouit rationem rei & in ſe, & aliter non eſt neceſſe. Et ſi dicatur qnòd nouimus rationem huius termini, Deus, quod ſcilicet eſt quo maius cogitari non poteſt ; Dicendum eſt quòd licet ſciamus quid hoc eſt dictu aliquid eſſe quo maius cogitari non poteſt ea habitudine ad res nobis notas, non tamen ſcimus hoc eſſe rationem entis alicuius in rerum natura.

Ad rationẽ principalem.

Nunc reſtat oſtendere vtrum per ea quæ facta ſunt aliquod Trinitatis veſtigium, &c.

QVÆSTIO TERTIA.

DE veſtigio non videtur eſſe difficultas niſi quod quidam faciunt ibi brigam ſine ratione. Dicunt enim ibi quidam quòd aſſignationes Theologorum non debent reduci ad aſſignationem Philoſophorum, ſicut quidam faciunt, omnes aſſignationes reducentes ad hoc quod partes veſtigii dicantur principium, medium & finis. Sed iſtud parum valet, quia licet Theologi plus ſciant de diuinis quàm Philoſophi qui non nouerunt Trinitatem perſonarum cuius veſtigium quæritur, ſicut Theologi : vnde etiam nec ternarium quem ponebant, applicabant ad aliquam repræſentationem Trinitatis ; nihil tamen prohibet aliqua tria inuenta eſſe à Philoſophis quæ conuueniant cuique ternario ab aliis aſſignato & non è conuerſo ; propter quod poteſt fieri reductio ad ea ſicut ad tria communiora & priota ſecundùm rationem intelligendi : Et ſic eſt, quia principium, medium & finis, conuenit quibuſdam tribus aliis aſſignatis & non è conuerſo. Non enim omnis terminus qui poteſt aſſignari in creatura eſt ſubſtan-

tia, virtus & operatio, vel multa talia quæ ponunt quæ non sunt communia cuicunque ternario sicut principium, medium & finis. Vnde illa obiectio nulla est, quia dato quòd assignario Theologorum magis expressè duceret in cognitionem Trinitatis quam Philosophorum: non tamen oportet quod ternarius datus ab eis sit ita communis per prædicationem, sicut ternarius datus à Philosophis. Alii autem faciunt viam in aliis dicentes quòd aliqui volentes assignare partes vestigii incidunt in imaginem. Dicunt enim quidam assignantes partes vestigii in his scilicet, vnum, pulchrum & ordo, quòd vnum reputat patrem qui est principium non de principio, sicut vnum est principium numeri non habens principium ante se; pulchrum autem pertinet ad filium, quia pulchritudo importat quandam ad æquationem saltem in imagine quæ propriè est in filio: sed ordo pertinet ad Spiritum sanctum, quia ordo importat tendentiam ad bonum quod appropriatur ad Spiritum sanctum. Contra hoc obiiciunt alii, quia vestigium non ducit in cognitionem propriorum, licet ducat in cognitionem appropriatorum, quia ducere in cognitionem propriorum est proprium imaginis. Esse principium non appropriatum patris, sed proprium, & similiter ad æquatio quæ est inter imaginem & illud cuius est, est propria filio ex modo suæ proprietatis: Ergo ista assignatio incidit in imaginem. Sed hoc nihil est, quia vestigium & imago non differunt in hoc quia vnum respiciat appropriata & aliud propria, quia vestigium vel imago dicitur respectu Trinitatis personarum quarum sunt ipsa propria directè; appropriata autem non pertinent ad eas vt scilicet isti soli vel illi conueniant nisi secundùm quandam adaptionem. Sed in hoc differunt quia vnum eorum scilicet vestigium magis confusè ducit in cognitionem personarum quam imago. Vnde Notandum quòd nec vestigium nec imago demonstratiuè ducit in cognitionem propriorum in diuinis, sed tantùm in cognitionem appropriatorum. Sed verum est quòd vestigium magis confusè quam imago hoc facit. Constat enim quod vestigium ducit non in cognitionem confusam appropriatorum quantùm ad id quod sunt, imò in cognitionem expressam & euidentem. Nam expressè & euidenter probantur in Deo ex creaturis potentia, sapientia & bonitas, vel aliqua talia; & ideo respectu eorum non dicitur propriè vestigium, sed respectu propriorum in quæ per ista venitur confusè. Falsum ergo assumebant isti scilicet quòd vestigium ducit tantùm in appropriata prout à Theologo accipitur vestigium, ita quòd non in propria, imò vtraque ducunt in eundem, sed vnum magis confusè quàm alterum. De imagine quomodo dicitur imago & respectu quorum obiectorum quia satis facile est, prætermitto.

Differentia imaginis à vestigio.

QVÆSTIO QVARTA.

Quæritur quartò vtrum anima sit suæ potentiæ?

Prima ratio

1. com 9.

ET arguitur quod sic, quia secundùm Philosophum secundo de anima, si oculus esset animal, potentia visiua esset anima eius. Sed hoc non esset verum nisi anima esset idem quod potentia visiua: Ergo, &c. Præterea si forma accidentalis posset esse principium immediatum suæ operationis, multò fortius forma substantialis. Præterea, forma substantialis ignis est principium immediatum igniendi, quia ipsa est principium immediatum formæ substantialis in igne generato, licet alterationis præcedentis calor fuerit causa. Ergo forma substantialis ignis est potentia ignitiua siue igniendi, & eadem ratione aliæ formæ substantiales poterunt esse potentiæ quibus exercentur propriæ operationes earum. Præterea hoc videtur velle Augustinus qui ostendit quod memoria, intelligentia & voluntas sunt vna mens, vna vita & vna essentia. Præterea si anima mediante potentia necessariò est principium operationum suarum, eadem ratione erit principium potentiarum suarum mediante quadam alia virtute vel potentia; & sic ibitur in infinitum, quod est incõueniens.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Quarta ratio.

Quinta ratio.

Cõtra, potẽtia est de genere qualitatis. Ergo nulla potentia creaturæ potest esse forma substãtialis.

Respondeo: de ista quæstione est duplex opinio. Vna opinio ponit quòd anima est idem re cum sua potentia, ita quòd potentia non addit supra essentiam animæ nisi respectum ad actum, & secundum respectum ad diuersos actus sunt ibi diuersæ potentiæ. Et præter rationes inductas inducunt duas alias.

Seqüuntur terminiſta hanc opinionem.

Prima est quia secundùm Philosophum secundo de anima, anima est id quo sentimus & intelligimus; sed quo sentimus & intelligimus sunt potentia sensitiua & intellectiua: Ergo, &c. Secunda est, quia eo ipso aliquid est intellectualis naturæ quod est immateriale. Sed anima per essentiam est immaterialis: Ergo per essentiam suam est intellectualis sine aliquo addito. Sed hoc non esset si potentia intellectiua diceret rem aliquam additam ad essentiam animæ: Ergo, &c.

1. com. 24

Istam opinionem intendo improbare. Primò ostendendo generaliter quòd anima non est suæ potentiæ. Secundò ostendo hoc de porentiis organicis. Tertiò de potentiis immaterialibus. Primum ostendo primò per famosum dictum quo dicitur quòd potentia actiua & passiua continentur sub specie qualitatis. Ergo non potest esse forma substantialis; licet enim forma substantialis possit habere modum qualitatis in prædicando vt quando dicimus rationale vel animatum quod in denominando haber modum qualitatis; impossibile tamẽ est quòd illud quod realiter est in prædicamẽto qualitatis sit realiter substantia. Secundò hoc patet, quia in potentiis cognitiuis potentia intellectiua & potentia sensitiua ponuntur esse diuersæ potentiæ in esse reali potentiæ, & similiter potentia auditiua & visiua. Sed hoc non potest esse si anima essentialiter sit sua potentia. Ergo, &c. Probatio minoris, quia si potentia intellectiua & sensitiua sunt realiter diuersæ potentiæ in esse reali potentiæ, aut ista differentia est per respectum, aut secundùm aliquid absolutum; non per respectum; & hoc patet. Primò, quia respectus est posterior potentia, cum potentia sit fundamentum respect⁹ qui est vel ad operationem vel ad obiectum, nec includit illũ: licet ipse respectus ad eam sequatur. Prius autem non potest pluificari per posterius, & præcipuè per illud quod nullo modo includitur in ratione essentiali eius. Ergo nõ pluificatur per respectus. Secũdò, quia qua ratione potentia auditiua & visiua essent potentiæ diuersæ, ita eriã ratio intelligendi lapidẽ & ratio intelligẽdi bouẽ: quia si relatio ad diuersos actus genere facit diuersas potentias genere, ita & diuersa relatio ad diuersos

Improbatur opinio.

actus ſpecie facit diuerſas potentias realiter ſecundùm ſpeciem. Et ſimiliter etiam videre album & videre nigrũ erunt diuerſæ potentiæ realiter quantùm ad realitatem potentiæ, quæ videntur inconuenientia: Ergo &c. Si per abſoluta: aut iſta abſoluta ſunt ipſæ potentiæ vel inclusa in eſſentia eorũ; aut ſunt quædam coniuncta ipſi potentiæ, ita quod eſſentia animæ vt coniuncta diuerſis abſolutis eſt reali er ipſæ diuerſæ potentiæ: quæ tamen diuerſa abſoluta in nullo ſunt de eſſentia potentiæ. Si primo modo, tunc impoſſibile eſt quòd ſola eſſentia animæ ſit potentia eius, ſed vel aliquid additum ad eſſentiam animæ, vel ſaltem aliquid includens vna cum eſſentia animæ aliquid abſolutum additũ potentiæ, quia ſola anima non dicit plura abſoluta. Secundo etiam modo non poteſt eſſe, quia ſi ſola eſſentia animæ eſt ſua potentia ita quòd illa abſoluta quibus coniungitur non ſint de eſſentia potentiæ, tunc potentia non plurificãtur realiter quãtùm ad realitatem potentiæ niſi ſecundùm rationẽ intelligendi. Et ſi dicatur quod potentia materiæ ſit eius eſſentia, ralis potentia materiæ reſpectu cuiuſcunque non plurificatur ſecundũ rem, ſed tantùm ſecundùm rationem. Licet enim potentia materiæ reſpectu determinatæ formæ vocando potentiam eius habilitates ſecundùm determinatã proportionem qualitatum actiuarum & paſſiuarũ plurificetur realiter, quia talis propoſitio realiter plurifica tur, tamen potentia quæ eſt eſſentia materiæ ſecundùm quancunque coniunctionem non plurificatur ſecundùm rẽm in eadem parte materiæ quantumcunque tranſmutetur ad diuerſas formas. Si dicatur ad hoc concedendo totum proceſſum, quòd potentiæ animæ non ſint diuerſæ potentiæ realiter, ſed tantùm ſecundùm rationem intelligendi, videtur quòd hoc ſit valdè irrationabile. Primò quia realiter loquendo non plus differret potentia intellectiua & potentia ſenſitiua, quam potentia qua intelligitur bos, & potentia qua intelligitur aſinus. Vnde ſecundùm hoc quantùm ad rem pertinet, tantum differt potentia intellectiua à ſeipſa comparata diuerſis obiectis: ſicut auditiua & intellectiua, licet enim poſſint plus vel minus differre ſecnndùm rationes: non tamen ſecundùm rem. Secundò, quia ſi potentia auditiua eſt realiter porentia viſiua, potẽtia auditiua realiter loquendo habet eſſe naturaliter in aliquo in quo repugnat ei per naturam exire in actum, quia eſſentia animæ naturaliter eſt in qualibet parte corporis animati. Dictum etiam de ſe videtur ſatis irrationabile. Tertiò, quia non eſt multum rationabile quòd illi duo appetitus ſint eadem potentia realiter, qui quandoque ſic ſe habent quòd illud quod vnus reſpuit alter appetit & acceptat. Sed ſic eſt frequenter de appetitu ſenſitiuo & intellectiuo. Ergo, &c.

Oſtenſo in generali quod anima non ſit ſua potentia, modo intendo idem oſtendere de potentiis organicis in ſpeciali. Primò, quia cum potentia ſenſitiua ſit illud in quo per ſe eſt actus ſentiendi, ita quod eſt primo & per ſe ratio ſuſcipiendi actum ſentien ti, à quocunque cauſetur effectiue; oportet ponere quòd potentia ſenſitiua ſit illud quod primò & per ſe eſt ſubiectum ſentiendi. Sed ſubiectum per ſe actus ſentiendi non eſt ſola anima, ſed coniunctum. Ergo oportet quòd vel potentia ſenſitiua ſit eſſentialiter ipſa compoſita ſubſtantia, & non ſola anima; vel quod ſit aliquod accidens ſiue paſſio ſubſtantiæ compoſitæ. Si dicatur ad hoc quòd coniunctum pro tanto dicitur eſſe ſubiectum actus ſentiendi qui ſic recipitur in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto quod etiam recipitur in materia informata ab ipſa anima ſicut in ſubiecto: ſicut figura inest ſubſtantiæ mediante quantitate rel. Hoc non valet. Primò, quia actus ſentiendi aut eſt quantus per accidens, aut non: ſi ſic. Ergo videtur quòd ratio paſſiua recipiendi ipſum ſit quanta per ſe vel per accidens, quia ipſe actus non habet quòd ſit quantus niſi ratione recipientis: ſicut nec aliæ formæ, aliæ à quantitate. Sed hoc eſt impoſſibile in homine ſi anima per eſſentiam eſt receptiua immediatè actus ſentiendi, quia anima humana nec per ſe nec per accidens poteſt eſſe quanta; ſi autem actus ſentiendi nec per ſe nec per accidens eſt quantus, nulla neceſſitas videtur quin poſſit eſſe in ſola eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, & ſic poterit eſſe in anima ſeparata. Item actus ſentiendi aut habet informare vt proprium ſubiectum ſuum ſolam eſſentiam animæ vna cum materia, aut oportet quòd cum hoc informet ipſum otganum quantùm ad aliqua eius eſſentialia puta quantitatem vel diaphanceitatem, vel aliquid tale. Si primo modo, tunc licet ad actum ſentiendi à principio inducendum & cauſandum poſſet requiri præter ſubſtantiam animati aliqua diſpoſitio habilitans potentiam ad hoc quòd inducatur talis actus à tali agente, ſicut ad figurandam ceram requiritur mollities. Poſtquam tamen actus inductus eſt non videtur requiri ad hoc quòd maneat niſi tantùm ſubſtantia animati, ſicut nec etiam ad manſionem figuræ impreſſæ requiritur mollities ceræ: & ſic actus ſentiendi cauſatus poſſet quantùm eſſet ex parte principii receptiui, manere quacunque diſpoſitione organi remota. Quod eſt manifeſtè falſum. Si autem actus ſentiendi informat aliquam diſpoſitionem accidentalem organi, aut informat illam mediante ſubſtantia aut è conuerſo. Primo modo non poteſt eſſe; quia tunc oportet aliquod accidens eſſe ſubiectum ſubſtantiæ. Si ſecundo modo, receptiuum immediatum actus ſentiendi erit accidens. Sed hic vocamus potentiam ſenſitiuam ſcilicet principium immediatum recipiendi actum ſentiendi in aliquo ſicut in ſubiecto, ſicut etiam dicimus quod potentia per quam aliquid eſt illuminabile, eſt diaphaneitas & non quantitas, quia ipſa eſt immediata ratio ſuſcipiendi lumen: licet quantitas requiratur vt ſuſceptiuum remotum. Secundò videtur hoc idem ex priuatione potentiarum ſenſitiuarum, quod enim aliquis ſit ſimpliciter cæcus; aut hoc eſt propter priuationem actus, & tunc dormiens dicitur cæcus; aut propter priuationem alterius diſpoſitionis à potentia viſiua, ita quod potentia viſiua mancat: & ſi ita eſt, tunc habens potentiam viſiuam eſt cæcus, quod non videtur multùm rationabile.

Quantum ad potentias immateriales, hoc idem oſtenditur, quia intellectus agens & poſſibilis aut ſunt idem per eſſentiam, aut non. Si ſunt idem, quæro vtrum intellectus agens agat in intellectum poſſibilem aut non? ſi ſic: Ergo idem per eſſentiam eſt principium actiuum & paſſiuum & reſpectu eiuſdem, quod deberet reputari inconueniens. Item ſecundum ponentes eſſentiam animæ eſſe ſuam potentiam, in ſola voluntate hoc inuenitur quod idem per eſſentiã abſolutã ſit actiuum in

seipsum immediate. Ergo hoc non conuenit intellectui. Si dicatur quod hoc non conueniet intellectui nisi facto in actu per habitum vel speciem: tunc quæro de eo quod primò causatur intellectui possibili? si ponatur quod causa actiua illius immediata sit illud quod est essentialiter intellectus possibilis, sequitur prius dictum quòd ita est intellectus potentia actiua & passiua secundùm idem sicut etiam voluntas. Si autem ponatur quòd intellectus agens non agit immediatè in intellectum possibilem, sed per hoc quòd mouet phantasma siue illustrat, à quo postea mouetur intellectus possibilis; sequitur non minus inconueniens quam prius, scilicet quod idem per essentiam est causa effectiua eius à quo postea mouetur. Licet enim intellectus factus in actu moueat phantasmata ad præsentandum hoc vel illud à quo postea mouetur, non tamen secundùm idem mouent & mouentur, quia ratio per quam mouent est actus ipsarum potentiarum, sed ratio per quam mouentur sunt ipsæ potentiæ. Si autem potentiæ prædictæ non sunt idem per essentiam, sequitur quòd dictæ potentiæ non sunt idem essentialiter quod anima, cum in vno non sit nisi vna anima. Item in diuinis persona procedens per modum intellectus & persona procedens per modum voluntatis distinguitur realiter non per respectum ad volitum & intellectum, sed per respectus qui in earum rationibus includuntur, & per respectus oppositos vt communiùs tenetur, quia si differrent solum per respectum ad volitum & intellectum extra, rediret error Sabellii, quia non esset inter dictas personas realis distinctio, sed tantum rationis. Ergo voluntas & intellectus debent inter se realiter differre, quod esse non potest, vt faciliter potest patere ex dictis nisi addant ad absolutum aliquod diuersum ab essentia animæ.

Ad primũ. Ad primum ergo dicendum, quòd illud dictum nihil facit ad propositum quacunque parte data, quia per illud dictum non vult Philosophus quòd potentia sit anima, sed quod sic se habet potentia visiua ad oculum secundùm quòd oculus est quidformaliter distinctum ab aliis sicut anima ad animal. Et ex hoc vult quòd sicut potentia visiua est forma oculi secundùm quòd est organum potens videre, sic anima est forma animalis. Si enim intentio sua esset probare per illud dictum quòd potentia visiua esset anima, eadem ratione sequeretur quòd forma dolabræ secundum eum esset anima. Est ergo dicendum quòd Philosophus ad declarandum suum propositum non vtitur veritate istarum categoricarum scilicet quòd potentia visiua sit anima, vel etiam quòd forma dolabræ sit anima, quasi istæ sint veræ, imò constat saltem de altera quòd sit impossibilis: sed vtitur veritate conditionalium istarum quæ sunt, quòd si oculus vel dolabra essent animalia, potentia visiua & forma dolabræ essent animæ, quæ quidem conditionales veræ sunt, licet categoricæ sint impossibiles: Et si illud dictum aliquid faceret ad propositum, magis esset contra ponentes animam esse suas potentias, quam contra alios. Quia constat quòd si oculus & auris essent animalia distincta differrent specie, cum omninò non communicarent in propria operatione, quia vnum eorum tantum videret & aliud tantum audiret. Ergo sicut tunc haberent diuersas formas specie per quas constituerentur species diuersorum animalium, ita & nunc dicuntur habere diuersas formas specie per quas constituuntur in esse diuerso secundum quòd auris. Sed hoc non potest esse anima, quia tunc differret à seipsa specie. Ergo, &c. *Ad secundũ.* Ad secundum dicendum quòd cum forma accidentalis sit instrumentum formæ substantialis, sicut instrumentum immediatè attingit effectum & agens principale non nisi mediante instrumento attingit; ita etiam non est inconueniens, accidens esse immediatum principium operationis, & quod forma substantialis non nisi mediante accidentali attingat. Nec ex hoc debet iudicari forma substantialis minus nobilis forma accidentali, sicut nec agens principale minus nobile instrumento: quia in talibus immediatius id est propinquius effectui, simpliciter est posterius & agit in virtute prioris. *Ad tertium.* Ad tertiũ dicendũ, quòd sicut agens principale ram illud quod cõuenit instrumento ex sua natura, quam illud quod transcendit virtutem instrumenri, secundum se consideratum totum agit mediante instrumento & nonaliter: Ira etiam ignis nec calorem nec formam substantialem quæ post dispositionem factam per calorem introducitur non attingit nisi mediante calore qui est quasi eius instrumentum. Nec est inconueniens calorem in virtute formæ substantialis attingere etiam ipsam formam substantialem effectiuè. *Ad quartũ.* Ad quartum dicendum, quòd est locutio emphatica quando dicitur quòd memoria, intelligentia, & voluntas sunt vna mens, & etiam propter magnam intimitatem quam habent ad essentiam animæ. Et licet aliter pluribus aliis modis dicatur, ad hoc sufficit mihi istud ad præsens. *Ad quin* Ad quintum dicendum quòd non oportet quòd si anima sit principium immediatum alicuius vel aliquarum potentiarum, quòd similiter sit principium immediatum suarum operationum. Primò, quia illi qui ponunt animam esse principium originans suas potentias, dicunt quòd hoc sit quodam ordine, ita quòd non est principium immediatum nisi vnius. Si autem per se sola esset principium suarum operationum, esset principium plurium immediatè. Secundò, quia non est inconueniens ab eodem procedere, multa dummodo recipiantur in diuersis organis sicut in proprio subiecto; si autem anima esset potentiæ suæ respectu suarum omnium operationum cognitiuarum, oporteret quòd ab eadem essentia essentialiter procederent multa recepta in eodem si ponatur potentia cognitiua esse principium actiuum respectu cognitionis. Tertiò, quia sicut agens artificiale requirit instrumentum per quod agat propter limitationem suæ virtutis quæ in vno non potest simul habere illud quod est in ipso & in instrumento necessarium ad agendum, ita etiam nulla substantia creata potest esse sufficiens principium essendi & operandi. *Ad sextum.* Ad sextum soluit ipse Philosophus, quia dicit ipso quod anima est quo primò sentimus & intelligimus; non autem quo immediatè: Vel dato quòd intelligerer de principio immediato, posset dici, quòd sicut aliquando accipitur viuere pro esse viuẽtis, ita intelligere & sentire potest accipi quãdoque pro operatione, quãdoque pro esse intelligentis & sentientis. *Ad septimũ.* Ad septimum dicendũ quòd anima eo ipso quòd est immaterialis, est & naturæ intellectualis, ex quo cõtingit quòd ipsa immaterialis

existens ex hoc ipse habet potentiam immaterialem per quam conueniat ei operatio immaterialis.

QVÆSTIO QVINTA.

Quintò quæritur vtrum potentiæ animæ originentur ab ipsa anima?

ET videtur quòd non, quia impossibile est quòd idem sit principium actiuum & passiuum & susceptiuum eius. Sed anima est susceptiua suarum potentiarum: Ergo &c. *Ratio*

Contra, subiectum est causa per se suarum passionum. Sed anima est subiectum suarum potentiarum: Ergo, &c.

Respondeo: de ista quæstione est magna controuersia, quia quidam dicunt quòd idem subiecto impossibile est se habere actiuè respectu eiusdem quantumcunque ponantur pluta ibi essentialiter differentia. Vnde secundùm eos impossibile est quòd aliquid per illud quod est subiectum, quod per illud sit causa actiua respectu eiusdem. Vlteriùs dicunt quod illud quod est idem subiecto quantumcunque habeat plura essentialiter differentia, impossibile est quòd per vnum illorum se habeat actiuè & per aliud passiuè respectu eiusdem. Licet autem multæ rationes adducantur ad probandum primum, potissima tamen & quasi fundamentum aliarum est ista, quia sic sequeretur quòd idem secundùm idem esset in actu & in potentia respectu eiusdem. Et si dicatur quòd esse in actu virtuali & in potentia formali respectu eiusdem non est inconueniens. Tunc addunt quòd idem faceret se in actu, ita quòd diceretur quòd lignum combureret se per potentiam per quam respicit combustionem, & sic de aliis. Ista etiam ratio potest sic fortificari, quia subiectum recipiens actum non solùm est in potentia respectu formæ vel actus secundùm quam recipit, sed etiam respectu virtutis actiuæ vel agentis à quo transmutatur. Videtur enim quòd calefactibile est in potentia passiua ad recipiendum calorem à tali agente, & sic potentia receptiua passiuè & formam & agens respicit. Ergo sicut ex hoc quòd passiuè respicit formam quam recipit, sequitur quod impossibile est quòd sit forma quam recipit: ita ex hoc quòd passiuè respicit virtutem actiuam à qua effectiuè ad actum reducitur, videtur impossibile quòd sit virtus actiua quæ se faciat effectiuè esse in actu. Sequeretur etiam quod oppositi respectus possent fundari in eadem essentia simplici scilicet respectu mouentis & moti, quod videtur proprium solius essentiæ diuinæ propter suam infinitatem. Vlteriùs rationes istas extendunt isti ad secundũ membrum, scilicet quòd etiam idem subiecto in quo non sunt diuersæ partes situ & subiecto distinctæ non potest mouere vel reducere seipsum in actum quantumcunque sint in eo diuersa aliqua essentialiter, quia secundùm eos forma non agit, sed totum aggregatum. Ergo totum secundùm totum, est quod agit, & totum secundùm totum, est quod patitur; & sic si idem subiecto esset agens & passum, quantumcunque ponerentur ibi plura essentialiter differentia, adhuc staret quod idem & secundùm idem esset in actu & in potentia. Sequeretur etiam quòd eidem & secundùm idem inessent oppositi respectus. In his principaliter stat vigor rationum quæ inducuntur ad partem istam. *Opinio prima.*

Aliis autem videtur contrarium. Et isti diuiduntur in tres partes. Quidam enim ponunt quòd non A solùm eadem essentia potest esse causa effectiua alicuius actus & potentia receptiua eiusdem, imò dicunt quòd etiam ipsamet potentia passiua per quam aliquid est in potẽtia ad hoc quod sit in actu, est principium actiuum faciens seipsum esse in actu nulla re noua causata, nisi res vocetur modus. Huius positionis (quã valdè irrationabilẽ puto) modũ, motiuum, & declarationem dimitto vsque ad secundum libtum, quando agetur de rationibus seminalibus, quoniam vt patet, ibi habet locum. *Aliorum plurium.*

Alii dicunt quòd idem per essentiam non potest esse potentia passiua & actus acquisitus, sed benè ponunt quòd idem per essentiã potest esse principium effectiuum & susceptiuum respectu eiusdem actus, & hoc dicunt præcipuè de voluntate & de subiecto respectu suarum passionum. Ad ponendũ hoc de voluntate mouentur, quia videtur eis quod aliter tolleretur libertas voluntatis, de quo tractare differo ad tractatum de liberio arbittio. Ad ponendum autem hoc de subiecto respectu passionum, B mouentur ex dicto communi quo dicitur quòd proprium subiectum est causa propriæ passionis, de quo dicto statim aliquid dicetur. *Tertia opinio.*

Alii verò sunt qui ponunt quòd idem subiecto, secundùm tamen diuersa per essentiam potest se reducere in actum quo priùs carebat. Sicut si ponatur quòd aliquis per intellectum agentem & speciem actiuè & per intellectum possibilem passiuè se reducat in actum intelligendi. Sed idem per essentiam non videtur eis esse principium actiuũ & passiuum respectu alicuius actus quo priùs careret, & secundùm quem de nouo passum reducatur in actum secundùm quandam mutationẽ, vel quantumcunque: tamen dicunt quòd quandoque principium originãs per modum cuiusdam resultationis, sicut color resultat ex lumine, & principium susceptiuum potest esse idem per essentiam respectu actus de necessitate consequentis subiectum: C ita quòd non sit principium eius per modum transmutationis & reducentis de nouo in actum, quia isto modo generans est principium proprietatum consequentium subiectum generatum. Sed subiectum dicitur principium earum in quantum consequuntur de necessitate ad ipsum vt ex eo ex quo resultant, & per quandam resultantiam originantur. Quòd autem idem subiecto, secundùm tamen diuersa per essentiam possit se reducere de potentia ad actum videtur. Primò, quia aliter homo factus in actu intelligendi aliquid, non posset se reducere in actum intelligendi alia consequentia, cuius contrarium experimentum docet. Et si dicatur quod in tali reductione non idem est subiecto mouens & motum, quia aliquis factus in actu intelligendi aliquid per intellectum & voluntatem, mouet phantasma, à quo postea mouetur intellectus. Non videtur hoc valere, quia D licet intellectus & phantasma non concurrant in idem subiectum quod est totum coniunctum, quia subiectum intellectus est sola anima, subiectum verò phantasiæ est compositum ex anima & corpore; tamen cõcurrunt in idem subiecto quantùm ad essentiam animæ quæ sola est subiectum intellectus; ipsa verò cum alio est subiectum phantasiæ: Nec distinguuntur intellectus & phantasia situ & subiecto, sicut volunt illi qui ponunt idem subiecto non mouere seipsũ: sed nec oportet partem mouentẽ & partem motã distingui. Vnde si poneretur vnus Angelus tantũ factus à Deo, impossibile esset quòd mediatè vel immediatè reduceret se de potentia in actum, si idem subiecto non *Quarta opinio.*

posset se reducere de potentia in actum, quia stante hypothesi non esset date aliquid distinctum subiecto ab eo in quo posset agere vt ab eo postea moueretur, & sic nec mereti nec demereri posset, quod videtur inconueniens: item ipsi ponunt quòd habens liberum arbitrium per voluntatem & intellectum potest se sistere, quod non videtur posse esse, nisi habens liberum arbitrium posset se reducere de potentia in actum.

Ad rationes autem aliorum faciliter respondent, & primò ad primam: nam non sequitur ex dicta ratione quod idem sit mouens & motum & in actu & in potentia, imò secundùm diuersa, & quando dicunt quòd imò, quia forma non agit sed compositũ, non videtur valere Quia aliud est aliquid esse, quod agit vel patitur & esse rationẽ agendi vel patiendi, secundũ quã aliquid agit vel patitur: licet ergo sit aggregatum quod agit vel patitur, non tamen aggregatum est id secundum quod agit vel patitur, sed hoc est aliquod principium actiuum vel passiuum quod est ratio agendi vel patiendi in aggregato; alioquin sequeretur quod etiam idem suppositio, secundùm quascunque partes diuersas non posset mouere seipsum, quia sicut forma non est quod agit propriè vel quod patitur, ita nec pars quæcunque quantitatiua vel organica est proprie quod agit vel patitur. Si ergo sicut idem est quod agit & quod patitur esset idem & illud secundũ quòd agens agit & patiens patitur, sequeretur quòd si idem suppositio moueret se, quòd mouerer & moueretur secundùm idem: quòd manifestè apparet esse falsum in animalibus. Ad aliud dicunt quòd respectus mouentis & moti non sunt oppositi, nec incompossibiles circa idem subiecto, & suppositio sed sunt oppositi & incompossibiles circa eandem essentiam simplicem nullam realem distinctionem suppositorum vel aliorum realiter differentium habentem: vnde in Deo benè fundantur respectus producentis & producti in eadem essentia simplici propter infinitatem suam cum cuius vnitate stat distinctio realis plurium suppositorum, sed in nulla essentia creata hoc potest esse; & hoc ad præsens videtur istud probabilius. Quantùm autem ad secundùm quod subiectum habeat aliquam causalitatem effectiuam super suas proprias passiones videtur mihi esse difficilius; quia si ponatur quòd subiectum sit causa effectiua sui proprii accidentis, sequitur quod idem sit ratio agendi effectiuè & ratio patiendi, & quod idem & secundùm idem agat & patiatur, & sit in potentia & in actu: & si dicatur quod non, quia ratio agendi dicta accidentia est forma, sed ratio patiendi materia: non valet. Primò quia materia non recipit accidens aliquod nisi mediante forma substantiali, & sic forma substantialis quæ ponitur ratio agendi est prima ratio suscipiendi: vel dato quòd hoc non concederetur de omnibus sicut de quantitate, hoc tamen conceditur de accidentibus propriis speciei quæ consequuntur rem ex parte formæ: vel saltem sequeretur quòd in anima & substantiis separatis quæ non habent substantiam compositam ex pluribus, esset idem per essentiam & principium actiuum & principium passiuum respectu eiusdem si subiectum est causa effectiua suorum propriorum & per se accidentium: hoc autem est inconueniens, ideo &c. Si autem ponatur quòd subiectum nullam causalitatem habet effectiuam respectu suorum propriorum & per se accidentium, sed tantùm est passiuum & tantùm

An subiectũ sit causa actiua suarũ affectionum.

Quæ faciãt difficultatẽ in quæsito.

A receptiuum, cum illud quod tantùm est susceptiuum non imponat necessitatem essendi ei respectu cuius est tale, sequitur quòd proprtia passio non de necessitate sequeretur subiectum sicut nec alia accidentia quæ respiciunt tantùm in quo sunt vt receptiuum, nec sequuntur necessariò ad illud quod sic est receptiuum tantùm: Et si dicatur quòd subiectum non imponit ei necessitatem essendi, sed generans quia simul vtrumque producit. Non videtur hoc sufficere, quia si subiectum nullam necessitatem essendi imponit passioni, tunc quantùm est de se non habet necessariam habitudinem ad propriam passionem & posset esse sine ea, & si non potest esse sine ea passione propter hoc quòd generans semper generat vtrumque, his tamen per compatationem ad subiectum videtur esse per accidens. Item difficile
B videtur quomodo propriæ qualitates dicantur agere vt instrumenta formarum substantialium si non sunt ab eis effectiuè aliquo modo, vel si non recipiunt aliquam virtutem ab eis. Non potest autem dici quòd qualitates tales recipiant à formis substantialibus virtutem aliquam differentem realiter ab eis: & ideo videtur quòd si tales qualitates agunt vt instrumentum formarum substantialium, quòd formæ substantiales habeant aliquam causalitatem effectiuam super eas. Non potest autem dici quòd dictæ qualitates non agant vt instrumentum formarum substantialium cum agant ad productionem formarum substantialium, quod non possent facere nisi agerent vt instrumentum formarum substantialium, vnde videtur quòd difficile sit sustinere quamcunque partem: posset autem dici ad hoc quòd sicut non solum illud per quod subiectum subest formæ, sicut per quantitatem subest aliquid figuræ, dicitur principium passiuum, vel passiuè se habere ad formam, imò & id per quod disponitur tale principium passiuum ad recipiendum formam dicitur
C passiuè se habere ad effectum sicut mollities ceræ se habet ad figuram communem eius, licet mollities non sit illud in quo recipitur figura sicut in ratione suscipiendi: licet enim aliquo modo dispositiuè sit ratio suscipiendi, non tamen est ratio susceptiua in qua sit susceptio figuræ: Sic etiam oportet quòd quodammodo dicatur quasi effectiuè principium originans illud post quòd quodam ordine & quadam necessaria connexione producitur aliquid. Sicut si aliquod totum continuum moueatur ab aliquo, constat quod totus motus & quælibet pars eiusdem à motore extrinseco qui totum continuum mouet, & à solo illo est totus motus effectiuè, sicut à communicante esse motus effectiuè toti motui, vel mobili mediante motu; tamen quia cum quodam ordine naturæ virtus motoris per prius attingit partem motus qui est in parte mobilis sibi propinquiore, motus remotioris
D partis secundum quandam connexionem & consequentiam naturalem dicetur originari à motu propinquioris partis, & maximè si propinquior mobilis pars esset nata recipere immediatè à motore plusquam aliæ partes; sicut si figeretur clauus in aliquo ligno & aliquis non posset illud trahere nisi capiendo ipsum per clauum illum, licet ille solus effectiuè communicaret toti mobili totum motum, tamen largè & secundùm quandam reductionem ad genus causæ efficientis motus aliarum partiũ post clauum diceretur originari vel etiam erumpere à motu claui vel alicuius alterius partis per quam posset capi. Ita etiam cum ex sub-

Quomodo subiectum est efficiens respectu propria passionis.

iecto & propria passione fiat vnum per se secun- A
do modo dicendi per se, licet non sit vnum per
se primo modo dicendi per se, imò per oppositum
ad primum modum dicendi per se : omne com-
positum ex pluribus accidentibus dicitur vnum
per accidens omnis talis tale quod est dicto modo
per se vnum vna pars, puta subiectum, propriè &
strictè loquendo de causa efficiente, non est causa
alterius partis, imò generans vel creans si à solo
Deo sit, solum est causa efficiens propriè vtriusque
partis & totius. Potest tamen dici vna pars secun-
dùm quandam reductionem ad genus causæ effi-
cientis originari vel erumpere ab altera, in quan-
tum virtus agentis non attingit partem posterio-
rem nisi mediante priore propter connexionem
naturalem eorum : ita quod iste ordo non tantùm
attenditur secundùm hoc quòd subiectum requi-
ritur vt susceptiuum passionis, & solum pro
tanto dicatur agens causare passionem mediante B
subiecto, quia si etiam ab alio agente fierer tam
subiectum quam passio, adhuc iste ordo remane-
ret, vel etiam si subiectum priùs tempore fierer,
& sic non plus originaliter dependetet passio à
subiecto quam quodcunque aliud accidens com-
mune, quod non videtur rationabile : sed iste or-
do sic est intelligendus quòd generans nunquam
natus est efficere passionem nec eam attingere ef-
fectiuè nisi prius attigendo subiectum post quod
secundùm ordinem efficientia generantis exterio-
ris attingit passionem, sicut dictum est de motu
prioris partis mobilis respectu motus posterioris
partis. Et quia sic originari non importat causalita-
tem effectiuam propriè dictam in originante res-
pectu sic originati, ideo noe oportet quod ex hoc
ponatur idem secundùm idem esse virtutem ef-
fectiuam & principium susceptiuum eiusdem: non C
oportet etiam quòd subiectum imponat necessita-
tem essendi passioni, sicut causa propriè efficiens
passionem. Sicut nec etiam motus primæ partis
mobilis sic imponit necessitatem motui secundæ
partis, sed necessariam habet connexionem cum
passione, sicut habent partes motus diuersarum
partium eiusdem mobilis, quia efficientia agentis
extrinseci non est nata pertingere passionem nisi
præsupposita attentione subiecti : nec potest at-
tingere subiectum nisi consequenter ordine natu-
ræ attingendo passionem, propter talem vnitatem
quam per se sic habent & connexionem quam non
habent alia accidentia : talis etiam connexio suffi-
cit ad hoc quòd vnum agat in virtute alterius. Est
etiam cum hoc notandum quòd dictæ qualitates
non solùm agunt in virtute formarum substantia-
lium suorum subiectorum, sed etiam in virtute
formarum agentium vniuersalium omnia inferiora
consuetuantium cum suis qualitatibus. Iterum e- D
tiam aliqua forma disponitur ad agendum sic vel
aliter ex dispositione cui coniungitur, dato quòd
originem non trahat ab ea sicut à causa efficiente;
sicut patet quod aliter agit calor cum est in humi-
do & cum est in sicco, licet siccitas vel humiditas
non sint in aliquo causa effectiua caloris : sic etiam
dato quòd forma substantialis non haberet causa-
litatem effectiuam respectu suæ qualitatis actiuæ,
tamen qualitas actiua ex coniunctione ad talem
formam vel talem potest agere sic vel aliter vt pos-
sit dici instrumentum formæ substantialis in agen-
do, vnde & calor in sicco magis desiccat quam in
humido : hoc autem dico dubitatiuè, & quasi
dando materiam cogitandi. Ex dictis patet ad ra-
tiones.

Hic oritur quæstio satis necessaria, constat enim & ineffabiliter verum est quòd Deus Pater genuit Filium, &c.

Distinctio quarta.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum generatio sit in diuinis?

ET arguitur quòd non, quia generatio est spe- *Ratio.*
cies mutationis, in diuinis non est mutatio,
Ergo, &c.

Contra, vbi est vera paternitas & filiatio, ibi est
vera generatio : Sed ista sunt in diuinis : Ergo
&c.

Respondeo, dicendum quòd generatio est in
diuinis : ad cuius euidentiam primò ostendentur
& declarabuntur quædam suppositiones, postea ex
dictis formabitur quædam breuis ratio ad propo-
situm. Prima ergo suppositio est quòd generatio
generaliter loquendo importat productionem qua
producens communicat producto eandem natu-
ram secundùm speciem : & hoc præcipuè & per-
fectissimè habet rationem generationis quando est
in viuentibus : vnde sciendum quòd quando ignis
producit ignem & homo hominem & sic de aliis,
dicitur ibi esse generatio. Sunt autem ibi duo con-
sideranda scilicet quòd producens communicat
producto eandem naturam specie quam habet.
Et quia agens creatum communicando tale esse
non potest hoc facere nisi agendo priùs in mate-
riam carentem forma quam intendit producere,
hinc est quòd agens creatum non potest generare
C nisi transmutando subiectum de forma in for-
mam, quia materia non potest esse sine aliqua for-
ma substantiali : talis tamen productio non habet
formaliter quod sit generatio ex hoc quòd est mu-
tatio, aliquin corruptio esset formaliter genera-
tio, & breuiter omnis motus & mutatio esset ge-
nerario : sed illud quod est formaliter importatum
in generatione est communicare esse, ita tamen
quòd sit ibi aliquid communicatum non produ-
ctum de quo dicitur generatum generari, quia si
per impossibile homo produceret alium hominem
ex nihilo non esset propriè generatio: licet autem
communicare esse de aliquo non producto, sed
per productionem communicatum, dicatur gene-
raliter generatio & ibi æquiuocè, & ibi vniuoce
agentibus, sicut dicimus quòd homo hominem
generat & sol, tamen magis propriè dicitur gene-
ratio productio in qua est vniuocè quam in qua
est agens æquiuocum : vnde magis proprie dicitur
ignis generare ignem & homo hominem quam
cælum hominem vel ignem : & hoc magis pro-
priè dicitur in viuentibus : & hoc dicunt qui-
dam quia in viuentibus genitum est de substantia
generantis. Quod quidem si intelligant sic, sicut *Quomodo intelligatur genitum esse de substantia generantis.*
sonat, falsum est & à Philosopho improbatum,
quia naturaliter fit fœtus de menstruo fœminæ
quod non est pars substantiæ maris vel fœminæ :
etiam semen quod ministrat vtrumque, vt idem
Philosophus probat, non est aliqua pars substantiæ
generantis. Sed si hoc inueniatur dictum ab ali-
quo authentico viro intelligendum est pro tanto,
quia semen viri quod se habet in ratione agentis,
nec cedit in naturam fœtus & menstruum mulieris
quod cedit in materiam fœtus est residuum ali-
menti digesti quoderat in via transeundi in sub-

ſtantiam parentum : & pro tanto dicitur ab aliquibus quòd generatio fœtus eſt de parte ſubſtantiæ, quia eſt de tali quod erat in via quod conuerteretur, oporteret etiam quod producatur modo naturæ. Secunda ſuppoſitio eſt quòd quando illud quod formaliter importatur in termino, & à quo principaliter & formaliter accipitur ratio ſignificata per terminum, inuenitur in aliquo, illi ſimpliciter & verè poteſt attribui ille terminus, ſicut illi in quo inuenitur certa & euidens cognitio attribuitur ſcire; quia hoc formaliter importatur per ſcire, ſiue cognitio ipſi differat re ab eſſentia cognoſcentis, ſiue non: vnde & Deus dicitur propriè ſcire in quo actus ſciendi eſt ſua ſubſtantia, & creatura etiam dicitur propriè ſcire in quo ſcire differt re ab eſſentia ſcientis: Et hoc dico ideo quia talis identitas vel diuerſitas non importatur formaliter in cire niſi contrahatur ad ſcire creatum vel diuinum. Tertia ſuppoſitio eſt quòd oportet in diuinis ponere productionem qua producens cõmunicat producto eandem naturã numero & non tantũ ſpecie; ita quòd productũ ſit productũ de alia ſubſtantia non producta, licet ſit per productionem communicata & modo naturæ: & hoc magis patebit infra quando oſtendetur quòd diſtinctio perſonarum diuinarum eſt per rationes reales originis. Ex his poteſt formari breuis ratio ſic. Quia vbi eſt productio qua producens communicat producto eandem naturam ſecundùm ſpeciem, & multo plus vbi eſt communicatio eiuſdem naturæ ſecundùm numerum & modo naturæ, ibi verè & propriè eſt generatio: & hæc maior patet per primam & ſecundam ſuppoſitionem. Sed hoc inuenitur in diuinis, & hoc habetur ex tertia ſuppoſitione: Ergo &c.

Ad rationẽ Ad rationem dicitur communiter quod in diuinis inuenitur ſpecies ſine genere, & ideo licet generatio ſit in diuinis, non tamen eſt ibi mutatio cuius ſpecies eſt generatio. Hoc autem dictum ſi accipiatur ſicut hæc verba ſonant eſt omninò falſum & impoſſibile: impoſſibile eſt enim quòd id quod eſt verè ſpecies alicuius generis poſſit attribui alicui, & non genus: aliquid enim eſſe ſpeciem qualitatis nihil aliud eſt quam ipſum eſſe quandam qualitatem. Quod autem aliquid ſit quædam qualitas & non ſit qualitas eſt ponere contradictoria eſſe vera, & quod idem negetur de ſeipſo. Et ideo dicendum quòd generatio quæ eſt in diuinis non eſt ſpecies mutationis. Vnde quando dicitur in maiori quod generatio eſt ſpecies mutationis, dicendum quòd non eſt verum de omni generatione, nam ad rationem generationis ſufficit communicatio eiuſdem naturæ ſecundùm ſpeciem modo naturæ quo dictum eſt. Et quia hoc eſt formale quod addit generatio in creaturis ſuper mutationem communiter dictam, ideo dicitur quòd ſpecies eſt in diuinis ſine genere id eſt illud formale quod includitur in ſpecie vltra genus inuenitur in diuinis, ſed non prout includit illud genus. Vnde etiam generatio non dicitur vniuocè in diuinis & in creaturis, ſed analogicè.

Reprehenditur communis. Reſponſio.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum in diuinis natura prædicetur de ſuppoſito?

Prima ratio Secunda ratio. ET videtur quod non: communicabile non prædicatur de incommunicabili, ſed eſſentia eſt communicabilis, perſona incommunicabilis: Ergo, &c. Præterea affirmatio ſignificat compoſitionem. Sed in diuinis nulla eſt compoſitio. Ergo nulla propoſitio affirmatiua poteſt verificari in diuinis.

Contra: nulla propoſitio eſt verior quam illa in qua prædicatur idem de ſeipſo perſona & eſſentia ſunt vnum & idem in diuinis. Ergo &c.

Reſpondeo, ad euidentiam iſtius quæſtionis. Primò videndum eſt vtrum aliquid verè poſſit affirmari in diuinis. Secundò videndum eſt quid impedit ſuppoſitum in creaturis prædicari de eſſentia vel è conuerſo. Tertiò patebit propoſitum.

Articulus primus In quo conſiſtat veritas conceptus.

Quantum ad primum ſciendum, quod veritas conceptus vel enunciationis non conſiſtat in hoc quod ipſe conceptus talis ſit in eſſe naturæ qualis eſt res intellecta: ita quòd ſi res intellecta ſit lapis, conceptus etiam ſit lapis, & ſic de aliis: ſed veritas conceptus conſiſtit in hoc quod repræſentet rem talem eſſe qualis eſt. Vnde ſi res eſt alba & conceptus repræſentet eam eſſe albam, conceptus eſt verus, licet ipſe conceptus non ſit albus. Similiter etiam conceptus complexus non oportet quòd ſignificet vel repræſentet rem cuius eſt eſſe complexam, vel quòd compoſitio realis ſit inter prædicatum & ſubiectum, ſed ſignificet eſſe vnitatem inter prædicatum & ſubiectum. Vnde hæc, albedo eſt color, non ſignificat colorem & albedinem eſſe duas res compoſitas, imò ſignificat ea eſſe vnam rem per eſſentiam; & ſi non eſſent vna res per eſſentiam, eſſet falſa propoſitio prædicta. Ex his poteſt accipi iſta maior quòd ad hoc quod complexus conceptus ſit verus nõ requiritur quòd res ei reſpondens habeat compoſitionem realem eius quod ſignificatur per prædicatum, & eius quod ſignificatur per ſubiectum: ſed ſufficit quòd habeat realem & eſſentialem vnitatem, quia conceptus talis non ſignificat compoſitionem ſemper prædicati & ſubiecti, ſed vnitatem realem. Conſtat autem quòd de Deo multa intelligimus quæ habent vnitatem realem ſicut ipſum eſſe iuſtum & ſapientem & ſic de aliis. Et ideo propoſitiones affirmatiuæ de Deo formatæ ſunt veræ: Et ſic patet primum.

Articulus ſecundus

Quantum ad ſecundum, ſciendum quod hic non loquimur de ſuppoſito & natura ſecundùm quòd natura dicitur commune prædicabile de multis vt homo, & ſuppoſitum dicitur ſingulare vt Socrates, quia conſtat quòd accipiendo ſic naturam & ſuppoſitum manifeſtè natura prædicatur de ſuppoſito. Vnde iſta eſt vera Socrates eſt homo. Alio modo accipitur natura & ſuppoſitum pro abſtracto & concreto ſicut eſt hic homo & humanitas. Et de hoc quæritur quid impedit in creaturis naturam prędicari de ſuppoſito. Et ſunt circa hoc tres opiniones.

Natura dicitur ſupliciter.

Opinio prima quarè natura non dicitur de ſuppoſito.

Prima eſt quòd ſuppoſitum & natura ſic accepta ſunt diuerſa realiter; non quia rem diuerſam à natura addat ſuppoſitum ſupra naturam, ſed addit modum realem. Iſte autem modus eſt naturam eſſe affectam quibuſdam accidentibus, & hoc declarant per exemplum. Nam materia & materia affecta quantitate realiter differunt, nec tamen materia affecta quantitate addit aliquam rem ſupra materiam, ſed modum realem tantum; & ſimiliter homo ſuper humanitatem non addit aliquam rem ſed modum realem, & ratione huius impeditur prędicatio vnius de alio. Iſtud dictum intendo reprobare quantùm ad tria quæ ponit. Primùm enim intendo oſtendere, quòd additio modi realis ſit additio rei, quod ipſi negant. Se-

cundò quòd talis modus constituat suppositum in esse suppositi. Tertiò ostendo quòd secundùm modum quem isti ponunt diuersitas talis modi non impediet prædicationem naturæ de supposito.

Impugnatio opinionis ponentis modum non esse rem.

Primum patet sic, quia ille modus aut est res aliquo modo, aut nullo: quòd nullo modo sit res, scilicet nec res naturæ, nec res rationis est impossibile, quia cum res & ens prout se extendit generaliter ad rem naturæ & ad rem rationis sint communissima, impossibile est quòd aliquid qualitercunque & qualecunque habeat esse, subtetfugiat eorum prædicationem: Et ideo oportet quòd ille modus sit vel res rationis vel res naturæ. Si est res rationis tantùm, tunc ens rationis tantum constituit suppositum in esse reali suppositi. Quod est inconueniens. Item suppositum se habetet ad naturam sicut intentio secunda ad primam, & quia intentio secunda prædicatur de prima: nam ista est vera, homo est species, ita etiam prædicatetur de natura suppositum, quod ipsi negant. Si autem ille modus dicat rem naturæ in rerum natura existentem, ergo addere talem modum est addere rem simpliciter, & sic suppositum veram rem addit super naturam. Si autem dicatur quòd ille modus dicit rem naturæ siue in rerum natura existentem, sed non dicit aliam rem à natura: & ideo suppositum non importat additionem realem: sicut rationale dicit rem veram extra animal, non tamen dicit aliam rem ab animali, & ideo rationale non facit additionem realem ad animal. Non valet, quia natura & ille modus aut differunt sola ratione, aut differunt re, aut medio modo; non potest esse quod differant medio modo, quia sicut inter ens rei & inter ens rationis non est medium, ita nec inter differre re quæ est extra animam & differre ratione, est dare medium: Si autem differant sola ratione, tunc modus ille & suppositum illum modum includens poterit prædicari de natura, quia sola differentia rationis non impedit prædicationem eorum quæ non differunt secundùm rem extra animam existentem; nec potest dici quòd ille modus est alia res à natura; quia quando aliquid additur alicui quod est alia res ab eo, est ibi verè additio rei ad rem & verè additio realis. Item ille modus, aut verè & realiter potest affirmari de natura aut negari; si verè potest affirmari ita quòd hæc sit vera, natura est ille modus: tunc ille modus non impediet prædicationem suppositi de natura nec è conuerso. Si autem potest verè negari ita quòd hæc sit vera, realiter, natura non est ille modus, cum tam natura quàm modus dicant rem naturæ extra animam existentem, tunc sequitur quòd ille modus & natura sint duæ res realiter realitate extra animam differentes, quia quando aliqua verè negantur de se inuicem secundùm aliquod esse commune eis, oportet quòd illud esse pluraficetùr in eis. Vnde si dentur aliqua quibus conueniat esse animalia, si verè potest dici, hoc animal realiter non est illud animal, oportet quòd sint realiter duo animalia. Ergo cum, vt deductum est, tam natura quàm modus ille sint veræ res extra animam, & verè dicatur quòd hæc res non est illa res, oportet ponere quòd sint duæ res differentes realiter secundùm realitatem existentem extra animam, & sic idem quod prius. Nec potest dici quod differant realiter, non sicut res à re: quia vt dictum est modus realis necessariò est vera res extra animam. Vnde differentia qua differt modus realis à re cuius est modus, est differentia rei à re: Vnde valdè mirabile est de istis modalibus. Talis etiam modus non potest constituere suppositum in esse suo reali, ita quòd suppositum constituatur ex tali modo. Primò, quia talis modus est posterior accidente cum resultet ex vnione accidentis ad substantiam, & suppositum substantiæ in esse suo reali est prius omni accidente. Ergo suppositum est prius tali modo: Sed posterius non est de constitutione prioris: Ergo, &c. Prætetea iste modus non est aliud quàm habitudo accidentis ad substantiam. Sed talis habitudo siue ponatur relatio rationis siue relatio rei, minus potest constituere suppositum quàm quodcunque accidens absolutum, cum relatio minus habeat de entitate quam quodcunque absolutum; Sed accidens absolutum non constituit suppositum: Ergo, &c. Item hæc habitudo aut est ens rationis tantùm, & sic non potest constituere suppositum in esse reali; aut est ens reale extra animam, & sic aut substantia aut accidens; si accidens, aut accidens constituit suppositum in genere substantiæ, quod est inconueniens, nec ipsi concedunt; si autem substantia, oportet quod sit ipsa natura de qua est quæstio, vel pars eius puta materia vel forma: & sic suppositum nihil addit supra naturam nec rem, nec modum realem. Secundùm etiam istum modum ponendi sequitur quòd natura possit prædicari de supposito, quia secundùm istam positionem, suppositum nihil aliud est quam natura affecta. Sed hæc est vera, humanitas affecta, est humanitas: Ergo & ista vera est, homo est humanitas, licet enim non possit esse quòd natura sit simul affecta & non affecta, tamen quando est affecta ipsa absolutè accepta prædicatur de seipsa: sicut enim hæc est vera, homo albus est homo: ita esset ista vera, natura affecta est natura, & materia affecta quantitate est materia.

Secunda opinio.

Secunda est opinio quæ ponit quòd suppositum differt à natura quia suppositum non autem natura includit esse: & ideo se habet vt totum ad naturam, nec per consequens potest prædicari de ipsa: Et volunt quòd hæc sit intentio venerabilis Doctoris, scilicet Thomæ. Sed, nec hoc videtur mihi verum. Primò quia si propter hoc natura non prædicatur de supposito dicendo, Socrates est humanitas, quia scilicet suppositum includit esse; non autem natura, cum etiam species existentes in genere puta homo, bos & similia non includant esse: talia non possent prædicari de supposito, vnde ista esset falsa, Socrates est homo vel animal. Secundùm enim magnos ea quæ sunt in genere vel vt species specialissimæ, vel vt species subalternæ non includunt esse, si esse differat ab essentia. Sed hoc est falsum scilicet quòd homo non prædicetur de Socrate: Ergo, &c. Secundò etiam sequitur ex hoc quòd hæc sit vera, animal est animalitas; nam sicut animalitas non includit esse: ita nec animal, cum sint in genere per se. Tertiò, quia sicut albedo non includit aliquid diuersum ab albedine sub qua continetur sicut individuum sub specie: ita etiam hic homo non debet includere aliquid quod sit aliud re ab homine sub quo continetur, & sic idem quod prius. Si autem dicatur ad hoc quòd suppositum non includit esse vt partem sui sicut homo includit animam, sed importat esse vt id cui coniungitur. Non valet. Primò, quia natura isto modo potest importare esse, quia natura non est realiter extra animam nisi coniuncta esse. Secundò quia illud non potest impedire prædicationem naturæ de supposito vt

ſupra patuit. Nam materiam eſſe coniunctam quantitati non impedit naturam abſolutè dictam prædicari de materia ſicut coniuncta. Hæc enim eſt vera, materia coniuncta quantitati eſt materia, & ſimpliciter etiam natura coniuncta ipſi eſſe eſt natura. Quod autem dicunt Thomam ſcilicet hoc ſenſiſſe falſum eſt. Nam in ſuis Quolibetis Quæſtione quarta vbi quæritur vtrum in Angelis ſit idem ſuppoſitum & natura, dicit quod non. Finaliter concludēdo dicit quòd hæc eſt ratiò: quia in Angelis præter naturam, & eſſe & alia quæ ei accidunt pertinent ad ſuppoſitum. Vnde ſimili modo de eſſe ponit & de aliis accidentibus quantùm ad hoc. Conſtat autem quòd ſuppoſitum non includit accidentia in ſuo eſſentiali ſignificato. Ergo nec eſſe ſi differat re ab eſſentia, licet ex modo ſignificandi poſſit ea importare, ſicut ponit quædam alia opinio. Item idem in ſolutione ſecundi argumenti dicit quòd eſſe licet pertineat ad ſuppoſitum & ſimiliter alia accidentia: non tamen eſſe vel alia accidentia ſunt de ratione ſuppoſiti. Vnde videtur mihi quod illi qui hoc imponunt Sancto Thomæ, falſe imponunt ei.

Tertia opinio.

Et ideo eſt alia opinio quæ ponit quòd natura & ſuppoſitum in creaturis non prædicantur de ſe inuicem accipiendo ea ſecundùm abſtractum & concretum vt homo & humanitas: quia vnum dicit tantùm formam, putà humanitas, & aliud totum aggregātum, putà Socrates. Sed hoc eſt falſum manifeſtè. Primò, quia abſtractum in genere ſubſtantiæ includit illud quod eſt alicui ratio quòd ſit ens non inhærens alii; nunc autem ens in genere ſubſtantiæ: puta homo vel animal non habet quòd ſit ens non inhærens alteri à ſola forma, imò à natura tota compoſita ex vtroque: quia ſola forma ſecundùm ſe accepta non habet quòd ſit ens, vel quòd per ipſam ens habeat eſſe non inhærendo alii; quia etſi non inhæreat alii vt enti in actu: ineſt tamen alii quod eſt ens in potentia cum quo conſtituit eſſentiam cui repugnat qualitercunque inhætere alteri. Secundò quia ſecundùm Doctores & ſecundùm Philoſophum ſeptimo Metaphyſicæ, de ratione quidditatiua rerum naturalium eſt materia, illud autem non poteſt eſſe de ratione ſubſtantiæ quod in eius quidditate etiam abſtractè accepta nō intelligitur, quia definiri per aliquid importatum concretiuè & non per illud quòd in quidditate intelligitur, eſt definiri per additamenta: quod non conuenit ſubſtantiæ. Tertiò quia tunc anima ſeparata eſſet verè humanitas. ſed ſubſiſtens in humanitate verè eſt homo: Ergo illud ſubſiſtens quod eſt anima ſeparata verè eſt homo Quod eſt abſurdum & ſecundùm veritatem & ſecundùm etiam authores huius opinionis, quia homo non eſt anima ſecundùm eos, ſed compoſitum ex ea & corpore, vel ex ea & materia.

Quarta opinio & propria.

Et ideo eſt alia opinio quam credo meliorem, quod in creaturis abſtractum & concretum non prædicantur de ſe inuicem, non quia aliquid ſit de eſſentiali ſignificato alicuius quod non ſit alterius, ſed quia ex modo ſignificandi, concretum concernit aliquid aliud coniunctum formæ vel naturæ à qua deſcendit concretum: ideo in rebus quibus eſt coniunctio plurium eſſentiarum, concretum ſemper aliquid importat ex modo ſignificandi præter naturam abſtractam, & propter hoc vnum non prædicatur de alio.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum quod differt aliquid ex modo ſignificandi concernere & includere in ſuo eſſentiali ſignificato. Nam illud quod A includitur in eſſentiali ſignificato alicuius eſt pars rei ſcilicet ſignificatæ per terminum, ſicut homo includit animam quæ etiam eſt pars naturæ ſignificatæ per terminum abſtractum, ſicut patet in exemplo poſito de anima & homine & humanitate. Illud autem quod concernitur ex modo ſignificandi per modum concreti non eſt pars naturæ ſignificatæ per terminum abſtractum, ſicut album ex modo ſignificandi concernit & importat illud quod habet albedinem quidquid ſit illud, ſiue illud ſit ſuperficies, ſiue aliquid aliud; nec eſt pars naturæ quæ eſt albedo. Vlterius ſciendum quod cum terminus concretus duo importet, ſcilicet formam à qua deſcendit & illud quod habet iam, vnam importat in recto & aliud in obliquo. Nam illud quod habet dictam formam, vel naturam importat in recto; naturam verò in obliquo: vnde album idem eſt quod habens albedinem, & homo habens humanitatem, habens eſt in recto; ſed natura habita ponitur in obliquo. Et ex hoc ſequitur B aliud quod quantum eſt ex parte modi ſignificandi illud quod attribuitur termino concreto non verificatur de natura in recto, ſed de habente naturam: vnde ſi dicatur album eſt hoc vel illud, idem eſt ac ſi dicatur habens albedinem eſt hoc vel illud. Et ideo in eis in quibus inuenitur aliquid aliud re ab albedine quod eſt habens albedinem, quod attribuitur albo attribuitur in recto alicui diuerſo re ab albedine; albedo autem non poteſt attribui verè ei quod eſt aliud re ab albedine: & ſimiliter eſt de aliis abſtractis omnibus in quibus eſt aliquid diuerſum à natura abſtracta habens naturam abſtractam, propter quod in talibus abſtractū non prædicatur de concreto deſcendente ab eo: vnde non poteſt dici album eſt albedo, vnum tamen concretum naturæ vnius poteſt prædicari de abſtracto alterius naturæ: ſicut quantitas poteſt dici cutua vel recta, & ſuperficies alba, quia licet concretum ex C ſuo modo ſignificandi videatur importare compoſitum; tamen accipiendo compoſitum pro toto aggregato comprehendente vtrumque ſcilicet naturam & illud quod habet eam vt partes, concretum non ſemper ſupponit vel reddit locutionem veram pro compoſito, vt cui in recto attribuatur prædicatum, vel quod in recto prædicetur de alio, quia iſta eſt falſa, ſuperficies eſt compoſitum ex ſuperficie & albedine, & ſimiliter iſta, compoſitum ex ſuperficie & albedine eſt ſuperficies, eſt falſa. Sed accipiendo compoſitum cum alio; non autem compoſitum ex aliquibus pro concreto: ſic dico quod ſupponit in recto terminus concretus: vnde album ſupponit in recto pro eo quod eſt coniunctum cum albedine, & non pro aliquo toto conſtituto ex ſuperficie & albedine: vlterius eſt notandum quòd concretorum quædam ſunt adiectiua vt album, nigrum, humanum, & conſimilia: quædam D autem ſunt ſubſtantiua vt homo, animal & conſimilia. Conueniunt autem iſta concreta in hoc quòd concretum importat habens talem naturam vel habitudinem ad eam: ſed concreta ſubſtantiua in hoc differunt ab adiectiuis, quia concretum ſubſtantiuum, & præcipuè de illis quæ deſcendunt à naturis ſubſtantialibus, ſicut homo, bos & ſimilia, non ſupponit pro eo quod qualitercunque eſt habens naturam humanam, vel quod qualitercunque eſt coniunctum naturæ, ſed concreta adiectiua ſic: vnde nec poteſt dici verè homo eſſe illud quod verè dicitur eſſe humanum, nam quantitas hominis eſt quantitas humana, non tamen eſt homo; ſed ſupponit pro eo quod habet talem na-

turam ſcilicet humanam ſibi vnitam vel coniunctam. Et inde eſt quod ſubſiſtens quod eſt habens naturam humanam in Chriſto eſt ipſum ſuppoſitum diuinum: ideo verè poteſt dici quòd Deus eſt homo, quia ipſe eſt ſubſiſtens habens illam humanitatem; & poteſt dici quod ille homo eſt diuinitas, propter vnitatem quæ eſt inter ſuppoſitum & naturam quæ eſt in diuinis, ſed non poteſt dici quòd humanitas ſit homo, quia humanitas Chriſti non eſt illud ſubſiſtens, ſcilicet ſuppoſitum diuinum quod habet humanitatem.

Dubitatio contra.

Sed tunc eſt quoddam dubium de creaturis, quarè in eis abſtractum non prædicatur de concreto ſubſtantiuo, puta humanitas de homine; quia non videtur eſſe in homine aliquid ſubſiſtens aliud ab humanitate quod poſſit habere naturam humanam loquendo de homine puro: Et ita ſi homo idem eſt quod ſubſiſtens habens humanitatem, videtur quòd homo idem ſit quod humanitas, & ſic humanitas prædicatur de homine. Ad hoc autem poteſt dici dupliciter: vno modo quòd materialiter loquendo natura humana verè poſſit prædicari de homine, vt hæc ſit vera, homo eſt natura humana; & tamen formaliter loquendo non poſſit verè dici quod homo eſt humanitas, quia humanitas dicit illud quod eſt ratio quòd aliquid ſit homo; non autem quod ſit habens humanitatem eſt alicui ratio qua ſit homo, alioquin ſuppoſitum diuinum quod poteſt habere humanitatem eſſet ratio quòd Deus eſſet homo & ſuppoſitum diuinum eſſet homo ab æterno, & etiam humanitas. Licet ergo in homine puro non ſit alia res homo & & humanitas, nec etiam aliam rem includens; nontamen denotatur quòd formaliter in quocunque homo vel habens humanitatem nihil poſſit importare præter humanitatem, nec pro aliquo ſupponore in recto niſi pro humanitate: Et hoc ex ſuo modo ſignificandi, quod falſum eſt vt apparet in natura aſſumpta, ideo non conceditur quod homo eſt humanitas. Alio modo poteſt dici & fortè melius, quòd cum homo ſupponat pro ſubſiſtente habente humanitatem; non ſolùm autem poteſt dici natura humana in homine ſubſiſtens eſſe ſed etiam aggregatum ex natura humana & alns, puta compoſitum ex humanitate & quantitate, licet enim quantitas non ſubſiſtat, tamen compoſitum ex humanitate & quantitate ſubſiſtit, quia dictum compoſitum non ſuſtentatur in alio, licet vna pars ſuſtentetur in alia. Ideò quia homo ex modo ſignificandi poteſt importare cum humanitate ſimul aliquid aliud: Ideò non poteſt verificari de humanitate niſi cum expoſitione, vt ſi diceretur quòd illud ſubſiſtens habens humanitatem cui præcisè circunſcripto quocunque alio conuenit ſubſiſtere, eſt humanitas. Sed adhuc contra iſtud vltimum poteſt obiici quod ſimiliter habens diuinitatem cum humani ate eſt ſubſiſtens, quod vel Deus ſupponet pro aggregato ex diuinitate & humanitate, nec poterit de Deo vel Dei Filio Diuinitas prædicari. Ad hoc dicendum quòd ex diuinitate & humanitate non componitur aliquid tertium, licet enim diuinitas ſit vnita cum humanitate in ſuppoſito diuino; illa tamen vnio cum ſuppoſito diuino non eſt compoſitio vt concretum quod eſt Deus poſſit ſupponere pro aliquo aggregato compoſito ex vtraque natura; ſed ſolùm ſupponit pro ſubſiſtente quod eſt ipſa perſona diuina & ipſa diuinitas. Vlterius videtur aliud inconueniens ſequi ex dictis, videlicet quòd terminus concretus ſubſtantiuus vt homo vna cum natura ſubſtantiali ſignificet accidens, quod videtur inconueniens. Et ad hoc dicendum quod homo non ſignificat, nec in eſſentiali ſuo ſignificato importat accidens, vel aliquid aliud ab humanitate. Vnde ſi eſſet aliqua humanitas ſubſiſtens cui nihil per inhærentiam coniungeretur, illa humanitas poſſet dici homo. Sed ex modo ſignificandi poteſt importare aliquod accidens: illud autem quod eſt in genere ſubſtantiæ ſic poſſe accipi importando ex modo ſignificandi accidens, non eſt inconueniens. Hoc dictum ſit de ſecundo.

Articulus tertius.

Quantùm ad tertium ſatis patet, quòd in diuinis differentia abſtracti & concreti non impediunt prædicationem de ſe inuicem: quia terminus concretus ſubſtantiuus, vt hoc quod dico Deus, non poteſt concernere aliquod ſubſiſtens habens diuinitatem, quod vel ſit coniunctum diuinitati & diuerſum ab ea & eam ſuſtentans. Sicut homo quando dicitur de Filio Dei importat aliquid ſubſiſtens habens humanitatem, quod ſubſiſtens eſt aliud ab humanitate ſcilicet perſonam diuinam; vel etiam quod ſit compoſitum ex diuinitate & quodam alio: Et ideo verè dicitur quod Deus eſt ipſa diuinitas. Sed terminus concretus adiectiuus poteſt ſupponere pro alio à natura diuina denominatione extrinſeca, Vnde diuinitas non ſemper prædicatur de eo quod dicitur diuinum. Nam quando aliquid dicitur diuinum denominatione extrinſeca, vt quando dicimus quòd aliquid eſt effectus diuinus; tale diuinum non prædicatur de diuinitate: ſed illud quod dicitur diuinum denominatione intrinſeca, vt perſona diuina, vel bonitas, vel ſapientia diuina illud eſt verè ipſa diuinitas. Nec poteſt etiam impediri quin prædicetur natura de ſuppoſito prout ſuppoſitum accipitur vt addens rationem ad eſſentiam, puta Pater & Filius & Spiritus ſanctus, quia relatio non differrà fundamẽto quod eſt eſſentia. Et hoc videlicet in diuinis, quidquid ſit in aliis. Differentia autem quæ tantum eſt ſecundùm rationem intelligendi non impedit prædicationem ſaltem quantùm ad eſſe reale extra animam: & ideò in diuinis natura prædicatur de ſuppoſito, dicendo quod & Deus eſt diuinitas & Pater eſt diuinitas.

Ad primum

Ad primum ergo dicendum, quòd licet intentiones iſtæ communicabile & incommunicabile non prædicentur de ſe inuicem tamen ſubſtratæ res prædicantur de ſe inuicem ſcilicet Pater & diuinitas.

Ad ſecundũ.

Ad ſecundum patet ex dictis, vnde maior eſt falſa.

Poſt hæc quæritur vtrum concedendum ſit quod Pater genuit diuinam eſſentiam, &c?

Diſtinctio quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum eſſentia generet?

Prima ratio

ET arguitur quòd ſic, quia illud quod prædicatur de aliquo poteſt ſupponere pro eo. Sed eſſentia prædicatur de perſona, quia hæc eſt vera, Pater eſt eſſentia diuina: Ergo eſſentia diuina poteſt ſupponere pro Patre vt de ea prædicetur illud quod prædicatur de Patre. Sed generare prædicatur de Patre: Ergo, &c. Præterea in diuinis

Secunda ratio.

abſtractum & concretum ſunt idem. Sed hæc eſt vera, Deus generat: Ergo hæc eſt vera, diuinitas generat.

Contra, hæc non eſt vera vt videtur, Deus generat. Ergo multò minus iſta erit vera, eſſentia generat. Conſequentia patet. Probatio antecedentis. Primò quia ſequitur quòd ſi Deus generat Deum, quòd Deus diſtinguatur à Deo, quod eſt inconueniens. Secundò, quia aut generat ſe Deum, aut alium Deum. Neutrum conceditur. Ergo, &c. Tertiò, quia ſicut poteſt dici, Deus generat, ratione Patris: ita, Deus non generat, ratione Filii, & ſic erit Deus generans & Deus non generans.

Reſpondeo, hîc tria ſunt declaranda. Primò vtrum actus eſſentiales conueniant eſſentiæ in abſtracto, & hoc vt agenti. Secundò vtrum actus notionales ei conueniant in abſtracto vt agenti. Tertiò vtrum ei conueniant in concreto, vt dicatur, Deus generat.

Quantùm ad primum dicunt quidam quod actus eſſentiales non attribuuntur eſſentiæ in abſtracto: vnde dicunt quòd iſta non eſt vera, eſſentia ſiue diuinitas intelligit. Et hoc probant, quia quæcunque ſunt vnum re cuicunque attribuitur vnum & reliquum. Sed dicere & intelligere ſunt vnum re. Ergo cui attribuitur intelligere &, dicere. Sed dicere non poteſt verè attribui eſſentiæ, alioquin eſſet diſtincta à verbo producto: Ergo, &c. Sed iſtud non videtur verum. Quia quòd non poſſit verè dici quòd diuinitas intelligit & creat; Aut hoc eſt, quia ipſa non eſt ſubſiſtens, & hoc non poteſt eſſe, quia ipſa diuinitas eſt Deus ſubſiſtens; Aut quia abſtractum non prædicatur de concreto, & per conſequens quod prædicatur de concreto non prædicatur de abſtracto. Et ſimiliter hoc non poteſt eſſe, quia in diuinis abſtractum prædicatur de concreto & è conuerſo; Aut propter formalitatem prædicationis quam requirunt propoſitiones in quibus prædicantur verba quæ ſignificant operationem; ita quòd tales prædicationes non ſolùm requirunt ad ſuam veritatem, identitatem inter prædicatum & ſubiectum: ſed etiam correſpondentiam ſecundùm modum ſignificandi, vt ſcilicet illud cui tales actus attribuuntur non ſignificetur per modum eius quo aliquid eſt, ſed per modum eius quod eſt & habet eſſe. Sed nec hoc videtur verum eſſe, quia non videtur quòd modi ſignificandi in quacunque prædicatione impediant veritatem prædicationis quæ eſt per identitatem realem, niſi aliqua diuerſitas realis importetur ex illis modis ſignificandi. Hoc etiam patet in expoſitiua iſtius, eſſentia intelligit, quia nihil aliud eſt quam quod eſſentia eſt habens actum intelligendi: & hæc eſt vera. Ergo, &c. Aut hoc prouenit ex hoc quòd actus tales important diſtinctionem realem ab aliquo à quo realiter diſtinguatur perſona & non eſſentia. Et hoc ſimiliter eſſe non poteſt, quia creare, gubernare vel intelligere non important aliquam diſtinctionem ab aliquo quo diſtinguatur perſona plus quam eſſentia vel è conuerſo. Et ideo videtur quòd iſtæ ſint veræ, eſſentia intelligit, creat vel gubernat; licet non ſint propriæ locutiones; ſicut dicendo Deus creat, intelligit, vel gubernat. Motiuum autem ipſorum falſum eſt, quia ad illud motiuum ſequuntur multa falſa & impoſſibilia in diuinis. Nam ſi hoc eſt verum quòd in diuinis quando aliqua ſunt idem re cuicunque attribuitur vnum & reliquum, ſequitur infallibiliter quòd filius ſit Pater, & quòd quæcunque perſona ſit alia, & quòd vna relatio ſit alia. Nam conſtat quòd eſſentia & perſona ſunt vnum re ſimplici; vnde etiam paternitas eſt idem re quod diuinitas. Si ergo illa Maior eſt vera quòd de quocunque verè poſſit dici eſſentia diuina, quòd de illo poſſit dici Pater vel paternitas; cum eſſentia diuina poſſit verè dici de filio & Spiritu ſancto. Ergo iſtæ erunt veræ, filius eſt Pater & paternitas, & ſimiliter Spiritus ſanctus: & breuiter quæcunque perſona de qualibet prædicaretur: vnde illud motiuum non eſt bonum. Ad illud autem motiuum dicunt quidam ſic, quòd intelligere & dicere differunt plus quam ratione, quia differunt re relatiua. Et ideo non oportet quòd de quocunque verificatur vnum eorum, quòd verificetur & reliquum. Et illi concedunt illam maiorem quam credo eſſe falſam. Sed iſtud eſt falſum, nam licet vna perſona differat relatiuè ab alia; non tamen relatio vel perſona differt re ab eſſentia, nec re abſoluta, nec re relata. Quæcunque enim in diuinis differunt re relata, differunt re, quia alia differentia realis non eſt ibi. Sed quæcunque verè differunt, vnum realiter non eſt aliud: vnde etiam realiter Pater non eſt Filius nec è conuerſo. Ergo ſi intelligere & dicere differunt relatiuè, ergo realiter loquendo ipſe actus intelligendi non eſt actus dicendi, nec eadem ratione eſſentia realiter eſt paternitas. Vnde etiam & omnes volunt quòd relatio comparata ad eſſentiam non dicit aliam rem, ſed aliam rationem tantùm; propter quod dicta ſolutio falſum continet. Et ideo aliter dicitur, quòd non oportet quòd quæcunque ſunt vnum re, quòd cui attribuitur vnum & reliquum: niſi cum hoc quòd ſicut ſunt vnum re ſint etiam vnum ratione. Sed quamuis hoc veritatem habeat quòd non quæcunque ſunt idem re, quòd cui attribuitur vnum & reliquum: ſi tamen non ſit ibi niſi ſola differentia rationis videtur difficile inuenire cui conuenit vnum & non conueniat & reliquum. Et ideo poteſt dici ad illam Maiorem quòd debet hoc addi ſcilicet quæcunque ſunt idem re, nec vnum eorum importat aliam rem quam aliud, nec diſtinctionem ab aliqua re à qua non importet aliud de quocunque prædicatur vnum & reliquum. Modò licet dicere & intelligere in diuinis ſint idem re, ſicut etiam eſſe & generare, tamen dicere importat diſtinctionem realem à verbo producto, à quo non importat diſtinctionem realem intelligere: propter quod non oportet quòd de quocunque prædicatur vnum & reliquum: ſicut etiam patet de eſſe & generare.

Articulus ſecundus.

Quantùm autem ad ſecundum Articulum, Sciendum quòd eſſentia diuina eſt realiter idem cum omni eo quod eſt in diuinis, ſiue ſit abſolutum, ſiue relatiuum; ſiue proprietas perſonalis, vel etiam communis. Et ideo omnis propoſitio qua aliquid diuinum prædicatur de eſſentia, ſi tantùm vnitas realis inter prædicatum & ſubiectum importetur in propoſitione illa, omnis talis eſt vera, ſiue prædicatum ſit eſſentiale, ſiue perſonale: vnde eſſentia eſt Pater, & eſſentia eſt res generans. Si res ſtet pro perſona & eſt generare & eſt generari: & omnes veræ ſunt, quia verum eſt omne quod eſt in diuinis eſſe idem cum eſſentia. Si autem aliquid attribuatur eſſentiæ ſic quòd non importetur tantùm identitas realis inter eſſentiam & illud quod prædicatur de ea: ſed etiam importetur diſtinctio realis ipſius eſſentiæ cui tale prædicatum attribuitur ab

tur ab aliquo existente in diuinis, erit propositio falsa, quia essentiã diuinã realiter distingui ab aliquo existente, est falsũ: & propter hoc quia producere & produci, puta generare & generari, spirare & spirari importãt distinctionẽ realem producentis à producto, & producentis à producente. Ideò nullus terminus qui significat producere vel produci potest prædicari de essentia in abstracto, quia essentia in abstracto non habet ex virtute locutionis supponere pro supposito: & ideò omnes istæ sunt falsæ, essentia generat; & essentia generatur, producit vel producitur, & consimiles.

Articulus tertius. Quantũ ad tertiũ articulum. Sciendũ quòd differentia suppositi & naturæ potest intelligi dupliciter: vno modo secundũ cõmunicabile & incõmunicabile, & sic in diuinis differũt deitas, vel etiam Deus & Pater, nam tam diuinitas quam Deus dicit quid cõmune; Pater autẽ dicit incõmunicabile. Alio modo potest intelligi differentia inter A
naturã & suppositũ secundũ rationẽ abstracti & cõcreti: & hoc modo differt Deus & deitas, & neutrũ istorũ impedit quin vnũ prædicetur de alio. Nã & Deus est deitas, & Pater est Deus & deitas, quia sicut dictũ est modò, id quod importat tantu identitatem realẽ inter essentiam & quodcunque diuinũ, siue accipiatur essentia in abstracto siue in concreto, habet veritatẽ: istæ tamen differẽtiæ, faciũt quòd non quidquid dicitur de vno potest verè dici de alio, vnde verè dicitur quod Pater generat, & quòd est distinctus à filio, quæ de essentia in abstracto nõ possunt dici. Causa autẽ quæ impedit quòd illud quod prædicatur de supposito nõ prædicatur de natura est directè exptima differentia, quia ex hoc quod in diuinis est aliquid incõmunicabile & non cõmune omnibus, habet quod distinguatur ab aliis quæ sunt in diuinis à quibus essentia cõmunis B
non potest esse distincta. Differentia autẽ quæ est secundũ abstractũ & concretũ non ita directè haber impedire, quia differẽtia secundũ abstractũ & concretũ habet impedire ne quod prædicatur de vno prædicetur de altero quando habens & habitũ sunt diuersa re. Quod in diuinis locum non habet. Secundariò tamẽ differentia secundũ abstractũ & concretũ facit ad hoc quod possit verificari de vno quod nõ verificetur de altero in quantũ ex suo modo significãdi concretũ potest supponere pro supposito, non solũ quia est habens, sed etiam quia est incõmunicabile. Deus enim significat vt habẽs diuinitatẽ vnde supponit ex modo significadi pro eo cui cõuenit quod sit ille qui habet diuinitatẽ. Et hoc est non solũ cõmunicabile, sed etiam incõmunicabile; nec hoc est directè propter habere, quia etiam hoc quod dico quod ille qui est deitas potest supponere pro supposito: vnde quotiescunque implicatur aliquid quod non stat determinatè pro natura absoluta, sed potest accipi indifferenter & pro absoluto & pro relato & pro cõmunicabili & incõmunicabili, siue illa implicatio sit per modũ habentis, vt in termino cõcreto, siue per aliũ modũ: sicut quando dico ille qui est essentia, quia habẽs & etiam ly ille, indifferenter possunt accipi & pro hoc & pro illo: ideò non solũ possunt supponere pro essentia, sed etiã pro supposito: & propter hoc potest verificari de iis quæ non verificantur de essentia in abstracto: vnde istæ sunt veræ, Deus generat Deũ & ille qui est deitas generat illũ qui est diuinitas, quia ly ille potest stare pro supposito. Sed hæc, diuinitas generat diuinitatẽ, est falsa. Vnde notandũ quod duplex est implicatio: vna quâ præter formã à qua terminus imponitur, implicatur aliquid diuersum re habens formam! sicut musicus implicat subiectum vel suppositum quod est diuersum re a musica: & talis implicatio in diuinis non habet locum. Alia est implicatio quâ terminus implicat aliquid differens ratione tantùm à forma a qua imponitur terminus cuius implicatu suppositio sit communior quam suppositio formæ absolutæ: & talis implicatio est in diuinis, siue per modum habentis, vt quando dicitur, habens vel ille qui habet diuinitatẽ; siue per modũ alium, vt quando dicitur ille qui est deitas. Et sic patet quod ista est vera, Deus generat Deũ, quia concretũ potest stare pro supposito ratione dictæ implicationis: & per cõsequens patet quod actus notionales possunt attribui terminis essentialibus cõcretis ratione dictæ implicationis. Alii autẽ dicunt aliter, scilicet quod licet Pater sit essentia & Pater generet, non tamẽ essentia generatur; quia generare non cõuenit essentiæ per se, cum in hoc distinguatur à Patre cui per se conuenit generare; nec per accidẽs cum non implicet subiectũ, cum non sit concretũ: & adducunt simile, quia licet ædificet musicus, non tamen ædificat musica, quia non implicat suppositum, etiam si ista esset vera, ædificator est musicus. Sed isti decepti sunt, quia prædicare per accidens accipiũt tantùm prædicare per formam additam: sicut musicus de ædificatore vel è conuerso, quæ prædicatio non potest esse nisi per implicationẽ quam importat terminus concretus. Sed alio modo dicitur conuenire per accidens quod non est de ratione eius cui attribuitur: & sic ista est per accidens, color est albedo, quia quod conuenit albedini per se scilicet disgregare, conuenit colori per accidẽs ratione dictæ accidentalitatis quæ est albedinis ad colorem. Et verificationem quæ fit secundùm tale C
accidens generationis de essensia ipsi non improbant vel non possunt improbare ex dicto suo: vnde ista ratio satis friuola est, & ideò tenendum est præcedens dictum. Quod autem dicunt quòd si ædificator esset musicus, ista esset falsa: musica ædificat credo quòd dicunt falsum: licet enim non esset propria, esset tamen vera & sicut si ista, ædificator est musicus, non esset prædicatio formalis; sed per identitatem. Tunc etiam dicẽdo musica ædificat, esset vera prædicatio per identitatẽ licet impropria. Quod autem dicitur à quibusdã, quòd verba requirunt formalem prædicationẽ, supra solutum est. Si enim ædificator esset musica, nihil repugnans musicæ importaretur in ædificatione. Non enim importaret distinctionem realem musicæ à quo realiter non distingueretur.

Dubitatio circa dicta an ens entis generetur. Contra, quia vt dicunt quidam licet non generetur obiectiuè, quòd scilicet sit terminus generationis, generatur tamen subiectiuè & quasi subiectum generationis. Et probant hoc tripliciter. Primò, quia illud est subiectum generationis & per consequens habet subiectiuè generari quod manet idem in vtroque termino generationis. Sed essentia est huiusmodi, cum maneat eadem in Patre & Filio qui sunt termini generationis: Ergo, &c. Secundò, quia generatio diuina sicut omne fieri habet aliquid pro fundamento siue subiecto in quo fundatur tale fieri cui conueniat generari subiectiuè. Sed hoc non potest esse nisi essentia, quia Pater & Filius non possunt esse subiectum generationis diuinæ cum sit terminus: Ergo, &c. Tertiò, quia cum generatio præcedat filium secundùm rationem intelligendi, oportet rationem fundari in aliquo quod sit prius filio secundũ rationẽ intelligendi cui cõueniat generari D

5

ſubiectiuè: hoc nō poteſt eſſe niſi eſſētia: Ergo, &c.

Ad euidentiam præmiſſorū. Primò videndum eſt quomodo ſubiectū generationis ſe habeat ad generationē in rebus creatis. Secundò oſtendetur quomodo ſe habeat eſſentia diuina ad generationē diuinā quantùm ad propoſitū ſufficit. Tertiò oſtendetur vtrū eſſentiæ diuinæ cōueniat ſubiectiuè generari. Et reſpondebitur rationibus præmiſſis.

Quomodo ſe habeat materia in generatione rerum.

Quantùm ergo ad primū, Sciendū quod in creaturis ſubiectū generationis eſt ſubiectū formæ cōmunicatę producto ab ipſo producēte, quæ quidē forma eſt realiter idem cum ipſa generatione: niſi accipiatur generatio pro alteratione præcedēte introductionē formæ ſubſtantialis. Et hoc maximè verū eſt ſuppoſito quòd omnis motus & mutatio ſint idē realiter cum forma acquiſita per motū vel mutationē. Tale autē ſubiectū non producitur propriè loquendo, nec per ſe nec per accidēs, cùm quantū ad eſſentiā ſuam ipſi productioni præſupponatur. Vlterius ſciendū quòd ſicut patet per Philoſophum, primo Phyſicorū dupliciter cōuenit alicui fieri: vno modo abſolutè, & ſic ſolus terminus ſiue obiectum factionis dicitur fieri, vt ſi fiat homo albus, albū dicitur ſimpliciter fieri. Alio modo dicitur aliquid fieri nō ſimpliciter ſed fieri hoc, ſicut in dicto exēplo ſubiectū dealbationis (puta homo) non dicitur ſimpliciter & abſolutè fieri: ſed benè dicitur quod homo fit albus, qui quidē homo eſt ſubiectū huius factionis. Et ſimiliter etiam ſubiectū generationis ſimpliciter quod eſt materia non dicitur in generatione abſolutè fieri, cum ſit ingenerabilis & incorruptibilis. Sed poſſet dici fieri hoc, quia poſſet dici quod materia per generationē ſit formata. Et quia illi conuenit propriè generari cui conuenit propriè fieri (in illis in quibus inuenitur propriè fieri,) quod dico propter generationē diuinā, ideò propriè & abſolutè loquendo non dicitur generari ſubiectū generationis, ſed tantū obiectū ſiue terminus. Vnde notandum quod generari & fieri ex vna parte, & moueri & mutari ex alia, aliter & aliter ſe habent ad ſubiectū & obiectū ſiue terminū. Nam moueri & mutari propriè conuenit ſubiecto, quia ſubiectum eſt illud propriè quod aliter ſe habet nunc & prius ſecundùm diuerſas formas ſibi ſuccedentes; generari autē propriè ſibi non conuenit, quia non producitur per ipſam generationē cum ei præſupponatur, ſed eſt de termino vel obiecto. Nam illis abſolutè cōuenit generari & fieri cum ipſa per generationē producūtur: ſed eis non conuenit mutari vel moueri, cum quodlibet iſtorū importet ſe habere aliter nunc quā priùs ſecundū nouā acquiſitionē alicuius perfectionis de nouo habitæ. Terminus autem non eſt illud cui vt ſubiecto noua perfectio acquiratur, ſed eſt illud quod acquiritur. Ex quo patet quod ſubiecto generationis nec fieri abſolutè loquendo nec generari cōuenit, licet poſſit dici fieri hoc, puta albū vel nigrū, quis ei acquiritur albedo vel nigredo vel aliquid tale. Vlteriꝰ ſciendū quod non eſt de ratione materiæ vel ſubiecti generationis quòd ſit eadē numero in generāte & genito, imò hoc ſibi repugnat: ſed benè eſt eadē ſub priuatione & ſub forma acquirēda & hoc ſucceſſiuè, puta ſi ex aēre fiat ignis: eadē materia quæ priꝰ erat ſub forma aeris & priuata forma ignis, eſt poſtea ſub forma ignis. Et hoc ſit dictum de primo.

Quomodo ſe habeat eſſentia diuina in illa generatione.

Quantū ad ſecundū: ſciendū quòd eſſentia diuina ſe habet ad generationē in diuinis non, ſicut ſubiectū generationis ſe habet in creaturis, ſed magis ſicut forma cōmunicata per generationē. Ad cuius euidentiā: Sciendū quòd in generatione ſubſtātiarū generabiliū eſt conſiderare tria, ſcilicet ſubiectū quod ſubiicitur generationi & formæ acquirendæ per generationē, & ipſam formā quæ acquiritur & relationē geniti ad generantē & è cōuerſo. Nunc autē ita eſt quòd ſubiectum eſt id in quo recipitur forma geniti, & quod ſubſternitur in mutatione: in diuinis autē non eſt aliquod ſubiectū ſubſtratū alicui mutationi, nec etiam alicui formæ propriè loquendo: ſed eſt ibi cōmunicatio formæ & actus, qui quidē actus non eſt aliud quā eſſentia diuina quę cōmunicatur vni perſonæ ab alia perſona: ideo eſſētia ſe habet in generatione diuina vt forma cōmunicata per generationē: & quia eadem eſſentia quæ eſt in Patre & eſt Pater cōmunicatur filio & eſt filius, ideò impoſſibile eſt quòd Pater producat eſſentiā, quia tunc produceret eſſentiā ſuam, & idem generaret ſeipſum vt eſſentia, quod eſt impoſſibile: & ideo etiā eſt impoſſibile quòd eſſētia dicatur generati vel per ſe vel per accidēs, ſicut productū per generationē. Vlterius ſciendū quòd in creaturis nō eſt idē eſſe ſubiectū generationis & fundamentū relationis cōſequentis generationē. Nam ſubiectū generationis eſt illud quod eſt ſubiectum formæ prout eſt in fieri & in fluxu: quæ forma vt eſt in fluxu & in fieri, vt cōmuniùs ponitur, eſt ipſa generatio: fundamentū autem reſpectus conſequentis in genito eſt forma cōmunicata ipſi genito per generationem: nec eſt propriè illud quod refertur; ſed eſt illud per quod fundamentum genitum refertur. Et dato quòd aliquo modo fundamentum poſſet referri in creaturis, tamen hoc nullo modo poteſt eſſe in diuinis, vt ſtatim oſtendetur.

His præmiſſis oſtendo tres cōcluſiones. Prima eſt quòd impoſſibile eſt quòd eſſentia diuina ſubiectiuè generetur. Secunda eſt quod impoſſibile eſt quòd generetur obiectiuè vel per ſe vel per accidēs. Tertia eſt quòd impoſſibile eſt ipſam generari ſicut relatū relatione geniti. Prima patet. Primò vt iam oſtenſum eſt, vbi verè & propriè generatio habet ſubiectū, ſubiectū non generatur: alioquin materia generaretur, quæ tamen ſecundū Philoſophū eſt ingenerabilis: vnde dici aliquid generari ſubiectiuè, & quòd dicatur ex hoc quod eſt ſubiectū generationis generari, eſt ignorare propriā vocē. Secundò, quia vt dictū eſt, eſſentia diuina nō ſe habet propriè vt ſubiectū genetationis, quia nec generatio diuina propriè habet ſubiectū: quia forma cōmunicata ibi nō acquiritur alicui ſubiecto ſibi ſubſtrato. Nec poteſt dici etiam fieri hoc: ſicut dicitur homo iam exiſtens fieri albus, quia fieri hoc vel tale non conuenit niſi ei cui ſubiectiuè acquiritur de nouo aliqua perfectio abſoluta, quod in diuinis locum non habet. Secunda concluſio ſatis patet faciliter, quia ſoli illi cōuenit obiectiuè generari quod eſt productū per generationem: & tale non poteſt eſſe eſſentia, quia oporteret quòd diſtingueretur à Patre ſicut productū à producēte, quod eſt impoſſibile. Tertia etiam de facili patet, quia nulla res refertur relatione reali niſi ad aliud; impoſſibile enim eſt idem ad ſeipſum referri realiter: eſſentia autem diuina realiter eſt idem cum omni eo quod eſt in diuinis: & ideo realiter non poteſt referri ad aliquid eorum, ſed benè poteſt eſſe fundamentum reale relationū realiū quibus perſonæ referuntur.

Eſſentiam Dei nullo modo generari.

t. com. 82.

Ad primum quod opponitur ab aliis eſt dicendum quòd illa ratio dupliciter deficit. Primò, quia in generatione quæ propriè habet ſubiectum, ſubiectū generationis nullo modo conuenit generari. Secūdò, quia generatio diuina non habet ſubiectū ſed obiectum & formam communicatā, quæ

t. com. 58.

in nullo subiecto recipitur. Quod autem inducitur quod illud quod manet in vtroque termino generationis est eius subiectum: verum est accipiendo terminos non generantẽ & genitum, sed formam & priuationem, vel duas formas oppositas, sicut quando aliquid fit ex albo nigrum. Ratio autem procedit accipiendo generantem & genitũ pro terminis, & ideo non valet. Ad secundũ dicendũ quòd in diuinis non est fieri secundũ rem, quia vbi est verè fieri, ibi est motus & forma in fluxu, cui formæ in fluxu substernitur aliquod subiectũ: vnde non est ibi forma in fluxu, nec per consequens est ibi propriè fieri: sed est ibi communicatio formæ non fluentis nec indigentis subiecto. Sed benè est ibi fundamentũ respectus producentis & producti. Et si fieri acciperetur pro tali respectu, essentia esset fundamentũ fieti sic dicti: sed inconuenienter diceretur hoc esse fieri; sed referri talibus respectib⁹ est produci & producere in diuinis. Referri autem non conuenit essentiæ in diuinis, sed supposito, vt ostensum. Ad tertiũ dicũt quidam quòd generatio passiua vt proprietas præcedit filium, sed vt relatio sequitur. Sed melius videtur dicendũ quòd generari etiam licet non sit fieri propriè loquẽdo, secũdùm tamen rationẽ intelligẽdi accipitur vt quoddam fieri: & ideò secundũ modum nostrũ intelligendi est vt sit prius filio, & fundetur secundùm modũ nostrũ intelligendi in aliquo quod est prius filio: non tamen oportet quòd ipsum generetur, quia non oportet quòd illi quod est fundamentum ipsius generari respondeat quòd generetur, sed tantùm supposito habenti hoc fundamentum & cui ratio fundamenti huius conuenit.

Ad primum principale. Ad primũ ergo dicendũ quòd non oportet quòd illud quod prædicatur de aliquo possit supponere pro eo respectu cuiuscunque prædicati, sed tantùm respectu prædicati respectu cuius nõ differũt. Respectu autem eorum quæ eis cõueniunt in quantũ differũt, non oportet quòd vnũ supponat pro alio.

Sed cõtra hoc dicunt quidã quòd musicus & ædificator differũt secundũ ædificare & cantare & tamen respectu istorũ vnũ supponit pro alio; nã hæc est vera, musicus ædificat, & ædificator cantat. Et ad hoc potest dici quòd illa quæ differũt, non oportet semper quòd non possint supponere pro inuicem respectu illorũ in quibus differunt. Nec etiam oportet quòd semper supponant pro inuicẽ respectu taliũ: obiectio autẽ procedit ac si solutio supra posita posuisset quòd semper oportet vnũ non supponere pro alio respectu taliũ. Quòd autẽ talia nõ suoponunt pro inuicẽ respectu taliũ in quibus sic differunt, est quia in eis habent repugnantiã ad inuicem: & sic differũt essentia & persona in diuinis respectu eius quod est esse cõmunicabile & incommunicabile, & respectu eius quod est distingui vel non distingui, & respectu illorũ quæ distingui vel non distingui importãt, & respectu quorũ persona non potest supponere pro essentia, nec è conuerso. Ædificator autẽ & musicus non sic differũt secundu ædificare & cantare quòd in istis habeãt repugnantiam. *Ad secundũ.* Ad secundũ dicendum quòd licet in diuinis abstractũ & concretũ non differant secundũ rem, cum vnũ prædicetur de altero, tamen penes modum significandi differunt, ratione cuius vnũ habet magis implicare suppositũ quã aliud vt pro eo supponat, sicut in principali solutione expositũ est. *Ad tertium.* Ad tertiũ quod inducitur ad probandũ quòd actus notionales non prædicantur de cõcretis essentialibus. Dicendũ est quòd non oportet quòd De⁹ distinguatur à Deo, sed sufficit quòd illi pro quibus

A Deus supponit vtrobique sint distincti, scilicet ille qui est generans & ille qui est genitus. Causa autem quare non dicitur Deus distinctus à Deo, sicut Deus generat Deum; est, quia distingui cum non dicat actũ nisi grammaticè, non facit teneri Deum in subiecto positum pro persona: & ideo denotaretur distinctio in natura nõ in persona. Sed generare dicit actum realem cõuenientem soli supposito & facit teneri terminũ concretum de quo prædicatur pro supposito. Ad quartũ dicendum quòd nec generat se Deum nec alium Deum, quia enim ille qui generat, Pater est idem cum eo in natura, non est concedendum quòd generet alium Deum, ne denotetur quòd generet alium in natura diuina. Quia verò est alius in persona, non est concedendũ quòd generet seipsum Deũ, ne denotetur quòd ille quem generat sit vna cum eo persona. Sed benè potest concedi quòd generat alium qui est Deus sed non B alius Deus. *Ad quintũ.* Ad quintũ dicunt quidam quòd quantum est de virtute locutionis potest concedi quòd Deus non generat ratione filii, sicut etiam potest concedi quòd Deus generat ratione Patris: nec sequitur quòd sint duo Dii scilicet Deus generans & Deus non generans: sicut non sequitur quòd Deus generans & Deus genitus sint duo Dii. Alii autem dicũt quòd cum Deus possit supponere & pro supposito determinato & pro natura cõmuni, tamen quantũ est de se, nisi per terminũ in prædicato positũ fiat quòd stet pro supposito, semper stat pro natura, vel pro omni supposito naturæ. Et hoc ideo est quia natura quantùm est ex principali significato quod importat hoc nomẽ Deus, est vna numero in tribus personis. Vnde quod attribuitur Deo, attribueretur Patri & Filio & Spiritui sancto omni supposito diuino. Et quod negatur à Deo negatur ab C omni supposito diuino, nisi prædicatum sit tale quòd faciat ipsũ stare pro determinato supposito: è conuerso autẽ est in creaturis, quia terminus communis concretus stat pro aliquo supposito hoc vel illo, & non pro natura communi, nisi prædicatum sit tale quòd faciat ipsum teneri pro illa, vt quando dicitur, rosa est pulchertrima florũ. Et hoc ideò est, quia natura in creaturis pluificatur realiter secundũ pluralitatem suppositorum, nec habet vnitatẽ realem in pluribus suppositis. Quia ergo generare cum sit actus determinatæ personæ facit hoc quod dico, Deus, stare pro determinato supposito: ideò benè dicitur, Deus generat, nec sequitur propter hoc quòd quælibet persona generet. Sed non generare cum dicat negationem, non facit Deũ stare pro determinato supposito. Et ideò quando dicitur quòd Deus non generat, denotatur quòd non generare conueniat toti naturæ, id est, omni supposito naturæ diuinæ, quod est falsum propter quod non D concedunt quòd hæc sit vera, Deus non generat. Sed contra hoc obiiciunt quidã quòd si ista, Deus non generat, est falsa, quia Deus supponit ibi pro natura: multò plus esset ista falsa, essentia nõ generat, quæ tamẽ vera est. Et ad hoc dicendũ est, quòd illa procedit ex malo intellectu eius quod dicitur natura, quia in prædicta responsione non accipitur natura pro abstracto prout diuiditur contra concretum: sed pro concreto prout accipitur non pro vno determinato supposito, sed pro omni supposito naturæ. Obiectio autem procedit ac si natura acciperetur pro abstracto prout distinguitur contra concretum. Quid sit de veritate dictæ propositionis scilicet, Deus non generat, non definio. Sed tamen obiectio facta in contrarium nulla videtur esse, quidquid sit de veritate eius.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum essentia sit terminus generationis?

Ratio. ET arguitur quòd non, quia idem non potest esse principium & terminus, nisi in motu reflexo. Sed generatio diuina non est motus reflexus. Ergo idem non est in ea principium & terminus: Sed principiũ generationis diuinæ est essentia cui⁹ virtute generat Pater. Ergo ipsa non est terminus.

Contra, generatio diuina est via in naturam. Ergo natura diuina est terminus eius.

Opinio prima. Respondeo; ad hoc quod dicunt quidã quòd in creaturis tripliciter potest accipi generatio, scilicet vt motus vel mutatio, & vt actio, & vt via in naturam. Et similiter tripliciter possunt accipi termini ipsius. Nam termini eius prout est motus sunt forma, & priuatio. Termini eius prout est actio, sunt generans & genitum. Sed termini prout est via in naturam sunt forma generantis & forma geniti. Applicando ergo ista ad diuina dicunt quòd B in diuina generatione neuter terminorum primo modo dictorum inuenitur: & hoc probant duplici ratione. Primò quia illud quod conuenit generationi vt est motus, non conuenit generationi diuinæ, cum non sit motus. Sed termini primo modo conueniunt generationi vt est motus vel mutatio. Ergo, &c. Secũdò quia cõstat quòd termin⁹ à quo primo modo dictus non cõuenit generationi diuinæ, cum non sit ibi processus à non esse ad esse. Sed ablato termino à quo non manet terminus ad quem, quia correlatiuè dicuntur: quia semper terminus ad quem coexigit terminum à quo. Ergo neuter dictorum terminorum est in generatione diuina. Termini autem secundo & tertio modo accepti sunt in generatione diuina, nam ibi sunt termini qui sunt forma generantis & forma geniti. Et isto vltimo modo dicitur essentia esse terminus generationis diuinæ; non autem primo modo, quia tales termini non sunt ibi: nec secundo modo, quia licèt tales termini sint in generatione diuina scilicet generans & genitum, tamen essentiæ non conuenit vt sit sic terminus, quia nec est generans nec genita. Sed tertio modo conuenit sibi quòd terminus sit, quia ipsa est forma genetans, & sic habet rationem vnius termini vt in Patre, & rationem alterius termini vt est in Filio.

Improbatio opinionis Quidam autẽ improbant (vt eis videtur) istud dictum: Et dicunt quod terminus ad quẽ primo modo dictus necessario est in diuinis, licet non sit terminus à quo: Et hoc probant sic, quia terminus ad quẽ primo modo dictus, est essentia vel natura acquisita siue habita per generationem. Sed necessarium est ponere in Dei Filio essentiam & naturam acquisitam siue habitã per generationẽ. Ergo, &c. Sed illud, nisi plus dicatur, parũ valet, quia authores præmissæ positionis dicerent faciliter, quia natura vel essentia vt est acquisita in genito potest esse dupliciter terminus ad quẽ, vno modo prout respondet sibi pro termino à quo ipsum non esse siue D priuatio, & sic est termin⁹ generationis primo modo: nec est sic in diuina generatione terminus. Alio modo prout respõdet sibi pro termino à quo forma generãtis: & sic accipitur vt terminus. Tertio modo supra posito ipsa natura & essentia. Dicerent ergo quod non negant naturam diuinam & essentiam diuinam esse terminum generationis: sed negant quòd accipiendo primo modo terminum, sit terminus generationis. Ratio autẽ in oppositum non probat nisi quòd absolutè essentia diuina est terminus generationis. Vnde est ibi fallacia consequentis. Hoc autem quod primi dicunt credo esse falsum. Primò quantum ad hoc quod loquendo in creaturis ponunt alios terminos generationis vt est motus & vt est via in naturã, quia cõstat quod via ibi accipitur metaphoricè. Nam sicut per viam ille qui vadit recedit ab vno loco & vadit ad alium: ita generatio in quantum est motus quidam quo receditur ab vno termino & tenditur ad alium terminum qui est natura, dicitur via in naturam: subiectum autem generationis nunquam fuit sub forma generantis vt ab ea recedens tenderet ad formam geniti. Et ideo termini generationis vt est via in naturam sunt illi qui sunt termini eius vt est motus, scilicet forma & priuatio. Vnde posset breuiùs sic formari rario. Quia generatio dicitur via in naturam in quantum subiectũ generationis recedit per ipsam ab opposito naturæ & tendit ad naturam habendã. Sed terminus oppositus naturæ à quo sic recedit, non potest esse forma generantis. Ergo, &c. Secundò ex hoc apparet quòd si ipsi ponunt essentiam esse terminũ generationis prout est via in naturã, sequitur quod essentiæ diuina est terminus generationis prout secundũ 1. modum accipitur terminus generationis. Quod tamen ipsi negant. Saluâ ergo reuerentiâ Doctorũ de hoc loquentium, licet propriè terminus ad quem in generatione sit forma geniti & ipsum genitum: tamẽ terminus à quo non videtur mihi quòd debeat poni (loquẽdo secundũ rem) generans vel eius forma, sed tantũ priuatio, vel opposita forma, vel cõpositum ex materia & opposita forma: ita quòd si fiat ex aere ignis, terminus à quo est vel forma aeris vel aer compositus ex materia aeris & eius formâ. Terminus autẽ ad quẽ (propriè loquendo) est ignis generat⁹ vel eius forma. Vnde dicitur quòd ex aere fit ignis, & non ex igne fit ignis: & à forma aeris mouetur materia ad formam ignis. Ratio autem huius est, quia propriè loquendo in generatione non potest accipi vt terminus à quo nisi illud à quo receditur, & terminus ad quẽ illud ad quod acceditur: nunc autem mobile vel subiectũ generationis nunquam recedit nisi ab illo sub quo fuerit, C & quod est oppositũ & impossibile ei ad quod acceditur. Nunc autẽ ita est quòd subiectum generationis nunquam fuit sub generante vel eius forma, nec distat ab eo in termino generationis, imo magis accedit ad ipsum per quandam assimilationẽ: ideo propriè loquendo terminus à quo nunquam est generans vel eius forma, sed secundùm modum nostrum intelligendi & secundùm imaginationẽ vulgi quã oportet sequi in locutionibus, actio videtur esse media ab agente in passum, quia migratur subiectiuè ab vno in aliud, & ideo etiam secundùm modum intelligendi solent poni termini generationis, generans & genitum.

Quæstio soluitur. Applicãdo ergo ista ad diuina, terminus à quo nõ inuenitur in generatione diuina nec quantũ ad id quod est, nec quantùm ad rationem qua terminus à quo: quia in diuinis non est priuatio formæ communicatæ per generationem, nec actu nec aptitudine, nec similiter est ibi opposita forma, formæ communicatæ per generationem. Terminus autẽ ad quem scilicet esse communicatũ per generationem & genitum est ibi realiter quantũ ad id quod est: sed quantũ ad rationẽ eius quod est esse terminus ad quẽ strictè & realiter loquẽdo, nec productũ nec esse cõmunicatum habent rationẽ termini ad quẽ; sed secundum modum nostrũ intelligendi, quia essentia, vel natura cõmunicata, vel etiam ipsũ productũ non habent strictè & propriè rationem termini ad quem, nisi quando productio est

accessus ad talem naturam priùs non abitam. Vnde etiam nec creatio habet propriè terminũ ad quem. Sed quia omne illud quod significatur per modum fieri imaginamur vt quendam modum & quendam accessum ad aliquid non habitum: ideo secundùm modum nostrum intelligendi & imaginandi dicitur ibi remanere ratio termini ad quem quantùm ad id quod est, scilicet quantùm ad hoc quod est esse naturam communicatam, remanet ibi terminus ad quem. Terminus autem à quo non secundum rem, sed prout secundum nostram imaginationem generans accipitur vt terminus à quo, inuenitur ibi terminus à quo.

Dicendum ergo quòd essentia diuina est terminus ad quem generationis modo quo expositum est prout forma communicata dicitur terminus: non autem prout productum vel genitum dicitur terminus, quia ipsa cõmunicatur, sed non generatur.

Sed contra hoc obiicitur dupliciter Primò quia eum terminꝰ generationis det spec é generationi, & essentia diuina nõ possit dare specié generationi diuinæ cum generatio diuina sit relatio; essentia autem non dat speciẽ relationi, videtur ergo quòd essentia non sit terminus generationis. Secundò quia si essentia est terminus generationis, tunc essentia est quoddam acceptum. Sed hoc non conuenit essentiæ, cum hoc sit notionale & non commune: essenria autem sit communis. Ergo, &c.

Ad primum istorum dicunt quidam, quòd dato quòd essentia diuina non det speciem generationi diuinæ secundum rem, cum generatio diuina sit relatio: tamen dat ei speciem secundum innotescentiam, quia species relationum innotescunt ex fundamento. Sed illud non videtur benè dictum, quia in creatutis ex quarum similitudine accedimus ad diuina, terminus motus vel generationis dat ei speciem secundum rem & non secundum innotescentiam tantùm. Et ideo potest aliter dici quòd essentia diuina dat speciem generationi quãtum ad id quod pertinet ad diuinam generationem præter relationes oppositas. Nam licet non sit ibi productio alicuius absoluti vel genetatio alicuius absoluti, puta ipsius diuinitatis: est tamen ibi communicatio absoluti, nam vere dicitur quod diuinitas communicatur. Dato ergo quòd relatio geniti vel ipsum generari in quantum importat tantum relationem geniti non specificetur formaliter per essentiam absolutam: communicatio tamen prout respicit essentiam specificatur per essentiam, ita quòd communicatio diuinitatis habet speciem à diuinitate, eo modo quo species potest esse in diuinis. Et si dicatur quòd communicatio plurificatur quasi per speciem, scilicet generatio & spiratio, cum tamen essentia non plurificetur; Non valet, nam generatio & spiratio scilicet generare & generari, spirare & spirari magis respiciunt ipsas relationes: & ideo illa non ita formaliter specificantur per essentiam, nec essentiæ conueniunt. Sed communicari, & essentiæ conuenit, & minùs respicit ipsas relationes. Et ideo in quantum essentiæ conuenit, & prout essentiam respicit, haber speciem ab essentia. Sed prout importat ipsas relationes, siue prout dat eis intelligi, plurificatur quasi specificè, secundum scilicet generare & generari, spirare & spirari, quæ essentiæ nullo modo conueniunt. Vnde suo modo sicut generatio specificatur per formam communicatam, quia conuenit ei aliquo modo generato composito generari: ista etiam communicatio essentiæ potest attribui in diuinis & specificatur per essentiam formaliter. Ad secundum

Triplex genus notionalium in diuinis.

A dicendum quòd quantum ad præsens pertinet, in diuinis est triplex modus notionalium. Quædam enim sunt quæ dicunt habitudinem producentis ad productum & important distinctionem realem inter habentia talem habitudinem: sicut est producere & produci, & nihil istorum conuenit essentiæ, quia à nullo quod sit in diuinis potest realiter distingui. Alia sunt quæ dicunt habitudinem personæ ad essentiam: & talia non important distinctionem realem inter ea quæ talem habitudinem habent, important tamen distinctionem realem illius cui tale notionale attribuitur ad aliquid existens in diuinis, sicut est dare & accipere: non enim oportet dantem realiter distingui à dato, nec accipientem ab accepto, & ponuntur exempla quæ dimitto. Tamen oportet dantem distingui ab accipiente & è conuerso: & talia adhuc non conueniunt essentiæ, quia nec dat nec accipit, datione

B quæ sit inter personas diuinas. Quod ideo dico quia benè essentia dat se nobis, sed non potest dici quòd det se filio, quia oporteret quòd distingueretur ab eo. Alia sunt notionalia quæ dicunt habitudiné essentiæ ad personas, vt dari & accipi & cõmunicatii & talia non important distinctionem realem inter illud cui attribuitur & aliquid existẽs in diuinis, vt est dari, accipi & communicari. Datũ enim non oportet distingui realiter à dante nec ab accipiente ab aliquo alio in diuinis existente: & talia benè cõpetunt essentiæ, quia non importãt distinctionem realem eius ad aliquid existens in diuinis nec tamen conueniunt omnibus personis, licet conueniant essentiæ absolute, sed prout sunt in aliqua determinata persona: sicut accipi non conuenit essentiæ prout est in Patre, sed prout in persona producta. Ad alia autem duo inducta ab aliis responsio faciliter patet. Nam procedunt ac si essentia

C poneretur terminus ad quem quantum ad rationẽ eius quod est esse propriè & secundũ rem termini ad quem. Nunc autem dictum est quòd in diuinis manet terminus ad quem realiter quantùm ad id quod est, scilicet essentia communicata: non tamen proprie & strictè & realiter loquendo manet quantũ ad rationem eius quod est esse terminus ad quem, quia ibi non est accessus propriè & realiter ad non habitum. Ratio autem aliorum probantium essentiam esse terminum ad quem, quia est natura communicata siue esse communicatum vel habitum per generationem, non probat quòd realiter & propriè loquendo essentia habeat rationem termini ad quem, quia habitum per generationem vel aliam communicationem non habet realiter & propriè loquendo rationem termini ad quem nisi cum quodam accessũ ad prius non habitum. Quod in diuinis secnndùm rem locum non habet.

Bene tamen probat quòd terminus generationis *Ad rationẽ capitalem.*

D manet ibi quantum ad illud quod est, quia est ibi esse communicatum.

Ad rationem principalem factam dicunt quidam quòd generatio diuina fit modo reflexo, quia Pater generat intelligendo se: Sed hæc troupha est, quia licet actus essentiales reflectantur, actus tamen notionales important tantùm transitum realem, sicut generare & sperare non reflectuntur. Et ideo aliter dicendum quòd illud habet verirarem, scilicet quòd quando idem est principium & terminus motus, quod est motus reflexus: loquendo de primo termino à quo incipit motus qui est priuatio vel forma opposita. Non autem oportet hoc concedere accipiendo principium effectiuum; imò omnis motus vel magis generatio

vniuoca terminatur ad terminum eundem ſpecie cum tali principio. Quòd autem idem numero ſit principium actiuum & forma communicata producto, eſt ſingulare in diuinis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Filius Dei ſit de nihilo vel de aliquo?

REſpondeo dicendum quòd filius non debet dici ex nihilo. Cuius ratio eſt, quia illi propriè conuenit eſſe de nihilo vel produci de nihilo, in quo non eſt aliquid quod non ſit productum, ſic quod actu fuerit quandoque nihil quod ipſum fuit, vel terminatum fuit quandoque eſſe nihil vel omninò non ens. Sed hoc non conuenit Filio, quia eius ſubſtantia non eſt producta nec nata quandoque fuiſſe nihil. Vnde quandoque eſſe ex nihilo importat nihil habere nec abſolutum nec relatum, non productum & non dependens ab alio ſubſtantialiter diuerſo: propter quod Filio Dei propriè non conuenit eſſe vel produci de nullo, nec tamen ſequitur quòd ſit propriè de aliquo ſicut de materia, ſed eſt de aliquo ſicut de principio ſubſtantiali. Vnde dicitur eſſe de ſubſtantia Patris, non ſolum quia eſt de Patre qui eſt ſubſtantia, quia tunc ly de importaret tantùm habitudinem principii actiui quod eſt ipſum ſuppoſitum agens. Sed ly de importat habitudinem principii conſubſtantialis, nam ſubſtantia Patris prout eſt Patris eſt etiam principium Filii: Et ideo ly de importat habitudinem principii quod eſt conſubſtantiale & increatum Filio.

Præterea quæri ſolet vtrum Pater genuerit Filium voluntate, an neceſſitate: de hoc Oroſius ad Auguſti. &c.

Diſtinctio ſexta.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Pater genuerit Filium de neceſſitate?

Opinio Iouis

DIcunt quidam quòd quæſtio poteſt quærere vtrùm Pater genuerit Filium neceſſitate, vel vtrũ de neceſſitate. Si ergo quæratur vtrùm Pater genuerit Filium de neceſſitate, ſenſus eſt, vtrùm genuerit eum neceſſariò. Nam præpoſitio cum ſuo caſuali æquipollet aduerbio. Et quærendo in iſto ſenſu diſtinguunt, quia ſi ly neceſſariò determinet verbum, genuerit, in habitudine ad filium, eſt vera: & eſt ſenſus, Pater neceſſariò genuit filium, id eſt, neceſſarium fuit filio generari à Patre, quia aliter non eſſet niſi fuiſſet genitus à Patre. Si autem determinet ly genuit in habitudine ad Patrem ſicut dicunt, eſt falſa: & eſt ſenſus, Pater genuit neceſſitate, id eſt, ab aliquo neceſſitatus. Iſta poſitio peccat in tribus. Primò quia non videtur quòd generare de neceſſitate plus importet quam generare neceſſariò, quia quidquid ſit neceſſitate ſit neceſſariò. Et quidquid ſit de diſtinctione in ſe, hæc intentio quæſtionis eſt vtrùm Pater genuerit filium neceſſariò. Secundò deficit in expoſitione quam facit quando dicit quòd Pater genuit neceſſario, ſecundùm quod ly neceſſariò determinat ly genuerit in habitudine ad filium ſub hoc ſenſu, quia ſcilicet neceſſarium fuit filio generari à Patre: ſed ex ſuppoſitione ſcilicet ſi debuit eſſe. Secundùm quem modum etiam neceſſarium eſt creatu-

Improbatur opinio

ram creari, quia non poteſt eſſe niſi creetur. Nunc autem filium generari eſt abſolutè neceſſarium & ſine aliqua ſuppoſitione. Ita non ſolùm eſt vera iſta conditionalis quòd ſi Filius debeat eſſe, neceſſe eſt ipſum generari ſed etiam abſolutè neceſſe eſt ipſum & eſſe & generari. Tertiò deficit quando dicit quòd ſi ly neceſſariò determinet ly genuit in habitudine ad Patrem, quòd ſit falſa. Quia quæro vtrùm abſolutè ſit neceſſarium Patrem generare aut non? Si non eſt abſolutè neceſſarium Patrem generare: Ergo non neceſſariò genuit. Sed non neceſſe & poſſibile æquipollent: Ergo poſſibile eſt Patrem non generare Filium, & per conſequens contingenter generat, quod eſt abſurdum. Si autem abſolutè ſit neceſſarium habeo propoſitum, quia Pater neceſſariò genuit, ſecundùm quod ly neceſſariò determinat ly genuit in habitudine ad Patrem. Quod autem dicitur quod idem eſſet ac ſi diceretur quòd neceſſitatus generaret: dicendum quod falſum eſt. Nam neceſſariò agere vel eſſe vel aliquid tale, non eſt idē quod eſſe neceſſitatus ad agendum: ſed idem quod habere habitudinem neceſſariam ad actum illum. Quod quidem poteſt eſſe, & per hoc quod neceſſitatur ab alia cauſa, & per hoc quod hanc neceſſitatem habet à ſeipſo, non ab aliqua cauſa neceſſitatus. Et ideo ſicut alii dicunt Dicendum quòd licet in Deo non habeat locum neceſſitas coactionis cum ſit prima cauſa, nec neceſſitas ex ſuppoſitione finis cum ſit vltimus finis, nec habeat alium finem propter quem fit; nec etiam quæcunque neceſſitas abſoluta cuius ſit dare aliam cauſam: eſt tamen ibi neceſſitas abſoluta immutabilitatis cuius nulla eſt alia cauſa ſecundùm quam Deus non poteſt eſſe aliter quam ſit quia ſcilicet non poteſt non eſſe Deus & non eſſe vnus & vnus & non generare, & ſic de aliis quæ naturaliter conueniunt Deo. Et tali neceſſitate Pater genuit Filium. Contra tamen Arrianos inueniuntur aliqui ſancti dixiſſe quòd non generatur filius neceſſitate non vt tollerent talem neceſſitatem immutabilitatis, ſed neceſſitatem coactionis.

QVÆSTIO SECVNDA.

Vtrum filius procedat per modum artis?

REſpondeo: licet ipſa cognitio agendorum ſiue faciendorum poſſet dici ars, & ſic ars eſſet eſſentiale in diuinis ſicut cognitio, tamen magis ſtrictè loquendo nominando non habitum nec cognitionem agendorum, ſed conceptionem vel verbum in quo relucent ſicut in conceptu artificis ipſa factibilia: ſic ars conuenit ſoli filio ſicut & verbum. Ergo hoc ſuppoſito ad quęſtionem dicendum quòd ly artis, poteſt accipi in habitudine principii eius quod procedit, vt ſit ſenſus quærere vtrum filius procedat ſicut illud cuius principium effectiuum eſt ars. Et tunc dicendum quòd non, quia tunc filius eſſet factibilis: & non eſſet ars, ſed effectus artis, quæ ſunt vt de ſe patet, falſa & impoſſibilia. Poteſt etiam conſtrui ly artis, non in habitudine principii, ſed in habitudine procedentis; vt ſit ſenſus quæſtionis, vtrum ſilicet filius procedat vt ars. Et tunc dicendum quòd ſic, quia ipſe eſt ars Patris ſicut & verbum Patris, vt pater ex dictis. Vtrum autem Pater genuerit filium voluntate vel natura, & vtrum alia perſona producatur in diuinis voluntate, tractabitur infra quando agetur de proceſſione Spiritus ſancti.

Hic ſolet quæri à quibuſdam vtrum Pater potuerit vel voluerit generare filium, &c.

Diſtinctio ſeptima.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum potentia generandi ſit in diuinis?

Ratio. ET arguitur quòd non, quia principium debet differre realiter à principiato. Sed hoc non poteſt eſſe in diuinis, quia potentia generandi non poteſt eſſe relatio, cum relatio non poſſit eſſe principium vel terminus actionis. Si autem ſit eſſentia, tunc potentia ſiue principium non differt à principato, quia eſſentia non differt re à perſona producta quæ ponitur eſſe ipſum principiatum.

Contra, cuicunque conuenit poſſe agere ei conuenit potentia agendi. Sed Deo conuenit poſſe generare: Ergo, &c.

Reſpondeo, hic ſunt tria videnda. Primò vtrum in diuinis ſit potentia reſpectu actuum notionalium. Secundò quid talis potentia ſignificet. Tertiò cui conueniat.

Articulus primus. Quantum ad primum ſciendum eſt quòd hic non quæritur vtrum Deus non ſolum vt artifex, ſed etiam actione naturali ſecundum quam generet ſibi ſimilem; quia hoc haber locum ſupra vbi quæſitum eſt vtrum ſint plures perſonæ in Diuinis quæ ſunt Pater & Filius & Spiritus ſanctus. Sed ſuppoſito quòd in Diuinis ſit verè generatio, quæritur vtrum reſpectu talis actus ſit verè & propriè in Deo potentia & dicendũ quòd ita. Ad cuius euidẽtiam ſciendum eſt quòd ſi ponatur aliquid quod nullo modo ſit ab alio, reſpectu talis nõ poteſt poni in aliquo aliqua potentia realiter loquendo & propriè. Vnde ſi Deus eſſet ſolùm vnũ ſuppoſitum non habens pluralitatem realem perſonarum in Diuinis, reſpectu Diuinorum non eſſet ſecundum rem potentia: licet enim ſtante hypotheſi Deus ſic exiſtens vellet & intelligeret, non tamen propriè eſſet potentia reſpectu talium actuum. niſi potentia accipiatur pro non repugnantia terminorum. Vnde quando dicitur Deus poteſt velle & intelligere, illa potentia ſecundum quam Deus poteſt velle & intelligere non eſt potentia quæ ſit ſecundum rem principium talis actus, cum talis actus ſecundum rem non principietur ab aliquo: ſed eſt non repugnantia terminorum, talis autem potentia quæ eſt non repugnantia terminorum conuenit omni illi cui aliquid poteſt attribui: quia quod verè attribuitur alicui ſibi non repugnat. Sed accipiendo potentiam non pro non repugnantia, ſed pro eo quod eſt principium ſecundum rem alicuius producti: potentia eſt reſpectu illius cui verè conuenit realiter produci. Cum ergo in Diuinis generare ſit realiter producere & generari produci realiter, & generare ſit realiter producere: oportet ponere in Diuinis principium generandi non ſolùm quod eſt ſuppoſitum generans, ſed etiam principium quod eſt ratio generandi, quod verè & realiter ſit principium, & hæc verè & realiter eſt potentia: ideo, &c. quid autem ſignificet, ſatis *Text. cõ. 11.* cito patebit. Qualiter autem potentia maneat in Diuinis: Dicunt quidam quòd manet quantùm ad genus non quantùm ad ſpeciem: dicunt quòd deſinitio potentiæ actiuè data quinto meraphiſycæ eſt quod potentia actiua eſt principium tranſmutandi aliud ſecundum quòd aliud. Modo dicunt

A ipſi quod principium dicit abſolutè perfectionem, ſed tranſmutate aliud ſecundum quòd aliud dicit imperfectionem duplicem: vnam quia agere per motum & mutationem eſt imperfectionis, & requirere etiam ſubiectum aliud in quod agat eſt imperfectionis: & ideo vt dicunt potentia manet in Diuinis quantum ad genus non quantum ad ſpeciem. Sed mitum eſt de iſtis quia plarè contradicunt ſibi: nam ipſi ponunt propriè potentiam eſſe in Diuinis: ſecundum autem iſta licet maneat in Diuinis principium propriè & ratio principii, non tamen ratio potentiæ. Si autem dicatur quod imò remanet ratio potentiæ, ſed non potentiæ actiuæ: trupha eſt: quia in Diuinis ſecundum rem loquendo non eſt principium nec potentia niſi actiua. Et ideo aliter dicendum quòd in ratione potentiæ actiuæ principaliter & formaliter importatur

B communicare actum effectiuè, & vt magis propriè loquamur quantùm ad Diuina producere & hoc manet in Deo: ſed quod communicet aliam naturam à natura agentis vel talem communicationem faciat tranſmutando ſubiectum; hoc bene conuenit potentiæ actiuæ in creaturis, tamen non eſt formale in eius ratione ſicut nec eſſe habitum ſupperadditum eſt formale in ratione ſcientiæ licet conueniat omni ſcientiæ creatæ.

Quantum autem ad ſecundum quid ſignificet vtrum ſcilicet relationem vel eſſentiam. Primo *Articulus ſecundus.* ſciendum quòd hic non quæritur: quid ſecundum rem ſit illud quod eſt potentia generandi, eo quòd conſtat quòd realiter loquendo illud quod eſt potentia generandi eſt & eſſentia & relatio: nam eſſentia & relatio patris & potentia ſunt idem re: ſed intentio quæſtionis eſt quærere ſecundum quam rationem conuenit ei quod ſit potentia, vtrum ſcilicet ſecundum rationem abſoluti aut ſecundum rationem relationis. Ad hoc dico quòd potentia intrinſecè ſcilicet illud quod

C eſt formaliter ipſa potentia vel intrinſecè incluſum in ratione potentiæ ſignificat eſſentiam ita quòd non relationem: & hic voco eſſentiam quodcunque attributum abſolutum ſicut intellectus vel voluntas vel natura fœcunda vel aliquid tale voco etiam hîc abſolutum non quia abſoluatur ab eo quod eſt eſſe fundamentum relationis; ſed quia non dicit formaliter ipſum reſpectum, ſed in obliquo et quaſi extrinſecè importat relationem prout accipitur per motum actionis: ſicut etiam generare vt eſt proprietas conſtituta requiritur vt ei coniungatur potentia generatiua ad hoc quod eliciat talem actum Hoc autem quidam probant per duo. Primò quia relatio non dicit perfectionem cum non dicat aliquid inhærens perfectibili, potentia autem dicit perfectionem: Ergo, &c. Secundo quia quidquid perfectionis eſt, attribuendum eſt eſſentiæ; generare autem ad perfectionem pertinet: Ergo ad eſſentiam pertinet.

D Sed iſtud videtur implicare contradictoria: quia in Diuinis generare eſt relatio, ſi ergo generare importat perfectionem, & relatio: cuius oppoſitum expreſsè ponunt in prima ratione. Item illud per quod ipſi probant quòd relatio non importat perfectionem eſt quia cum non quælibet perſona habeat omnem relationem ſequeretur quòd non quælibet perſona haberet omnem perfectionem, quod eſt inconueniens; ita etiam arguam ex iſta parte. Si generare dicit perfectionem, cum non quælibet perſona habeat generare non habet omnem perfectionem: quid autem ſit de hoc ſcilicet vtrum relatio dicat perfectionem & vtrum dicat

inhærens infra dicetur quando agetur de relationibus. Sed ad nunc oſtendo triplici ratione quod relatio vt relatio non ſit ſignificatum formale potentiæ, nec etiam includatur intrinſecè vt pars rationis. Prima ratio ſumitur ex potentia reperta in creaturis; & eſt talis: illud quod eſt ſpecies qualitatis non includit rationem intrinſecè quaſi partem ſui vel ſuæ rationis eſſentialis: Sed potentia eſt in quadam ſpecie qualitatis: Ergo, &c. Minor patet per Philoſophum & ſimiliter Minor; quia prædicamenta quantùm ad ſuas rationes formales ſunt impermixta. Secunda talis eſt: illud cui conuenit eſſe per ſe fundamentum relationis non ſignificat formaliter rationem nec includit relationem vt partem ſui: Sed potentia actiua eſt per ſe fundamentum relationis ipſius producẽtis ad productum: Ergo &c. Maior patet, quia ſi fundamentum per ſe relationis realis vel pars fundamenti eſſet alia relatio realis, relationes reales irent in infinitum, quia illa requireret aliam relationem realem & ſic deinceps: ipſa autem relatio non poteſt ſibi ipſi eſſe fundamentum vt de ſe patet. Minorem autẽ probo: quia nihil per ſe pertinet ad agens quod poſſit eſſe fundamentum dicti reſpectus niſi vel actio vel potentia actiua: actio autem nõ poteſt eſſe fundamentũ dicti reſpectus nec in creaturis nec in Diuinis, quia in creaturis actio & paſſio ſunt in paſſo & in eo quod mouetur; fundamentum autem reſpectus agentis debet eſſe in agente: Ergo, &c. Nec in Diuinis quia in Diuinis actio puta generare eſt relatio, & relatio non poteſt eſſe per ſe & ſecundum rem fundamentum relationis: Ergo, &c. Tertia ratio ſumitur ex ſimultate relationum; quia poſterius non eſt de intranea ratione ipſius ptioris: Sed potentia generandi ſecundum rationem intelligenda eſt prior reſpectu paternitatis vt reſpectus eſt: Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur: quia potentia generandi prior eſt ſecundum rationem intelligendi filio producto per eam & ſua filiatione vt relatio eſt: Sed paternitas & filiatio vt ſunt relationes ſunt ſimul ſecundum rem & ſecundum intellectum; Ergo potentia generandi eſt prior 2. intellectum reſpectu paternitatis vt relatio eſt, nullus etiam rationabiliter loquens ponit relationem eſſe per ſe principium alicuius actionis. Nom poteſt dici etiam quod potentia generandi ſignificet intrinſecè & in recto relationem vt eſt proprietas conſtitutiua: quia in actione vniuoca principium agendi in agente eſt illud in quo communicant ptoducens & productũ: ſemper enim forma communicata producto & forma quæ eſt principium agẽdi in producẽte in actione vniuoca conueniunt ſpecie & ſunt vnius ſpeciei: forma autem in qua communicant producens & productum in Diuinis eſt eſſentia: Ergo, &c. & ſic patet de primo. Secundum etiam de facili patet: quia omnis potentia ex hoc ipſo quòd eſt potentia habet ordinem ad actum; & ideo importat extrinſecè & in obliquo actum ad quem eſt, actus autem ad quem otdinatur potentia generatiua eſt generare & ideo potentia generatiua extrinſecè & in aliquo importat generare: in Diuinis autem generare dicit relationem: Ergo, &c. Tertium etiam faciliter patet: quia cum producens habeat neceſſariò quòd ſit diſtinctum à producto, quia impoſſibile eſt idem producere ſeipſum: de neceſſitate oportet ponere potentiam generatiuam coniunctam alicui proprietati per quam producens diſtinguatur à producto: Sed hoc eſt in Diuinis relatio vt eſt proprietas conſtitutiua: Ergo, &c. Quia ergo potentia generandi importat extrinſece relationem vt habet rationem actionis & exigit eam vt ſibi vnitam & vnam vt eſt proprietas cõſtitutiua: ideo quidam magni dicunt quòd potentia principaliter & in recto ſignificat eſſentiam, ſed ſecundario & in obliquo ſignificat vel magis importat relationem: & propter hoc etiam poſuerunt quod ſignificat quid medium inter abſolutum & relatum. Et quia exigit relationem vt proprietatem conſtitutiuam, dixerunt quòd potentia generandi dicit eſſentiam vt eſt paternitas: quæ quidem ſi bene intelligantur poſſunt ſatis ſuſtineri. Et vt hoc patet, ponenda ſunt argumenta in contrarium & poſtea ſoluenda. Arguitur ergo contra prædicta.

In prædicamento qualitatis.

Contra determinata.

Primo ſic, quia cum prædicamenta ſint impermixta & immediatè diuidant ens, non eſt dare aliquid medium inter abſolutum & relatum, nec eſt dare aliquid quod formaliter ſit vtrumque. Secundò, quia idem iudicium videtur eſſe de aliquo vt eſt idem paternitati & de paternitate: Sed ſecundum prædictos potentia eſt eſſentia vt eſt idem paternitati: Ergo potentia ſimpliciter & principaliter ſignificat paternitatem: cuius oppoſitum ponunt. Et ex hoc ſequitur tertiò quod ratio agendi in producente non eſt illud in quo communicat cum producto, quod eſt inconueniens de ſe contra eos. Ad 1. ergo iſtorum dicendum quod procedit ex falſo intellectu poſitionis: nã primi non ponunt quod ſit dare ſic mediũ inter abſolutum & relatum quod neque ſit abſolutum, neque relaturum ſed quoddam tertiæm diuiſum ab vtroque: ſed eſt intentio illorum quod inter illud quod eſt ſic abſolutum quod nec relationem formaliter ſignificat nec relationem extrinſecè importat: & illud quod relationem formaliter ſignificat eſt dare medium illud, ſcilicet quod quidem formaliter & intrinſecè ſignificat tantùm abſolutum, & extrinſecè importat relationem. Et iſtud non facit prædicamenta eſſe permixta, ſed denotat quod vnum prædicamentum importat extrinſecè illud quod pertinet ad alterum: & hoc nullum eſt inconueniens. Ad ſecundum dicendum quod eſſentiam eſſe potentiam vt eſt paternitas dupliciter poteſt intelligi: vno modo quòd ly vt dicat rationem formalem potentiæ, & ſic eſſentiam eſſe potentiam vt eſt paternitas idem eſt ac ſi diceretur quòd ratio formalis potentiæ eſt quod ſit relatio paternitatis: & hoc falſum eſt, nec prædicti doctores hoc intellexerunt. Alio modo poteſt intelligi ſic quod ly vt importet exigentiam coniunctionis vel vnitatis ad paternitatem vt eſt proprietas conſtitutiua ad hoc quod eliciat actum generandi: & ſic habet veritatem, quia vt ſupra dictum eſt, ad hoc proprietas conſtitutiua exigitur; nec oportet quod de eo quod ſic eſt idem paternitati vt ſic eſt idem ei, ſit idem iudicium de tali & de eo quod exigit paternitatem dicto modo. Ex dictis patet ad tertium, quia non ſequitur vt quod eſt ratio formalis agendi in producente ſit illud in quo differt à producto, imò eſt illud in quo conuenit cum eo.

Iterum contra determinata.

Adhuc contra dictã poſitionẽ, arguitur quantũ ad hoc quod dicit potentiã eſſe eſſentiam formaliter loquendo. Primò, quia actus proprius eſt à propria forma: ſed actus proprius patris eſt generare: Ergo eſt à propria forma patris; ſed propria forma patris eſt paternitas, non eſſentia: Ergo, &c. Secundo quia potentia importat ordinem ad actum: Sed eſſentia non importat ordinem ad aliquem actum

niſi ad eſſe: Ergo, &c. Quia illud quod in Diuinis dicitur notionaliter eſt relatio: Sed potentia generandi eſt eiuſmodi cum principium reſpectu perſonæ Diuinæ dicatur notionaliter, principium autē reſpectu creaturæ dicatur eſſentialiter: Ergo, &c. Quarto quia principium & actus reducuntur adidem genus, ſed generare pertinet ad genus relationis in Diuinis: Ergo & potentia generandi. Quintò quia ſemper producens producit ſibi ſimile: in ſimilitudine autem vt dicunt, formalius eſt differentia quàm vnitas formæ: Ergo illud in quo differt producens à producto eſt magis ratio producendi quàm illud in quo communicat, hoc autem eſt relatio: Ergo, &c. Ad primum dicendum quòd propria forma alicuius ſuppoſiti poteſt dici vel proprietas conſtituens ipſum in eſſe incommunicabili ſiue indiuiduali & actus proprius ſuppoſiti qui egreditur à proprio ſuppoſito: & talis non oportet quod ſit forma ſic propria vel forma communis vt eſt in tali incommunicabili vel indiuiduo: & à forma propria ſic dicta egreditur actus proprius, ſicut à virtute generatiua humana vt eſt in Socrate, egreditur actus generandi Platonem: talis autem forma in Diuinis non eſt relatio, ſed eſſentia Diuina vt eſt in aliquo determinato ſuppoſito. Ad ſecundum dicendum quod potentia dicit importare ordinem ad actum, non quia ſit relatio ipſa, ſed quia eſt fundamentum relationis ad quod per ſe ſequitur relatio: licet autem eſſentia vt accipitur abſtractè ſub ratione eſſentiæ abſtractiuè, ratio eſſentiæ non importet talem ordinem: tamen eſtentia vt accipitur in abſtracto ſub ratione alicuius attributi habentis ſpecialiorem rationem abſoluti quàm ſit ratio eſſentiæ puta rationem naturæ fœcundæ vel intellectus alicuius, talis importat talem ordinem. Et ideo non ſequitur quod relatio ſit formaliter ipſa potentia, ſed aliquod abſolutum attributum habens ſpecialiorem rationem quàm eſſentia nudè dicta. Ad tertium dicendum quod potentia generatiua dicitur notionaliter, non quia directè dicat notionem ſicut relationem, ſed quia ad ipſam conſequitur relatio aliqua propria quæ eſt notio Ad potentiam autem creandi ſequitur aliqua relatio rationis communis tribus perſonis, ideo quantùm ad vtrumque potentia generandi non dicitur notionaliter. Ad quartum dicendum quod non oportet ſemper quod potentia & actus reducãtur ad idem genus formaliter ſicut ſpecies eiuſdem generis: poteſt tamen dici quod potentia reducitur ad genus actus ſicut principium rei exiſtentis in genere, reducitur ad ipſum genus: nam aliquo modo principium exiſtentis in genere pertinet ad genus: & ex hoc non ſequitur quod potentia ſit relatio, licet ſit principium relationis. Ad quintum dicendum quod minor eſt falſa: probatio autem nulla eſt; quia ſicut vnitas non ſufficit ſine differentia, ita nec differentia ſine vnitate: & ſi dicatur quod differentia ſit formalis, quia ſine ea non ſufficit vnitas: ita è conuerſo ſequetur quod vnitas ſit formalis, quia ſine ea non ſufficit differentia: vnde ratio ita concludit oppoſitum, ſicut propoſitum, vnde interimit ſeipſam.

Arrianus tertius.

Quantum ad tertium, ſciendum quod potentia generandi poteſt tripliciter accipi ſecundùm quod ly generandi poteſt eſſe gerundiuum verbi actiui: & tunc idem eſt quod potentia qua quis poteſt generare, vel gerundiuum verbi paſſiui; & tunc potentia generandi idem eſt quod potentia qua quis poteſt generari, vel gerundiuum verbi

A impersonalis; & ſic potentia generandi idem eſt quod potentia qua exerceretur actus generandi. Primo modo potentia generandi non eſt in Filio. quia non habet potentiam vt generet. Licet enim ipſa eadem potentia quæ eſt in patre vt generet, ſit in filio, quia tamen non eſt in filio cum tali proprietate quę eſt generare, ideo filio non cõuenit potentia generandi prout generandi eſt gerundiuum verbi actiui: ſicut enim non conuenit filio quod ſit Deus generans, vel diuinitas cum generationis actione: ita ei non conuenit potentia generandi prædicto modo: ſi autem ly generandi ſit gerundiuum verbi paſſiui, ſic potentia generandi ideſt potentia vt generetur conuenit ſoli filio, & eſſe Deus genitus conuenit ſoli filio: ſi autem ly generandi ſit gerundiuum verbi impersonalis ſic potentia generandi eſt communis tribus perſonis, nam potentia qua exercetur actus generandi eſt in qualibet perſona: licet generare vel generari non ſit in qualibet.

B Sed contra hoc dupliciter obiicitur: primò, quia ſi propter hoc dicitur quòd potentia generandi ſit in filio quia habet potentiam vt generetur eodem modo poteſt dici quod lapis habet potentiam videndi, quia habet potentiam vt videatur: quod tamen non dicitur. Secundo quia ſi in filio eſt illa eadem potentia qua pater generat videtur, quod vel filius poſſit generare per illam potentiam, vel ſi non poteſt, quod hoc ſit quia eius potentia eſt impedita ne exeat in actum, quorum vtrumque eſt inconuenies. Ad primum ergo iſtorum dicunt illimet qui obiiciunt, quando eadem potentia eſt in eo quod dicitur paſſiuè & in eo quod dicitur actiuè, ſicut eſt in propoſito, tunc ſicut dicitur generandi potentia eſſe in generante ad genetare, ita dicitur generãdi potẽtia eſſe in generato ad generati & aliter non: & quia non eſt eadẽ potentia in oculo & in lapide ideo non dicitur quòd

C in lapide ſit potentia videndi. Sed hoc nihil eſt quia illud verè & proptiè & ſecundum rem habet potentiam qua generetur ſiue ſit eadem potentia cum ea qua genetans generat, ſiue ſit alia, verè & proptiè habet potentiam generandi ptout ly genetandi eſt gerundiuum verbi paſſiui: quia habere potentiam generandi ſic & habere potentiam qua generetur eſt omnino idem, & cui competit vnum & reliquum, & concedere vnum iſtorum de aliquo & negare altetum, eſt contradicere: Et ideo verè & propriè ex hoc quod eſt in filio potentia per quam generatur vel potentia vt generetur conuenit ei potentia generandi paſſiue; etiam ſi eſſet alia potentia per quam generatur, ab illa per quam pater generat: ſed verum eſt quod quando aliquid conuenit alicui paſſiuè, non per potentiam quæ eſt in eo, ſed per potentiam quæ eſt in

D alio, ſicut dicitur quod poſſe creari per potentiam quæ eſt in alio, & non per aliquam potentiam quæ eſt in ipſo quod creatur: tali propriè non dicitur conuenire potentia reſpectu talis paſſionis: vnde non poteſt dici quod in creatura ſit potentia creandi etiam paſſiue, quia hæc eſt falſa quod creatura creatur per potentiam quæ ſit in ipſa.

Quomodo autem dicitur quod creatura poteſt dici creari, ly poteſt, non dicit aliquam potentiam realem in creatura, per quam creatura creatur; ſed dicit non repugnantiam terminorum, ſicut ſi diceremus quòd Deum eſſe Deum eſt poſſibile. Lapidi autem conuenit videri non per potentiam quæ ſit in ipſo paſſiue, & ſecundum rem reſpectu actus videndi; nec etiam videri ei conuenit per

actum existentem in eo, sed videri & posse videri A couuenit ei, per actum existentem in alio: & ideò non propriè dicitur habere potentiam videndi, vel quod habeat potentiam per quam videantur, sed verum est quod benè conuenit ei quòd habeat potentiam mouendi ad videndum, siue immediate, vt quidam dicunt, siue mediante specie; vt ponunt alii. Et per hoc patet ad instantiam, de potentia videndi in lapide.

Quare filius non generet.

Ad secundum dicendum quòd in diuinis nec sunt, nec esse possunt, nisi tres personæ scilicet Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & ideò etiam ibi non est potentia productiua per comparationem ad intra, nisi per comparationem ad productionem vnius Filii, & vnius Spiritus sancti: in nullo autem potest esse potentia, ad generandum Spiritum sanctum, quod ipsum generari suæ proprietati repugnat, qua est Spiritus sanctus. Respectu etiam sui ipsius non potest habere potentiam qua generetur, quia impossibile est, quod idem producat seipsum & contraditionem implicat. Quod autem non generet Filius, non est quod in eo eius potentia sit impedita ab aliquo, quod ei sit natum competere, sed quòd Filium habere potentiam qua generet includit repugnantiam intellectuum. Quando ergo dicitur quòd ex hoc quòd habet potentiam generandi, conuenit ei generare. Verum est si haberet potentiam qua natus esset ipse generare: Sic autem non habet potentiam generandi: quòd autem non habeat isto modo potentiam generandi, non est propter substractionem alicuius nati inesse, sed propter repugnantiam naturæ rei absolutæ.

Ad rationem in contrarium dicendum, quòd ad hoc quòd realiter iuueniatur in aliqua natura ratio principii actiui non oportet quòd illud principium sit diuersum realiter à principio loquendo de principio quo agens agit: sed sufficit quod agens siue producens realiter differat à producto: ita quod agens alii à se communicet naturam suam eandem numero sicut in diuinis, vel aliam numero sicut in creaturis.

Nunc de veritate siue proprietate atque simplicitate Diuinæ naturæ, &c.

Distinctio prima.

QVÆSTIO PRIMA.

Ratio.

CIrca istam distinctionem quæritur de tribus scilicet de esse Dei: de eius simplicitate: & de eius vnitate: de æternitate autem infra quæretur: primo ergo quæritur vtrum esse sit proprium Deo.

Et arguitur quòd non: quia aliis conuenit: ergo, &c.

Contra Exod. tertio, qui est, misit me ad vos: ergo qui est erit proprium nomen Dei.

Respondeo: circa istam quæstionem tria sunt facienda: primum est ostendere quid importat hoc nomen esse; secundum est ostendere quomodo conueniat Deo quod sit esse per essentiam; tertio, soluitur ad quæstionem.

Articulus primus.

Quantum ergo ad primum dicunt quidam quod esse est actus entis secundum quod ens: ita quod esse dicit ipsum actum: essentia autem dicit subiectum huius actus: ens autem dicit compositum ex vtroque & hoc concretiue: sed entitas dicit ipsum compositum abstracte, sicut humanitas dicit ipsum compositum abstracte quod dicit hoc nomen homo concrete.

Quid importet hoc nomen esse.

Hoc autem non videtur verum siue esse differat ab essentia siue non: saltem quantum ad istud vltimum. Nam existentia & entitas videntur idem dicere per modum nominis abstracti quod dicit esse & existere per modum verbi: sed secundum istos esse & existere non dicit ipsum aggregatum: ergo nec entitas.

Et ideò, dicendum aliter quod si esse differat ab essentia tunc esse dicit actum essentiæ & essentia dicit eius subiectum in abstracto: ens vero dicit & ipsam essentiam & ipsum esse in concreto. Nam ponentes secundùm esse differre ab essentia: Et ens est nomen & accipitur ab esse essentiæ; quod est idem cum essentia: & ens est participium & accipitur ab actu existendi: ita quòd sicut album B significat formaliter albedinem & ex modo significandi importat subiectum: Ita ens participium importat formaliter actum existendi, & ex modo significandi importat subiectum eius: secundùm autem eos qui ponunt quod esse non dicit rem diuersam ab essentia, ita quod sit quidam actus superadditus esse, idem est quod habere essentiam; ita quod modo significandi verbali vltra essentiam importat habitudinem alicuius habentis, essentia verò dicit illud quod ens est: Ens verò dicit habens essentiam: siue habeat hanc essentiam vt totum habet partem, siue eam habeat vt subiectu habet formam inhærentem vt totum. sicut homo dicitur animatus & habens animam vt partem sui sed vt aliquid diuersum ab eo quantùm ad essentiam: sed tamē sibi coniunctum per inhærentiam: & hoc sufficiat ad præsens quantum ad istum articulum: quia locutus sum diffuse de hoc alibi.

C

Articulus secundus.

Quantum ad secundum articulum sciendum quòd omnes ponunt solum Deum esse suum esse per essentiam: ad cuius euidentiam sciendum quòd siue ponatur in creatura esse & essentiam re differre: siue non: in Deo tamen hoc esse non potest propter suam primitatem in causando: quia tunc eius esse haberet causam subiectiuam & per consequens effectiuam, quia ex diuersis re non potest fieri vnum nisi per aliquam causam effectiuam: & propter suam summam simplicitatem de qua post agetur quæ nullam compositionem tealem patitur vt infra patebit.

Secundùm autem eos qui ponunt quòd in creatura differt re esse ab essentia, dicitur Deus esse suum esse per essentiam: quia suum esse est suæ essentia quod non conuenit aliis à Deo secundùm alios. Secundùm autem eos qui ponunt quod esse & essentia non differunt nisi penes modum significandi secundum modum verbi & modum nomie D nis etiam soli Deo aliquo modo conuenit quòd sit suum esse per essentiam.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd sicut supradictum est: esse ex modo significandi verbali importat habitudinem alicuius habentis essentiam: vnde idem est quod habere essentiam accipiendo terminum formaliter & quantum ad significatum ad modum significandi; & sic dicitur esse existentiæ: accipiendo verò actum essendi prout transit in vim nominis secundùm quòd dicimus quòd esse est quidam actus: tunc non stat pro ipso habere formaliter, sed pro actu habito & dicitur esse essentiæ. Cùm ergo in omni creatura sint plures essentiæ accipiendo per creaturam substantias particulares quibus insunt aliquæ proprie-

tates diuerſæ à ſuis eſſentiis, quarum eſſentiarum vna habet aliam nec eſt illa quam habet : ideò in creaturis ſubſtantia etiam in concreto accepta, non eſt ſuum eſſe eſſentiæ : Quia non eſt ſua eſſentia : nec etiam eſt idem eſſe exiſtentiæ & eſſentiæ totaliter propter implicatum modum ſignificandi verbalem, quia in creaturis non idem eſt habere eſſentiam, & eſſe eſſentiam illam : ſicut non eſt idem habere albedinem & eſſe albedinem. Deus autem per oppoſitum eſt vtroque modo idem cum ſuo eſſe : quia ipſe eſt ſua eſſentia : & ſuum eſſe eſſentiæ : in ipſo etiam eſt idem eſſe eſſentiam & habere illam : vnde in Deo idem eſt eſſe diuinitatem & habere diuinitatem, & hoc ſufficiat de ſecundo.

Ad alium tertium.

Quantum autem ad tertium, dicunt quidam quòd ſoli Deo conuenit eſſe ſimpliciter, quòd ſic probant, quia quandocunque aliquid dicitur de duobus, de vno per prius : & de alio per poſterius ſicut eſt in analogicis; quando accipitur per B ſe, ſtat pro eo de quo dicitur prius, vt patet de ente reſpectu ſubſtantiæ & accidentis. Sed eſſe dicitur analogice de Deo & creatura ita quod per prius dicitur de Deo, per poſterius de creatura, & ideò eſſe ſimpliciter acceptum ſoli Deo conuenit.

Opinio quomodo eſſe ſoli Deo conueniat.

Item ad idem fortificando quod dictum eſt, quando aliquid dicitur de duobus in quorum vno inuenitur diminute ; in alio autem perfecte & ſimpliciter ; per ſe acceptum ſtat tantùm pro illo in quo complete & ſimpliciter inuenitur : ſed eſſe creaturæ reſpectu eſſe diuini ſe habet ſicut pars reſpectu totius, cùm eſſe diuinum comprehendat omnem perfectionem eſſendi, non ſic eſſe creaturæ : & ſicut impurum reſpectu puri, ergo, &c.

Sed hoc non videtur bene dictum, primo, quia eodem modo quæcunque de Deo dicuntur & creatura ſimpliciter & per ſe accepta, ſoli Deo conuenirent : quia non ſolùm de eſſe ſed etiam de omni eo quod de Deo & creatura dicitur verum eſt, quod conuenit vtrique analogice & per prius conuenit Deo quantùm ad rem ſignificatam, quam creaturæ : & diminute conuenit creaturæ reſpectu Dei. Hoc autem videtur inconueniens, videlicet quòd cognoſcere, viuere, & intelligere, & hæc omnia per ſe accepta ſine determinatione contrahente ſoli Deo conueniant, quia tunc iſtæ omnes propoſitiones, homo viuit, homo intelligit, & ſimilia de virtute ſermonis eſſent falſæ, niſi adderetur aliqua determinatio contrahens ad viuere & intelligere; & ſic de aliis.

Secundo, videtur hoc inconueniens : quia ſemper proprium infert illud cuius eſt proprium, ſicut riſibile ſemper infert hominem : vnde ſequitur, hoc eſt riſibile, ergo eſt homo. Si ergo eſſe D abſolute acceptum eſt proprium Deo, ſemper inferret Deum : & ſic ſequitur hoc eſt vere & propriè ens : ergo eſt Deus : quod eſt incõueniens. Nam abſque aliqua determinatione adiecta cuilibet ſuppoſito conuenit eſſe : cum ſecundùm iſtos eſſe ſit proprietas ſuppoſiti generaliter dicti, quia in hoc vt dicunt differt à natura eſt ; quia natura eſt quo aliquid eſt : ſuppoſitũ autem proprie eſt quod eſt. Si autem inueniatur in aliquo dicto autentico quòd eſſe ſimpliciter ſoli Deo conuenit. Diſtinguendum eſt de ſimpliciter : quia vno modo accipitur pro vniuerſaliter : & eſt ſenſus quòd ſoli Deo conuenit eſſe ſimpliciter. Primum habere vniuerſaliter omnem perfectionem eſſendi : alio modo ſimpliciter idem eſt quod abſolute & ſine determinatione adiuncta : & ſic eſſe ſimpliciter A Primo modo conuenit ſoli Deo. Secundo modo non ; quia multa ſunt quibus conuenit vere eſſe nulla additione facta.

Quando eſt quod in ſignificato alicuius termini ſit ordo prioris & poſterioris.

Ad primum ergo in contrarium dicendum quòd ad hoc quòd aliquis terminus communis per ſe acceptus ſtet pro altero ſub ſe contento, non ſufficit quòd res ſignificata per terminũ per prius & perfectioni modo in vno quam in alio inueniatur, ſiue accipiatur prius cauſalitate ſiue : aliter corpus per ſe acceptum ſtaret tantùm pro corpore cœleſti quod eſt cauſa aliorum ; ſiue accipiatur prius tempore. Alioquin dies per ſe acceptus ſtaret pro primo die ; ſiue etiam ſit prius dignitate, alioquin animal per ſe acceptum tantum ſtaret pro homine : ſed oportet quòd illi cui per poſterius conuenit non conueniat niſi impropriè, vel ſecundùm aliquam ſimilitudinem ; vel ſecundùm quandam habitudinem ad primum ita quòd terminus formaliter & proprie, ipſum primum ſignificet, ſicut ens non dicitur propriè de accidente : vnde accidens non eſt proprie quod eſt, vel ens : ſed eſt quo ens eſt tale, vel tale : & ſimiliter herba non eſt propriè ſana : ſed ſanefactiua. Sanum enim propriè eſt tantum illud quod habet ſanitatem formaliter inhærentem. Sic autem non eſt in propoſito : quia eſſe non eſt impoſitum ad ſignificandum propriè ſolum eſſe diuinum, imò eſt impoſitũ ad ſignificandum vel actũ cuiſcunque eſſentiæ, ſecundũ illos qui ponũt quòd differat ab eſſentia : vel ad ſignificandum habere eſſentiam abſolute ſecundùm illos qui ponunt quòd non dicit rem additam ad eſſentiam : & ideò non eſt ſoli Deo proprium quando accipitur abſolute & abſque determinatione.

Ad ſecundum dicendum, quòd aliud eſt aliquid diminute participare rationem termini, & aliud eſt ipſum habere diminutam entitatem ſignificatam per terminum reſpectu alterius. Sicut vermis habet diminutam entitatem in animalitate reſpectu hominis : ſed non habet diminute rationem huius termini animalis : quia animal non eſt impoſitum ad ſignificandum nobiliſſimum animal : ſed generaliter hoc quod habet animam ſenſitiuam : & ideo quidquid habet animam ſenſitiuam ſimpliciter eſt animal, licet vnum animal ſit perfectius alio : Sed animal putum diminute participat rationem huius termini animal, quia animal non fuit impoſitum ad ſignificandum picturam quamcunque : ſed propter quandam ſimilitudinem tranſlatum eſt ad hoc : ſic autem non eſt in propoſito quia eſſe non fuit impoſitum ad ſignificandum perfectiſſimum eſſe, ſed ad ſignificandum generaliter habere eſſentiam, vel actum eſſendi, & ideó cuicunque hoc conuenit propriè & ſimpliciter poteſt dici eſſe : Et ſic creatura poteſt dici ſimpliciter eſſe : dicendũ eſt ergo quod licet creatura ſit ens diminutum reſpectu Dei, non tamen diminute participat rationem huius termini ens ſiue rationem ad quam ſignificandam principaliter fuit iſte terminus ens impoſitum.

Propria ſententia.

Ad quæſtionem ergo alitet eſt dicendum : videlicet quod differt quærere vtrum eſſe propriè competat Deo, & differt quærere vtrũ eſſe ſit proprium Dei. Quod ſi quæratur vtrũ eſſe propriè competat Deo, ſiue conuenire proprie accipitur pro conuenire non metaphorice vel diminute quantũ ad rationem termini : ſiue accipiatur pro eo quod eſt habere purum eſſe ſine aliqua potentialitatis admixtione : conſtat quod ſic : quia eſſe conuenit Deo non metaphorice vt magis infra patebit, quoniam quæretur vtrũ aliquid de Deo proprie dica-

tur: & constat etiam quod in eo nulla est compo- A
sitio quæ possit facere impuritatem in eius esse: si autem quætatur vtrum esse absolute dictum soli Deo conueniat: ita quod sit sib' ptoprium dicendum quòd non, quia aliis conuenit. nisi addatur aliqua determinatio ratione cuius denotetur stare pro esse diuino: sicut hoc quod dico esse purum vel esse vniuersalitet perfectum: sic enim esse non solum conuenit Deo proprie: imo etiam est ei proprium per dicta, patet ad rationes.

Iusta hoc solet quæri:

Vtrum Deus sit esse omnium: & quia constat quod est esse causale omnium non autem esse formale inhærens omnibus ideò prætermitto.

Solet etiam quæri vtrum inter omnia nomina diuina esse ens sit primum & tenetur communiter quod sic: Primo, quia primum, quod cadit in conceptione illectus est ens: & ideò nullum nomen potest conuenire per prius re vel ratione Deo vel cuicunque alii quam ens.

Secundo, quia quantum ad Deum specialiter B
dicitur quòd esse eius principale nomen sit: quia esse subsistens scilicet illud cui conuenit quòd sit suum esse, importat ex ratione sua omnem plenitudinem essendi. Alia autem, non sit important ex ratione sua hoc: licet ex re significata hoc ei conueniat. Et ideò esse tale dicitur potissimum Dei. Vnde autem habeant quod esse purum subsistens importat omnem plenitudinem essendi: potest accipi ex aliis quę alibi dixi: ideo hæc pertranseo.

QVÆSTIO SECVNDA.

Postea quæritur de simplicitate & immutabilitate Dei; & quæritur,

Vtrùm soli Deo conueniat esse omnino simpliciter.

ET arguitur quòd non, quia aliquid ei de nouo conuenit & per consequens ei aliquid de nouo aduenit ratione cuius est quid compositum, prętera creaturę immateriales dicuntur simplices non ergo solus Deus.

Respondeo dicendum quòd Deus est per omnia simplex carens omni reali compositione. Quia compositum aliquid dicitur dupliciter, vno modo quia ex partibus compositum siue constitutum sicut corpus, vel animal vel aliquid tale.

Alio modo dicitur aliquid compositum non ex aliquibus, sed cum aliquo: neutro modo conuenit Deo esse compositum: & hoc potest ostendi ex sua primitate in essendo: & ex sua primitate in causando, & ex puritate suæ actualitatis. Ex primo, quia si Deus diceret aliquod compositū realiter ex quibuscunque partibus, cum partes aliquo modo sint priores toto: non esset primum, nec etiam perfectissimum: quia dependere à partibus est imperfectionis. Non potest etiam dici quod dicat quid compositum cum alio sicut forma substantialis est composita cum materia, vel è conuerso: cum ista duo dependeant ex inuicem: nihil autem dependens ab alio potest esse principium: quia inquantum dependet ab alio est posterius eo: quia aliquo modo materia est prior forma & è conuerso inquantum ex se dependeret: & ideo nulla pars compositi habentis necessariò dependentiam in partibus potest esse

Compositum dicitur duob. modis.

Prima via probandi Dei simplicitatem.

principium simpliciter, licet possit esse primum in genere puta in genere causæ materialis vel formalis. Quod sit etiam substantia coniuncta accidenti repugnat suæ primitati, quia compositum ex substantia & accidente est aliquid nobilius quam alterum, siue altera pars accipiatur pro substantia siue pro accidente, quia substantia habens aliquid diuersum à se sibi formaliter inhærens est limitatæ perfectionis; hoc autem repugnat principio; quia ei competit omnimoda perfectio: & ideo omnino primum non potest esse substantia coniuncta accidenti. Secundo idem apparet ex primitate suæ causalitatis, quia nullum compositum potest esse prima causa cum oporteat omne compositum reduci in aliquam causam quæ sit causa eius, vel quantum ad vtramque causam vel quantum ad alteram vel saltem quantum ad vnionem earum: nihil autem est causa sui ipsius, & ideò oportet omne compositum habere aliquam causam priorem ante se. Non potest etiam dici quod Deus sit substantia quædam simplex in se non habens partes, sed composita cum aliquo accidente; sicut si ponam substantiam angeli simplicem, compositam tamen cum aliquo accidente: quia si vera est positio eorum, qui ponunt quod impossibile est quod idem & secundùm idem per essentiam moueat & moueatur vel agat & patiatur: si ponatur Deus coniungi alicui accidenti: Deus non poterit esse causa efficiens illius accidentis & sic non erit prima causa omnium. Item quidquid sit in aliis hoc non potest in principio: quia Philosophi probant quod principium agens est agens per voluntatem: effectus autem agentis per voluntatem præsupponit eius velle & intelligere: impossibile est autem aliquid posterius intelligere & velle, & ab eis realiter differens inesse substantiæ immateriali cuicunque: & ideò impossibile est Deo aliquod accidens inesse. Si autem aliquis dicat Deum esse substantiam cui aliquod accidens inest & illud accidens non habere causam, istud est absurdum, quia omne accidens saltem habet causam subiectiuam in qua recipitur: cuicunque autem conuenit habere causam subiectiuam, multo plus ei conuenit habere aliquam causam efficientem. Iterum autem sequeretur quod Deus non esset prima causa omnium, quod est inconueniens: quia non esset causa illius quod ponitur aliud per essentiam ab eo quod Deum non esse causam omnium sit inconueniens ostendetur in principio secundi. Tertio hoc idem apparet ex eius summa actualitate: quia cuicunque inest aliquid differens ab eo re est aliquid potentiale: hoc repugnat summę & purę actualitati: ideo, &c. Ex his etiam patet Deum omnino esse immutabilē sic quia nec est subiectū mutationis nec potest esse illud secundùm quod fit mutatio, quia quidquid aliquo istorum modorum mutatur vel est subiectum alicuius inhærentis vel est actus siue forma inhærens alteri, sed ex dictis patet quod neutrum istorum potest Deo conuenire, ergo, &c. Nec potest etiam mutari per vertibilitatem in nihil, vel per fieri ex nihilo: quia omne quod sic est mutabile, haber causam ante se à qua non solum in fieri: sed etiam in esse dependet, cuius influentia substracta tale ens cederet in nihil; sed hoc repugnat primæ causæ, &c. omnis autem creatura aliquo prædictorum modorum est mutabilis, quia omnis substantia quantumcunque completa est mutabilis, vel secundum formas accidentales sicut manifestè apparet in istis inferioribus: vel secundùm locum, sicut

C

D

Secunda via.

ſicut apparet de corporibus cæleſtibus, vel ſecundùm cognitionem & electionem, ſiue ponantur iſta eſſe quædam formæ, vel aliquid aliud. Materia autem prima in iſtis mutationibus eſt ſubiectum mutationis: etiam ſecundùm ſubſtantiam in iſtis inferioribus, non eſt aliqua forma ſecundùm quam non ſit mutatio; vel per ſe, ſicut eſt in illis in quibus per ſe eſt motus: vel ex conſequenti, ſicut in illis quæ incipiunt vel deſinunt eſſe ad generationem & corruptionem factam in aliis: formæ autem incorruptibilium ſicut forma cœli & accidentia inſeparabilia etſi non fiat motus vel mutatio ſecundùm eas, ſunt tamen pars ſubiecti quod mouetur vel ſaltem quod coniungitur motui in eodem ſubiecto: generaliter autem de omni creatura verum eſt, quod eſt mutabilis ſecundùm vertibilitatem in nihil, quia omnis creatura dependet ab aliqua cauſa alia à ſe & in eſſe & in fieri quantum ad totum quod in ea eſt, cuius cauſæ ſublata influentia creatura caderet in nihil.

Ad primum Ad primum in oppoſitum principalis quæſtionis dicendum quod aliquid dicitur de Deo de nouo non per mutationem factam in Deo nec per aliquid ei per inhærentiam acquiſitum: ſed per mutationem factam in alio: dico autem per inhærentiam, quia Deus non poteſt habere aliquid de nouo inhærens, ſed poteſt habere aliquid de nouo ſicut cauſa habet effectum.

Ad ſecundū. Ad ſecundùm dicendum quod licet poſſit inueniri aliqua creatura quæ non ſit compoſita ex aliquibus ſicut ſunt formæ aliquæ, ſaltem illæ quæ non ſunt quantæ nec per ſe nec per accidens, quia tales non ſunt compoſitæ ex partibus quantitatiuis: nec etiam ex materia & forma, quia hoc eſt cummune omni formæ non componi ex materia & forma: nulla tamen creatura eſt quæ non ſit compoſita ex aliquibus, vel compoſita cum aliquo, ſiue ſit creatura immaterialis, ſiue alia: omnis autem creatura quantumcunque per ſe accepta deficit à ſimplicitate diuina, non ſolum propter diuerſa ex quibus vel cum quibus componitur, ſed etiam propter ſuam potentialitatem: ita quod iſta minor ſimplicitas non eſt propter minorem pluralitatem realem, ſed propter minus perfectam entitatem, quæ quidem entitas eſt fundamentum vnitatis & ſimplicitatis.

Quod autem in natura diuina nulla ſit accidentium diuerſitas, nullaque penitus mutabilitas ſed perfecta ſimplicitas, &c.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum Deus ſit in genere.

REſpondeo, videtur mihi quod ratio potiſſima ad probandum Deum non eſſe in genere eſt illimitatio ſua ad genus vel differentiam, & ſita vniuerſalis perfectio, quia eſſe in genere ſicut ſpecies, vel eſſe differentia importat limitari ad illud genus: ita quod perfectio reperta in alio genere ei non conueniat ſine additione alterius ab illo per quod dicitur eſſe in illo genere: & ideo illud per quod Deus ſubſiſtit, quod videtur pertinere ad genus ſubſtantiæ & intelligit, & ſcit, & iuſtus eſt, quod videtur pertinere ad genus qualitatis: ad nullum genus determinatur ſicut ſpecies vel differentia; nec poteſt Deus eſſe in determinato genere ſicut principium alicuius generis determinati tamen: cum omnium ſit principium extrinſecum, ſc. efficiens & formalis, exemplaris & finalis: iſta habent aliqua dubia quæ prætermitto ad nunc: ſciendum tamen quod duo prædicamenta ſc. ſubſtantia & relatio dicuntur manere in diuinis & aliqua alia dicuntur circa hoc quæ forte infra tangentur: Vtrum autem anima ſit compoſita ex materia & forma ad ſecundum librum dimitto.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum anima ſit tota in qualibet parte corporis.

ARguitur quod non, quia quod eſt alicubi totum nihil eſt extra illud: ſi ergo anima eſt in aliqua parte corporis tota, puta in pede, nihil eſt eius extra pedem: ſed ſi nihil eſt eius extra pedem anima non eſt in aliis partibus: Ergo ſi anima eſt in aliqua parte tota, non eſt in aliis partibus: & per conſequens non poteſt eſſe in aliqua parte tota, imò ſecundùm hoc, non poteſt eſſe in aliqua parte tota. *Prima ratio.*

Præterea ablato eo in quo eſt tota anima aufertur anima: ſed ablata aliqua parte non aufertur anima, vt de ſe patet: ergo; &c. Præterea ſi membrum aliquod reſtauretur ſiue per miraculum, ſiue aliter qualitercunque: illud membrum aut animatur per partem animæ de nouo creatam, aut per animam priùs exiſtentem in eo, cui tale membrum inſtauratur: ſi primo modo; tunc anima eſt quanta per accidens: nec per conſequens eſt tota in qualibet parte: ſi ſecundo modo: contra, nihil quod eſt alicubi poteſt de nouo eſſe alibi, niſi per motum localem, & ſic anima corporis præexiſtentis incipetet per motum localem eſſe in illo membro, & per illum motum recederet ab eo quod prius viuificabat, quia per motum localem ſicut acceditur ad vnum terminum, ita recedituit ab alio: hoc autem eſt inconueniens: Ergo, &c. *Secunda ratio.* *Tertia ratio.*

In contrarium eſt quod anima eſt ſimplex & impartibilis, & ideò vbi eſt oportet quòd ſit tota: ſed anima eſt in qualibet parte animati: Ergo, &c.

Reſpondeo: hic ſunt tria facienda: primo oſtendetur quòd anima quæcunque neceſſario eſt in qualibet parte corporis animati: ſecundò oſtendetur qualiter totalitas conueniat animæ & qualiter. Non tertiò, ſoluetur directè ad quæſtionem præcedentem.

Quantum ad primum, facile eſt oſtendere veritatem, videlicet, quòd anima eſt in qualibet parte corporis animati: quia forma ineſt ei quod habet eſſe per ipſam formam formaliter: quia nihil habet eſſe formaliter per illud quod eſt ſeparatum ab eius ſubiecto: ſed quælibet pars corporis animati habet eſſe per ipſam animam formaliter: Ergo, &c. probatio minoris, quia

anima eſt forma ſubſtantialis corporis animati: forma autem totius ſubſtantialis alicuius dat eſſe ſubſtantiale formaliter toti & cuilibet parti, ergo, &c. differenter tamen reſpicit totum & partes: quia totum organicum reſpicit vt primum & per ſe perfectibile, partes autem reſpicit in quantum ſunt in toto & vt habent habitudinem ad totum. & ideò non æqualiter reſpicit totum & partes.

Articulus ſecundus.

Quantum ad ſecundum, ſciendum quòd quadrupliciter eſt totalitas, ſcilicet totalitas habens diuerſas partes reales & eſſentiales, ſicut ſunt materia & forma; & totalitas quæ habet partes quantitatiuas ſicut patet de quantitate & de formis quantitatiuis per accidens: & totalitas virtualis ſiue potentialis comprehendens diuerſas potentias; & totalitas perfectionis & rationis, quæ non includit partes rei, licet poſſit habere partes rationis: ſicut dicimus, totus angelus vel totus Deus.

De prima totalitate conſtat quòd non conuenit animæ. Tertia autem totalitas, conſtat quòd ei conuenit, cum habeat plures virtutes fundatas in vna eſſentia, & ſimiliter quarta: quia etiam illa conuenit ſimplicibus quibuſcunque: ſed de ſecunda eſt dubium.

Vtrum ſcilicet aliqua anima ſit quanta per accidens, ſunt autem circa hoc quinque opiniones.

Opinio prima.

Prima eſt quòd nulla forma ſubſtantialis eſt quanta per accidens: quia nec ratione ſui, cum ipſa ſit quantum eſt de ſe indiuiſibilis, nec ratione ſubiecti, cùm ſubiectum formæ ſubſtantialis ſit ſola materia prima cui immediate ineſt omnis forma ſubſtantialis. Item forma cuius eſſentia eſt in qualibet parte corporis, non eſt quanta per accidens: ſed eſſentia cuiuslibet formæ ſubſtantialis eſt in qualibet parte corporis cuius eſt forma alioquin quælibet pars ignis non eſſet ignis. Hanc autem opinionem improbant quidam oſtendendo quòd falſum ſupponit ſcilicet quòd forma non recipiatur in materia quanta, quia forma recipitur in materiam propriam & diuiſam ab omni alia; quia forma per hoc habet eſſe forma hæc, quia eſt in tali materia: ſed talis diuiſio non eſt niſi per quantitatem: Ergo, &c. Nec tamen vt dicunt ſequitur quòd forma inſit materiæ mediante quantitate, quia quando generatur aër ex aqua ſemper rarefit aqua quouſque perueniat ad talem diſpoſitionem, quod eius forma non poſſit remanere in materia; & tunc fit reſolutio vſque ad materiam primam & introducitur forma aëris, cum quantitate ei debita.

Dicunt ergo quod illæ diuiſiones quæ ſunt in fluxu quodam, dum rarefit aqua, dicuntur dimenſiones interminatæ & præcedunt tempore formam introducendam & illa forma introducta extenditur à dimenſionibus illis originaliter, ſed à ſequentibus extenditur formaliter: Et per hoc patet ad primum, ſecundum enim eos nullius momenti eſt, nam quælibet pars extenſi eſt extenſa, nec tamen in qualibet parte extenſi eſt tota extenſio. Quidquid autem ſit de iſta opinione, improbatio non valet quantum ad illud quod dicitur de originaliter extendi à prioribus dimenſionibus: quia cùm dimenſiones præcedentes non habeant eſſe quando forma ſequens eſt introducta, non poſſunt dare originaliter formæ ſequenti extenſionem; niſi in quantum natum eſt eis ſuccedere aliquid quod ſimul cum forma introducta manens, ſit ei cauſa quod ſit extenſa.

Sed quod nihil tale ſuccedat, arguunt illi: quia cum illis corruptis forma, ſubſtantialis ſuccedens immediate vniatur materiæ primæ ratione ſui ſubiecti, non habebit quòd ſit quanta per accidens. Item ſi Deus faceret corpora, plura conſtat quòd non oporteret quòd faceret illa cum ſucceſſione ad aliquam quantitatem præcedentem: ſi ergo cauſa quare forma ſit quanta per accidens eſt ipſam ſuccedere quantitati præcedenti, ſequeretur ſaltem, quòd formæ terræ & aquæ à Deo creatæ non eſſent quantæ per accidens.

Ad rationes illorum facile poteſt reſponderi, quòd ad hoc quòd forma vel aliquid aliud ſit quantum per accidens non requiritur quòd vel ex ſe ſit extenſum, ſicut etiam quantitas, vel recipiatur in ſubiecto extenſo: quia præter hoc alius modus eſt ſecundùm quem aliquid eſt extenſum, ſcilicet, quia eſt ſubiectum vel pars ſubiecti recipientis extenſionem, & ſic forma materialis dicitur extenſa per accidens: ſicut & materia, quia ſcilicet ipſa cum materia eſt ſubiectum extenſionis: quid autem veritatis habeat ipſa opinio & quælibet aliarum, infra dicetur.

Secũda opinio.

Secunda opinio eſt totaliter contraria huic, nam dicit quòd omnis forma exiſtens in materia eſt quanta per accidens; quia vt dicunt, quòd recipitur in aliquo recipitur ad modum recipientis: ſed omnis forma quæ recipitur in materia recipitur in ſubiecto quanto: ergo, &c. Item quod eſt in qualibet parte quanti extenditur extenſione quanti: ſed forma ſubſtantialis eſt huiuſmodi: ergo, &c. Sed alii improbant iſtam opinionem, quia ad eam ſequitur quod anima rationalis ſit quanta per accidens quod eſt inconueniens: qualiter autem ab iſtis reſpondeatur rationibus iſtorum patebit in quarta opinione.

Opinio tertia.

Tertia opinio eſt quæ ponit quòd omnis forma quæ educitur de potentia materiæ eſt quanta per accidens, quia ſic educitur totum de toto, & pars de parte: ſed alii improbant hoc, quia vt dicunt: cauſam extenſionis dicit iſta opinio eſſe, educi: ſed formæ artificiales non educuntur de potentia materiæ naturalis: alioquin fierent ab agente naturali, quia omni potentiæ naturali reſpondet agens naturale: ergo ſecundum hoc formæ artificiales non eſſent quantæ per accidens, quod eſt falſum, vt patet de forma imaginis: quidquid autem ſit de veritate quæſtionis, iſta improbatio parum valet Primo, quia omnis forma dependens a ſubiecto educitur de potentia ſubiecti ſi fiat de nouo, ſiue illa potentia dicatur naturalis, ſiue obedientialis, ſiue ab arte vel quocunque alio agente mobili: Item poſſunt iſti dicere, quòd intendunt non ponere educi, præciſam cauſam eius quod eſt eſſe quantum per accidens ita quòd ſit conuertibilis cum eo: ſed quòd ſit cauſa inferens talem effectum, licet ab aliis cauſis poſſit prouenire: ſicut currere infert ne-

ceſſario concitationem pulſus; licet poſſit aliter cauſari.

Quarta opinio eſt, quòd omnes formę inanimatorum ſunt quantæ per accidens: nulla autem anima eſt quanta per accidens: & hoc oſtendit triplici ratione. Prima talis eſt, quando receptum ſuperat naturam recipientis & ſupergreditur, recipiens non trahit receptum ad naturam ſuam, ſed potius è conuerſo receptum trahit recipiens, ſed quælibet anima ſupergreditur conditiones materiæ & ſuperans eſt, & ideo anima non trahitur ad conditiones materiæ: & ideo licet recipiatur in materia quanta, non oportet quòd ſit quanta per accidens: & per hoc reſpondent ad primam rationem ſecundæ opinionis: dicendo quòd maior non eſt vera, vniuerſaliter ſcilicet quòd illud quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis, quia quandoque eſt aliter, alia autem ratio non valet, quæ ibi ponitur, quia non oportet quòd omne illud quod eſt in qualibet parte quanti, extendatur per accidens. Secunda ratio huius quartæ opinionis eſt, quia illa forma quæ non æqualiter reſpicit totum, & partem: & non denominat partem ſicut & totum, non eſt quanta per accidens, quia forma quanta per accidens æqualiter denominat totum & partem vt patet de albedine & colore: Sed anima non æqualiter denominat partem & totum: cum in ſuo perfectibili, quod per ſe denominat, requirat diuerſitatem partium: ergo, &c. Poſſet autem iuxta hoc formari alia ratio ſic: illud quod eſt quantum per accidens, non requirit diuerſitatem in partibus, quia conditio cuiuslibet quanti eſt habete partes vnius rationis: ſed omnis anima requirit diuerſitatem partium in ſuo pefectibili: Tertia ratio principalis eſt, quia forma quæ non habet eaſdem operationes in toto & in partibus omnibus non eſt quanta per accidens, ſed talis eſt omnis anima: quę in diuerſis habet diuerſas operationes: ergo, &c. Pet eandem probatur quod aliæ formæ ſcilicet formæ inanimatorum, ſunt quantæ per accidens, quia non ſuperant conditionem materiæ ſed ſunt immerſæ, nec requirunt diuerſitatem in partibus & vniformiter denominant totum & partes, ſicut patet, quia quælibett pars aquæ eſt aqua & habet eaſdem operationes in toto & in partibus: ſed quidquid ſit de veritate quæſtionis, iſta parum valent: poteſt enim argui contra ptimam rationem: Primo, quia illa ratio imaginatur quòd forma ſubſtantialis non habeat quòd ſit quanta, niſi quia recipitur in quanto: imo magis habet quòd ſit quanta per accidens, quia reſpicit quantitatem vna cum materia: ſicut enim non oportet quòd omne quod dicitur album, dicatur album: quia recipitur in albo, imo quia recipit albedinem, ita non oportet quod omne quod dicitur quantum, dicatur quantum quia recipitut in quanto, ſed quia recipit quantitatem vel per ſe vel cum alio ſolum. Secundo contra idem: quia ſicut recipiens, quando ſuperat receptum quaſi ſibi immerſum trahit ad naturam ſuam receptum: ita è conuerſo debet eſſe quando receptum vincit debet trahere ad ſuam conditionem recipiens: & ſic anima cuius conditio eſt nullam habere quantitatem deberet trahere ſu-

A um perfectibile in quo recipitur ad indiuiſibilitatem & ad eſſe quod non eſt quantum quod manifeſte falſum eſt: Tertio quia omnis forma ſubſtantialis eſt nobilior & perfectior materia per ſe accepta, & materia accepta cum quantitate ſuperat vtrumque in nobilitate & perfectione entitatis: vnde magis dominatur ſuper materiam quam è conuerſo. Si ergo illud quod dominatur magis debet trahere aliud ad ſuam conditionem quam è conuerſo: ſequetur quòd nulla forma ſubſtantialis recipiatur in materia extenſa ſecundùm conditionem materiæ, imò magis ſecundùm conditionem formæ receptæ: cum ergo conditio cuiuslibet formæ quantum eſt de ſe; ſit q òd non ſit quanta & indiuiſibilis: nulla forma ſubſtantialis erit quanta per accidens. Quarto, quia compoſi um ex forma ſubſtantiali & materia
B magis dominatur accidenti quam è conuerſo; ſaltem magis dominatur tale compoſitum accidenti; quam materia dominetur formæ: ergo tale compoſi um deberet trahere quantitatem ad ſui conditionem: ſi recipiens cui aliquid eſt immreſum & dominans trahit receptum ſemper: & quantùm ad omnia: Et ſic cùm tale compoſitum quantùm eſt de natuta ſua non ſit extenſum trahet quantitatem ad ſuam conditionem & recipiet eam in tali modo quòd non ſit extenſa. Si dicatur quòd quantitas præcedens dat modum ſubiecto, quòd ſequatur alia quantitas manens extenſa, hoc eſt ridiculum: quia ſic ſequeretur in aliis quod calor præcedens daret modum ſubiecto, vt poſtea ſequeretur alius calor: ita quòd ſemper neceſſario ſuccederet calor & non frigus
C calori: quod eſt abſurdum: Item imaginatio eſt falſa, ac ſi ab aliquo habeat quantitas quod ſit extenſa formaliter, quia ipſa ſeipſa formaliter eſt quædam extenſio.

Quomodo receptum recipiatur per modum recipientis.

Ad intellectum ergo illius propoſitionis communis, eſt intelligendum q òd quando aliquid recipitur in aliquo vtrumque trahit alterum in aliquo ad ſuam naturam: Et quòd dicitur quòd recipitur per modum recipientis & non per modum recepti: non ſic intelligendum eſt quòd receptum in nullo retineat modum qui ſibi per ſe conuenit, ſed quia non omnem moduni habet illud quod in iſto recipitur; quem haberet ſi non eſſet receptum, vel quem haberet ſi eſſet receptum in alio alterius conditionis: Similiter etiam poteſt dici de recipiente quòd ſcilicet recipiens aliquid in aliquo trahitur in naturam recepti, & non habet omnem modum quem haberet ſi non reciperet vel ſi aliud reciperet quam iſtud: in h s au-
D tem verum eſt quod ſecundùm quòd vnum plus dominatur quam aliud, vnum plus trahitut ad conditionem altetius quam è conuerſo. Et ideò, ex dominio quod habet aliqua forma ſuper materiam, non ſequitur quòd non ſit quanta vel quòd in nullo ttahatur ad conditiones materiæ: ſed quòd non ita trahitur ſicut illa quæ minus dominatut: quidquid autem ſit de iſta ptopoſitione, nil facit ad propoſitum: vt dictum eſt, quia ſubſtantia compoſita ex materia & forma, dicitur eſſe quanta per accidens, non per hoc quòd recipitur in aliquo, ſed quia recipit quantitatem.

Secunda antem ratio illorũ nulla eſt, quia ipſa eſt

contra eos : nam constat quòd forma imaginis habet diuersitatem in partibus, nec æqualiter denominat totum & partem: & tamen est quanta per accidens. Sicut ipsimet dicunt improbando tertiam opinionem.

Tertia etiam ratio non valet, quia nil prohibet illud quod est quantum per accidens, requirere diuersitatem in partibus ; non solùm secundùm figuram sicut patet de imagine, sed etiam secundùm alia accidentia ; & illis mediantibus habere, diuersas operationes in diuersis partibus.

Opinio quinta. Quinta opinio est quòd animalium perfectorum quę diuisa non viuunt, animæ nec per se nec per accidens sunt quantæ, omnia autem animata & inanimata quæ post sui diuisionem viuunt, habent formam substantialem quantam per accidens. Cuius ratio est : quia quòd vnum realiter diuidatur in plures siue per plura vnius rationis, & manentia post diuisionem, hoc non nisi quantitati conuenit & ei quod est quantum per accidens. Sed formę inanimatorum & formæ animatorum quæ post diuisionem manent viua, necessario diuiduntur in plures : quia dicete quòd quando diuiditur lignum vel planta quæ manet viua, vel animal anulosum ; nouæ formæ generentur ibi, cùm non appareat ex diuisione magnam alterationem fieri, videtur inconueniens. Et ideò, oportet quòd partes totius formæ quæ erant prius in toto maneant in partibus diuisis; & quòd forma totius diuidatur in illas partes. Et ideò videtur quòd omnes tales formæ sint quantæ per accidens. Animæ autem animalium perfectorum non possunt diuidi diuisione continui : quia partes diuisæ vt de se patet, non viuunt. Cùm ergo omne quantum vel per se, vel per accidens sit natum diuidi in partes inexistentes : videntur tales animæ non esse quantæ, vel per se vel per accidens : quæ autem sit verior ista quinta opinio vel tertia non est mihi clarum : opinio autem secunda in idem incidit cum tertia, quia nullus est qui ponat animam rationalem, qualitercunque quantam. Primam autem opinionem & quintam reputo falsas, quia impossibile videtur quòd diuisio realis habeat locum nisi in quanto, vel per se vel per accidens. Dico autem diuisio realis ad differentiam diuisionis quæ est vniuersalis in partes subiectiuas, quæ est diuisio alicuius vnius secundùm rationem : & non secundùm rem : Sustinendo autem tertiam opinionem, posset dici quòd animæ animatorum perfectorum sunt quantæ per accidens : etenim quantum ad nunc video, non repugnat diuisio : sicut nec corpori cælesti. Sed quia non manet diuiso toto : quia ad diuisionem totius sequitur istorum corruptio : ideò partes non manent viuæ post diuisionem. Sustinendo autem vltimam, posset dici quòd non omnis forma educta, est quanta per accidens: nec oportet quòd pars educatur de parte, sicut totum de toto : nisi vel ex vtraque parte est dare totum quod habet partes. Quando autem dicitur tota anima & tota materia, ly totum ex parte animæ acceptum: non est totum habens partes : Sed totum ibi idem est quod perfectum : quicquid autem sit de aliis, non est dubium quòd anima rationalis nec per se, nec per accidens sit quanta, aliter non intelligeret vniuersale, quia quòd reciperetur in ea, reciperetur situaliter & non duceret nisi in cognitionem alicuius situaliter existentis, hic & nunc.

Articulus tertius. Quantum autem ad tertium sciendum quòd si aliquæ animæ sint quantæ per accidens sicut ponunt plures positiones, illæ secundùm totalitatem quantitatis non sunt totæ in qualibet parte corporis. Si autem sint aliquè vna cum rationali quæ non sint sic quantæ, tales sunt totæ in qualibet parte corporis, siue accipiantur secundùm sensum positiuum: quia totalitas suæ perfectionis que non includit partes est in qualibet parte : Siue hoc accipiatur secundùm sensum negatiuum, vt sit sensus quòd sint totæ in qualibet parte corporis id est sint in qualibet parte corporis non secundùm diuersas partes; quantum autem ad totalitatem potentialem non est anima tota in qualibet parte : quia non omnes easdem potentias habet in qualibet parte : hoc sufficiat de tertio.

Ad primum Ad primum in oppositum, dicendum quod illud quod potest esse totum in pluribus, non oportet quod sic se habeat quod nihil eius sit extra illud in quo est totum, id est alibi, quam ibi, vbi est totum : sed verum est quod nihil est eius quod non sit ibi vbi est totum. Sed illud benè potest esse, quia totum est ibi : & non alibi.

Ad secundū Ad secundùm, dicendum quòd ablato eo in quo solo habet esse anima, vel in quo sicut in primo & per se perfectibili habet esse anima, aufertur anima. Sed non omnes partes corporis animati vel animalis sunt tales: & ideò non oportet quòd anima auferatur à toto, partè quacunque ablata. Sed verum est, quod, ablatis aliquibus partibus principalibus aufertur, sicut & cor vel aliquid tale.

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quod illud quod est sicut in loco non incipit esse alibi sicut in loco nisi per motum localem : sed illud quod est in aliquo sicut forma in materia, potest esse in alia materia adiuncta de nouo, non per sui motum localem : sed per motum alterius cui illa forma vnitur : sicut anima de nouo vnitur materiæ nutrimenti conuersi in nutritum, non per motum animæ : sed per motum nutrimenti : & similiter materia huius membri vnionem nouam ad illud quod primum & per se perfectibile per animam, informatur de nouo ab ipsa anima : non per motum localem animæ : sed per mutationem factam in materia illius, secundùm quam illa materia priùs carens informatione animæ; non informaretur ipsa anima.

Nunc ad distinctionem personarum accedamus, teneamus : ergo, &c.

Distinctio nona.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio. CIrca distinctionem nonam quæruntur duō, Primum, est vtrum Pater sit alius à Filio: secundum est, de æternitate amborum.

Secunda ratio. Ad primum sic : & arguitur quod non, quia alius est relatiuum diuersitatis in substantia. Sed Pa-

ter non est diuersus à Filio in substantia : Ergo, &c.

Item alius & aliud idem significant : sed Pater non est aliud à Filio : Ergo nec alius.

Respondeo, quantùm ad rem pertinet, ista quæstio dubiũ non habet, quia constat Patrem esse personaliter distinctum à Filio & esse idem cum eo quantùm ad essentiam, & ideo omnes ista locutiones, quæ important Patrem esse distinctum à Filio in esse personali, sunt veræ : sed quæ important distinctionem in essentiæ, sunt falsæ. *Secũda ratio*

Sciendum ergo quòd illud relatiuum alius, & aliud potest teneri adiectiuè, vel substantiuè, saltem quantum ad ly aliud, quicquid sit de aliis. Si ergo teneatur adiectiuè tantùm : tunc quando adiungitur terminis personalibus, in respectu ad alias personas, est vera locutio : vnde ista sunt veræ pater est alius à Filio, & suppositum Patris, est aliud à supposito Filii & consimiles. Ita quòd siue ponantur adiectiuum & substantiuum ex eadem parte, vt dicatur sic, Pater est alia persona à Filio : siue vnum ponatur à parte prædicati, & aliud à parte subiecti vt dicendo quòd persona Patris est alia à persona Filii : semper sunt veræ.

Si verò adiungatur terminis essentialibus, tunc semper propositio est falsa, siue vtrumque ponatur ex eadem parte, vt dicendo Pater est alius Deus à Filio. Siue ponatur vnum dicendo Deus est aliud à Patre vel Filio, etiam sy adiungatur termino personali, in habitudine ad aliquid essentiale : erit falsa, vnde ita est falsa, Pater est alius à Deo : & de hoc dicunt concorditer omnes. Si autem substantiuerur, in hoc est diuersitas : quia quidam ponunt quòd si substantiuetur, tunc aliud dicit diuersitatem : siue distinctionem in essentia. Alius autem dicit diuersitatem in persona, siue suppositio. Sed alia proprietate ; siue distinctione in proptietate : Alii autem improbant hoc in duobus Primò quia vt dicunt, adiectiuum non substantiuatur nisi in neutro genere. Secundò quia non videtur quòd adiectiuum habeat aliam significationem in neutro, quam in masculino, vel in feminino : Et ideo non habetur quòd alius dicat plus alietatem in persona, quam in essentia : Et ideò dicunt quòd alius & alia, semper adiectiuè tenentur, & dicunt alietatem eius cui adiunguntur. Aliud autem quandoque tenetur adiectiuè & tunc dicit alietatem eius cui adiungitur : quandoque verò substantiuè, & tunc dicit alietatem in essentia : nam substantiuum dicit illud quod simpliciter est : & ideò etiam aliud quando substantiuatur, dicit alietatem simpliciter : alietas autem simpliciter est alietas secundùm essentiam : ideò, &c. Neutrum autem vt dicunt, magis habet substantiuari, quam masculinum & femininum : quia sicut substantia dicit quid indeterminatum, determinabile per diuersa accidentia : ita etiam neutrum dicit quid indeterminatum. *Alius aliquando substantiue, aliquando adiectiuè sumitur.*

Sed hoc non videtur plus valere quàm primum. Primò, quia non est multum euidens quòd adiectiuum non possit substantiuari ita in masculino, vel feminino, sicut in neutro quantùm est de virtute locutionis : licet communius consueuerit substantiuari in neutro : & quod dicitur quòd imò : quia neutrùm dicit indeterminatum ; Dicendum quòd verum est quantum ad modum significandi, quia non dicit determinatum sexum, vel genus determinati sexus : sed quantùm ad rem significatam, ita dicit vnum quid determinatum sicut aliud : Lignum enim quid determinatum dicit. Indeterminatio autem, secundùm modum significandi, non videtur quòd det alicui quod debeat substantiuari : imò dat quod non substantiuetur, quia quantò plus indeterminatum, tanto plus habet magis rationem prædicati ; & dependentis ad aliud : & si aliquam habitudinem habet ad hoc, hoc est secundum quandam adaptationem, non ex virtute locutionis : & consimilis adaptatio posset fieri in aliis pensando alias conditiones. Item quòd ly aliud substantiuatum dicat alietatem in essentia de virtute locutionis, non est multum euidens : quia terminus substantiuus concretus magis habet stare pro supposito quàm pro essentia : licet abstractum magis haberet stare pro essentia.

Et quando dicitur quòd substantiuum dicit ens simpliciter, potest dici quòd verum est quòd dicit ens simpliciter quod est suppositum, cui propriè & simpliciter conuenit esse, & hoc quando est terminus concretus sicut est in proposito : quia aliud non dicit alietatem in abstracto, sed dicit habens alietatem, siue accipiatur substantiuè, siue adiectiuè. Dato ergo quòd nullum adiectiuum posset substantiuari, vel quòd neutrum magis posset quàm alia genera, tamen secundùm quandam accommodationem vsus, nil prohibet quod alius & alia, & aliud substantiuentur : & secundum quandam adaptationem aliud accipiatur pro alietate in essentia, alius verò pro persona, & alia proprietate : & quantum ad prima duo videntur sancti multum vti in loquendo de distinctione personarum, scilicet quòd aliud dicat diuersitatem in essentia ; sed ly alius in persona : hæc autem tria adaptantur his tribus scilicet essentiæ, personæ, & proprietati ; quia essentia est indeterminata & communis tribus, sicut neutrum dicit genus indeterminatum. Suppositum autem dicit quid determinatum & perfectum, & ideò habet genus masculinum quod est determinatum & distinctum genus, & pertinet ad perfectum sexum. Proprietas autem, licet quantùm ad rem sit æquè perfecta sicut persona, tamen quantùm ad modum significandi significat vt imperfectum, per modum scilicet formæ : quia aliquid est : & non per modum eius quod perfectè totum comprehendit.

Quòd autem dicunt alii quòd solùm neutrum substantiuatur, potest dici, vel quòd simpliciter est falsum : vel dato quòd de virtute locutionis esset verum, tamen quòd aliter non possit esse per quandam adaptationem, & accommodationem vsus, nemo potest probare.

Quando vlterius dicunt quòd adiectiuum in omni genere idem significat : dicendum quòd alius, alia, aliud, siue adiectiuè, siue substantiue sumantur, dicunt in generali alieratem, nec stant quantùm est de virtute locutionis pro determinata alietate, nisi determinentur ex adiuncto. Sed quia per quandam adaptationem possint adaptari in di-

uinis tribus prædictis alietatibus, non possunt probare.

Quidam autem de quo mirandum est imponunt sancto Thomæ quòd sine motiuo assignet aliud pertinere ad essentiam, ly alius ad personam, & ly alia ad proprietatem, cùm tamen ipse expresse ponat illam rationem quæ posita est scilicet in differentiam essentiæ, quam illi impositores ponunt esse causam quæ mouit sanctos ad ponendum illam adaptationé: quã etiam adaptationem frater Thomas in suo primo mon videtur afferere: Sed magis narrare: quantùm vero ad præsentem quęstionem, hæc est vera secundùm quamcunque positionem Pater est alius à filio.

Ad primum.

Ad secundũ.

Ad primum autem in oppositum dicendum, quòd alius ibi dicit diuersitatem vel magis distinctionem substantiæ primæ quæ stat pro suppposito: non autem substãtiæ quæ stat pro essentia. Ad secundum, quòd diuersa genera non mutant significatum de ly aliud vel alius; quia semper significat alietatem, sed benè significatum determinant secundùm diuersa adiuncta quando tenetur adiectiuè, quando alius tenetur substantiuè, tenetur pro diuersis alietatibus: nisi forte ex virtute locutionis, sed ex quadam adaptatione & accommodatione vsus.

QVÆSTIO SECVNDA.

Iuxta hoc.

QVæritur vtrum tres Personæ debeant dici tres æterni.

Et ad primum dicunt quidam quòd semper debent dici tres æterni & non vnus æternus, quia æternus cum sit adiectiuum non potest substantiari in masculino: & dicunt ad illam authoritatem Athanasii quod subintelligendum est, *non tres æterni, sed vnus* æternus Deus: id est, vnus æternus Deus.

Sed contra hoc est; quia supra fecerat mentionem de Deo per se, dicendo *non tres dii sed vnus est Deus*: videtur etiam quòd ibi non intendit subintelligere ly Deus: alioquin non intenderet nisi vnitatem diuinitatis quam supra posuit: Item non videtur quòd ly tres ibi substantiuetur quando dicitur æterni, sed si æternus non potest substantiuari quia est in masculino: eadem ratione nec ly tres: & ideò videtur tutius dicere sicut dicunt magni Doctores: quòd si ly æternus est adiectiuum, debent dici tres æterni: sed si substantiuum, debet dici vnus æternus: sicut ponit Athanasius.

In Symbols suo.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd pluralitas numeri in termino adiectiuo non denotat pluralitatem in forma significata per terminum: sed in habente talem formam quomodocunque habeat eam: vnde si dicant duo pedes humani, non significatur plutalitas in natura humana: sed in eo quòd adiectiuè denominatur: vel cui adiectiuè conuenit dictus terminus secundum esse humanum, pluralitas autem termini substantiui denotat pluralitatem in natura significata per terminũ; & ideò benè potest dici plures personæ esse diuinæ: non autem plures esse dii. Et ideò de personis diuinis nomina adiectiua adiectiuè retenta, & participia, & verba, quorum pluralis numerus non notat numerum formæ, vel actus significati per terminum: sed pluralitatem illius cui conueniunt non debet dici pater & filius est vel intelligit: sed sunt & intelligunt, & sunt intelligentes, & æterni. Quando æternum accipitur: adiectiuè, quandam importat habitudinem personarum ad inuicem & stant pro suppositis, vnde semper debent plurificari, vt æterni; æquales: sed contra hoc obiiciunt quidam dicentes, quod terminus substantialis essentialis minùs videtur prædicari inplurali quàm æternum, Sed Terminus essentialis scilicet sumus, qui dicit actum essendi qui est substantialis: non prædicatur de personis in singulari, sed in plurali iuxta illud: *ego & pater vnum sumus.* Ergo multo minùs æternum potest prædicari de eis in singulari: Sed isti contradicunt sibi: quia secundùm eos ista est vera, Pater & Filius, & Spiritus sanctus, sunt vnum æternum: quia ly æternum substantiuatur: & sic æternum saltem quandoque vt in neutro prædicatur de eis in singulari, nullum autem verbum potest prædicari de eis in singulari: Ergo plus poterit æternum prædicari de eis in singulari quam quodcunque verbum: si dicas non est ita quandò tenetur adiectiuè: Dicendum quòd verum est: sed non est necessarium quod ita teneatur adiectiuè in quocunque genere sicut verbum: Et ideò videtur melius dici vt communiter dicitur vt præmissum est: suppposito quòd pater non sit prior filio; sicut infra declarabitur.

QVÆSTIO TERTIA.

QVæritur vtrum verba præsentis temporis magis conueniant natiuitati filii, quam verba præteriti.

Ratio.

Et arguitur quod verba præsentis temporis: quia Natiuitas Filii nunquam desinit esse: Ergo semper debet significari præsens.

Contra, Natiuitas completa debet significari vt iam facta & per consequens debet significari per præteritum. Sed Natiuitas Filii est completa: quia nihil de ea expectatur in futurum. Ergo debet significari per præteritum.

Respondeo, hîc sunt tria facienda: primò distinguendum est de fieri siue produci, secundò quomodo in quolibet eorum se habeat produci & productum esse: tertiò patebit veritas quæstionis.

Articulus primus.

Quantum ad primum, sciendum quod quantum sufficit ad præsens fieri vel produci tripliciter potest accipi: vno modo pro acquisitione successiua esse non habiti, sicut est esse fieri, quod est per motum, in quantum est per motum; vel in quantum est pars motus: secundò dicitur fieri noua acquisitio esse simul accepti: ita quòd vltra hoc quod est esse ab alio, importet quandam nouitatem & est idem quod nunc primò esse ab alio; & non ante: & hoc siue eius duratio habeat successionem sicut est de illis qui mensurantur tempore, vel nunc temporis, siue non habeat successionem: sed coexistentiam cùm successione: sicut est de angelo in cuius duratione non est prius & posterius: sed benè coexistit priori & posteriori in tempore, & ideo in esse angeli non potest accipi nunc primo respectu alicuius posterioris in esse angeli existentis: sed potest benè accipi in eius esse nunc primò respectu alicuius posterioris in tempore per quandam coexistentiam: habuit enim primò esse

Fieri dicitur tripliciter.

respectu posterioris temporis, in quo per quandam coexistentiam habet quidem esse: sed non nunc primo esse: vnde tale fieri importat cum esse ab alio, quandam nouitatem siue inceptionem essendi.

Tertio modo fieri vel produci dicit absolutè esse ab alio non importando successiuorem, vel nouitatem, vel inceptionem essendi; sicut si angelus fuisset ab æterno à Deo sicut à causa efficiente, eius fieri vel produci non fuisset successiua acquisitio ipsius esse: nec nunc primò esse ab alio siue nouiter, cum quadam inceptione esse ab alio: sed suum fieri esset absolutè esse ab alio & tale fieri esset ab æterno & semper maneret.

Articulus secundus. Quantum ad secundum, sciendum quòd secundum primum modum fieri & factum esse non sunt simul respectu permanentium: vnde permanentia quæ fiunt per motum, dum sunt in fieri, non habent factum esse, & quando sunt in facto esse, amplius non sunt in fieri: vnde ibi non est simul produci & productum esse: in secundo autem modo est simul in primo instanti fieri & factum esse; sic accipiendo generationē pro istantanea receptione formæ substantialis: est simul generari, & generatum esse, sed non quandocunque conuenit ei generatum esse, conuenit ei generari. Nam in illo solo instanti conuenit ei generari; in aliis autem sequentibus conuenit ei generatum esse: Et hoc ideò est, quia in sequentibus non habet primo esse, vel inceptionem essendi: sed in primo instanti tantum in quo quidem instanti conuenit ei generatum esse, nam generatum esse importat generationem esse completam: in actione autem instantanea statim cum est, est completa.

In tertio autem modo fiendi, simul & semper sunt fieri & factum esse, & semper vtrumque conuenit ei quod dicitur sic fieri: quia enim suum produci, non dicit incipere esse, vel nunc primò; vel nouiter esse: sed absolutè esse ab alio: cuius actio in dando esse non desinit, nec incipit: sed semper est in dando esse: & per consequens nec recipiens incipit: vel desinit recipere, vel habere illud esse ab alio: sed semper est in tali receptione indiuisibili, & perpetua vel æterna, ideò semper conuenit ei produci: quia vero illud recipere non est cum successione, & cum expectatione alicuius in posterum: sed semper habet complete quidquid debet habere: ideò semper conuenit ei esse productum: quasi nihil expectans in posterum.

His manifestatis satis faciliter patet de tertio: nam productio filii non est successiua acceptio esse non habiti, nec inceptio essendi, vel nunc primò incipere esse de nouo, cum mensuretur æternitate: sed sine principio, & sine est absolutè esse ab alio, cuius actio vel productio non incipit, vel desinit, de qua nihil transit vt non sit, nec aliquid expectatur vt posteat sit: vnde nec produci ipsi filio incipit, vel desinit; sed semper est: & quia semper est completa, nihil expectans in futurum: ideò etiam semper est productus, propter quòd semper nascitur; & semper natus est: & quia nasci importat ex modo significandi præsens tempus vt cum dicitur, hoc nascitur; natum verè est, vel productum est; importat præterium: ideò vtraque, & ea quæ importat præsens tempus; & ea quæ importat præteritum, ei conueniunt: quia semper est natus, propter habere completè esse: & semper nascitur, propter permanentiam ipsius productionis: ita quòd attendendo ad permanentiam productionis, magis dicitur propriè nascitur, attendendo verò ad perfectionem eius secundùm quam nihil expectatur in futurum, magis propriè dicitur natus est. Si autē inueniatur aliqua locutio quæ vtrumque importat scilicet, permanentiam & perfectionem ipsius productionis; talis locutio est magis propria quam aliqua prædictarum sicut communiter dicitur de hoc quòd est semper natus: vtrum autem hoc importet vtrumque: non intromitto me ad præsens. Argumenta procedunt suis viis, attendendo scilicet ad diuersa.

Nunc post filii æternitatem, de Spiritu sancto quantùm Deo donante, &c.

Distinctio decima.

QVÆSTIO PRIMA.

Circa decimam distinctionem primò.

QVæritur vtrum Spiritus sanctus procedat per modum voluntatis: & arguitur quòd non quia illud quod producitur ab agente necessario agente & ex proprietate naturæ necessario determinato ad vnum scilicet necessario producendum, ita quòd suus actus non est in potestate sua, tale producitur naturaliter, & per modum naturæ. Sed sic producitur Spiritus sanctus: Ergo, &c. *Prima ratio*

Præterea si Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, aut hoc est prout voluntas est natura; aut prout voluntas distinguitur contra naturam, re vel ratione: si primo modò contra, quia. Procedere per modum voluntatis vt voluntas est natura, est procedere per modum naturæ, quia procedere per modum alicuius prout illud est natura; idem est quòd procedere per modum naturæ. Sed in procedendo per modum naturæ; non differt à filio: Ergo nec in procedendo sic per modum voluntatis. Si secundo modo, tunc cum voluntas in hoc distinguitur à natura, quia est ad oppositа; natuta verò ad vnum solum, tunc sequetur quòd producens Spiritum sanctum sit indiferens ad oppositа; & possit producere, & non producere: & per consequens, erit contingens: quod est absurdum. *Secunda ratio.*

In contrarium est Magister.

REspondeo, quia tota difficultas istius quæstionis est, in videndo quomodo aliqua persona procedit per modum voluntatis in diuinis: Ideò circa hoc est insistendum: primò ergo ponentur positiones quas non credo esse veras: secundò ponetur positio quæ videtur mihi vera. Tertiò ponentur quædam difficultates quæ sunt circà hoc & soluuntur, quartò ex his patebit faciliter propositum. *Ad oppositа.*

Quantum ad primum sciendum quod personam diuinam procedere per modum voluntatis; potest tripliciter intelligi: vno modo ex parte principii actiui: secundò, ex parte actionis: tertio, ex parte modi agendi; secundum hoc sunt diuersæ opiniones, quidam ergo ponunt quod Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis: quia scilicet essentia diuina est principium Spiritus sancti vt est præcisè voluntas: ita quod illud quod volun- *Articulus primus.* *Opinio primo.*

tas vnde voluntas nata est communicare: communicat Spiritus sanctus & non aliud. Hæc autem positio est impossibilis vt mihi videtur: quia voluntas non est principium nisi amoris, vel alicuius operati per amorem: si ergo essentia diuina; vt per se est principium Spiritus sancti, non communicat nisi illud quod præcisè est voluntatis vt voluntas est: hinc non cõmunicabit sibi nisi quòd sit tantũ amor, vel operatũ per amore: quod est absurdũ: si dicatur quòd quia in diuinis voluntas est idẽ quòd naturaid eò communicando illud quòd est voluntatis cõmunicarur quidquid est in natura diuina absolutũ: hoc non valet, quia aut ex sua processione habet per se Spiritus sanctus alias perfectiones absolutas, aut non: si sic, non est nisi fictio ponere quòd virtus productiua Spiritus sancti magis ptoducat ipsum vt est communicatiua eius quod est voluntatis; quam eius quòd est naturæ vel intellectus: si non, sequitur quòd Spiritus sanctus non haber per se ex processione quòd sit sapiens, vel intelligens; vel sequeretur quòd ista sibi vel non conuenirent simpliciter, vel non nisi per accidens; quod est absurdum: Item actio qua spiratur Spiritus sanctus, aut est vniuoca, aut æquiuoca: si æquiuoca: Ergo Spiritus sanctus differt à Patre & Filio specie, si vniuoca, sequitur quòd natura in qua communicant Pater & Filius cum Spiritu sancto, sit principium in Patre, & Filio. Sed illud in quo communicant est ipsa natura diuina, non secundùm quod voluntas determinata, vel intellectus, vel aliquid simile; sed secundùm quòd omnem perfectionem absolutam comprehendens: Ergo etiam sic erit principium agendi in Patre & Filio: & alia multa possent adduci.

Impugnatio.

Alia opinio dicit quòd Filius producitur per actum intelligendi: & Spiritus sanctus per actum amandi nec illud potest stare. Primò, quia intelligere & amare non est idem quod producere personam aliquam, alioquin quæcunque persona amans aut intelligens produceret aliam personam: quod est falsum: sicut pater de Spiritu sancto. Secundò, quia amare, & intelligere nullo modo differunt; & consequuntur indifferenter quamcunque personam diuinam: vnde penes amare, vel amari, intelligere, vel intelligi, non potest esse aliqua differentia in diuinis; & si dicas, quòd similiter spirare & generare sunt idem re, cum sint in eadem persona: non valet, quia daro quòd ita sit; tamen spirari & generari, non sunt idem re: Ex hoc etiam sequitur quòd generare, & spirare, important aliquas diuersas res: dato quòd inter se sint idem re, & de hoc alias dixi satis.

Oppinio.

Alii ponunt istam differentiam penes modum agendi, & videntur ponere duplicem differentiam. Prima est, quia illud quod fit per modum naturæ, vel intellectus, fit per impressionem factam in intellectu possibili, qui materialitet in hoc se habet: illud autem quod fit per modum voluntatis, fit vt dicunt non per talem impressionem factam de illo de quo fit materialiter: vnde vt dicunt, actus volendi non fit per hoc quòd voluntati, aliquid imprimatur; sed per hoc quod ipsa exprimit aliquid extra se, sicut flamma fit de carbone per exsuffla-tionem, & fit non per impressionem: quia carboni nihil imprimitur: sed per expressionem: quia flamma exprimitur de carbone: & sic etiam dicunt Spiritum sanctum produci quasi per expressionem de essentia diuina, vt est voluntas de qua quasi de materia dicunt produci Spiritum sanctũ. Secunda differentia est, quia vt dicunt, illud quod

Oppinio tertia.

A

B

C

D

fit per modum naturæ non fit libetè: sed per impetum, & per quandam necessitatem præuenientem actum: illud autem quod fit per modum voluntatis, fit liberè & cum quadam vltroneitate, siue necessitate præueniente actum, licèt sit necessitas concomitans actum: quia productio Spiritus sancti necessaria est. Ista positio est impossibilis, & videtur quasi fictio quædam, & fabula. Primò ergo intendo improbare primam differentiã, primò. Quia impressio alicuius formalis suo materiali, nihil est aliud quam facere quòd forma sit in eo cuius est forma: sicut forma debet esse in materia, sed numquam fit aliquid vnum ex duobus, sicut ex materiali, & formali: nisi per hoc quòd formale est in materiali, vel forma in materia, & sicut in materia. Ergo impossibile est aliquid fieri ex duobus, ex vno sicut ex materiali, & alio sicut ex formali: nisi per impressionem ipsius formalis in ipso materiali: Et ideò nihil est dictu quòd quædam sunt per impressionem in ipso materiali; quia omnia fiunt per impressionem in ipso materiali quantum ad illa quæ habent materiam, vel materiale: potest etiam omnis talis productio dici expressio, in quantum forma quæ priùs erat in potentia materiæ tantum, nunc est in esse propriæ naturæ & quasi extra: non propter diuersitatem essentiæ: quia antè productionem compositi non erat nisi vna essentia tantum in esse propriæ naturæ: scilicet materia in qua in potentia dicitur esse forma: sed post productionem compositi sunt ibi duæ essentiæ realiter differentes. Secundo idem improbo sic, quia, secundum eos flamma fit per expressionem: non per impressionem: sed flamma fit naturaliter, & virtute naturæ; & modo naturæ: Ergo illud quod fit per modum naturæ, fit per expressionem: cuius oppositum ipsi dicunt. Tertiò, quia in persona filii, vel Spiritus sancti, non est dare nisi duo scilicet essentiam, & relationem: nec potest poni quòd relatio plus imprimatur essentiæ, vel exprimatur de ea in vna persona quam in alia; vtrobique enim relatio est idem re cum essentia; & est ei intrinsea per identitatem realem & differt sola ratione: vnde ponere in vno plusquam in alio impressionem formalis in materiali, est fictio: Exemplum autem quod ponitur de carbone est trupha, quia flamma non fit de carbone qui remanet: sed de fumo resoluto ab eo in quo fumo imprimitur forma flammæ. Ponunt etiam exemplum de corpore concauo quod figuretur in toto, scilicet à superficie in superficiem, figura interior fiet per impressionem, quia fiet intra; sed exterior fiet per expressionem, quia fiet extra: hoc etiam exemplum nimis triphatorium est; quia prouenit ex ignorantia de ly intra, & extra; prout accipiuntur in loco, vel situ; & prout accipiuntur secundùm esse in subiecto, vel materia. Nam figura quæ est interior quantùm ad situm partium, & intra suum subiectum: sicut & illa quæ est in concauo: vtraque enim est in suo subiecto, siue intra suum subiectum, & non extra accipiendo intra & extra secundùm esse in subiecto. Dicere etiam quòd personæ diuinæ producatur de essentia diuina materialiter, vel quòd essentia sit materia, non videtur conueniens: quia actus communicatus a producente, producto: est essentia diuina, & non materia in qua recipiatur actus: sed verum est quòd in creaturis specialiter, simul producitur actus, & communicatur actus, per hoc quod fit compositum quantum ad ipsum actum, vel formam: illud autem quòd sic

Impugnatio.

communicatur, quod non producitur: ſed præ- A
ſupponitur: quantum ad illud quòd eſt ipſi productioni: eſt materia, in diuinis autem actus qui communicatur, non producitur, & ſecundùm rationem intelligendi præſupponitur ipſi productioni: ita quod eſſentia diuina prout eſt in patre, ſecundùm rationem intelligendi præſupponitur ſuæ communicationi, qua communicatur Filio: & quantum ad hoc videtur habere quandam ſimilitudinem cum materia: ſed in hoc differt, quia materia in creaturis quæ præſupponitur productioni rei materialis præexiſtit, non in agente, ſed in paſſo: Ex quo fit quod materia quæ exiſtit igni qui generatur, non præexiſtit in igne generante: ſed in aqua, vel aëre ex quo corrupto ſicut ex materia tranſeunte fit ignis: eſſentia autẽ diuina non præexiſtit in aliquo paſſo vt exvno corrupto, vel tranſeunte producatur materialiter perſona diuina, neque poteſt dici produci realiter lo- B
quendo ſicut ex materia: & ſi dicatur, impropriè dicitur: Secunda etiam differentia nulla eſt: quia ſiue per impetum intelligant carentiam ſucceſſionis, quia in impetu dicitur fieri, quod cito fit: ſiue intelligant neceſſitatem æqualis impetus: eſſe vtrobique: conſtat enim quod vtraque emanatio eſt ſine ſucceſſione: Tertium tantum eſt de neceſſitate præueniente tam in vna quã in alia, nam neceſſitas præueniens actum, non poteſt intelligi niſi neceſſitas agentis in agendo: ita quòd neceſſitas agentis virtutis actiuæ ad agendum, præintelligitur ei quod eſt actum vel actionem eſſe neceſſariam: conſtat enim quòd virtus ſpiratiua in Patre & Filio, eſt ita neceſſario determinata ad ſpirandum: ſicut virtus generatiua in Patre ad generandum: Ergo æqualiter ibi neceſſitas præueniens niſi velint dicere quod neceſſitas quæ eſt in C
patre ad generandum: ſit neceſſitas violentiæ, & alia ſit neceſſitas ex propria natura rei, hoc autem eſſet valdè erroneum, ponere neceſſitatem violentiæ in Deo: Iterum etiam non poteſt dici quod aliquid præexiſtat virtuti generatiuæ, imponens ei neceſſitatem ad generandum, plus quam virtuti ſpiratiuæ: imò minus: quia virtus generatiua ineſt generanti ab alio: ſed virtus ſpiratiua ineſt alicui ſaltem filio ab alio: vnde iſta nullam ſoliditatem, vel etiam probabilitatem videntur habere: hoc ſufficiat de primo.

Articulus ſecundus.

Nunc reſtat ſecundo ponere poſitionem quam credo veram. Sciendum eſt igitur quod in productione perſonarum diuinarum tria ſunt conſideranda: ſcilicet habitudinem virtutis actiuæ ad actum eliciendum, & ſuppoſitum agentis, & ordinem emanationum.

Quantùm ergo ad primum ſcilicet ſecundùm D
habitudinem virtutis actiuę ad actum eliciendum, non eſt modus voluntatis in productione cuiuſcunque perſonæ diuinæ, ſed tantu modus naturæ. Cuius ratio eſt quia modus voluntatis in hoc differt à modo naturæ in eliciendo actum, quia modus naturę eſt quando principium actiuum naturale non habet in poteſtate ſuum actũ, nec eſt indifferens ad oppoſita, ſed neceſſariò ex proprietate naturæ agentis determinatum ad alterum oppoſitorum: vnde non eſt in poteſtate ſolis illuminare & non illuminare, imò eſt neceſſariò determinatus ad illuminandum dummodo adſit illuminabile & niſi ſit aliquid impediens. Agens autem per voluntatem prout diſtinguitur contra naturam habet in poteſtate ſua agere vel non agere, & eſt indifferens ad oppoſita ſcilicet ad agendum & non agendum: Sed agens per virtutem ſpiratiuam non habet in poteſtate ſua ſpirare & non ſpirare, vnde non eſt indifferens ad oppoſita, ſed neceſſariò eſt determinatum ex ſuæ naturæ proprietate ad ſpirandum: Ergo in productione Spiritus ſancti per comparationem principii actiui ad actum eliciendum, non eſt modus voluntatis ſed modus naturæ tantùm: vnde ita naturale eſt in Diuinis ſpirare Spiritum ſanctum ſicut generare filium.

Si autem conſideremus ſuppoſita agentia per comparationem ad ea inuenitur in productione Spiritus ſancti modus voluntatis & non in productione Filii, ita quòd vis ſpiratiua habet modum voluntatis & Spiritus ſanctus habet modum amoris ſpirati à voluntate: Cuius ratio eſt quia quòd aliqua duo agentia concurrant ad idem producendum, & ſint agentia eiuſdem ordinis, & æquè perfectè produceret vnum ſicut ambo ita quod nec citius nec perfectius ambo quàm vnum non videtur accidere in rebus creatis niſi in agentibus ex voluntate: duo enim ex amicabili ſocietate poſſunt conuenire ad idem faciendum, ita quòd vnus tantùm faceret & ita perfectè ſicut ambo, quia per voluntatem moderantur virtutem ſuam ita quòd non tota virtute agant: Sed Pater & Filius ſpirant ſiue producunt Spiritum ſanctum ita quòd æquè perfectè producit vnus ſicut ambo nec perfectius agunt ambo quàm alter: Ergo virtus productiua per quam ſic producunt habet modum voluntatis, quia duo concorditer ſpirant vnum amorem.

Si autem attenditur ad ordinem productionum: licet ibi non ſit ordo prioris & poſterioris, ibi tamen vnus eſt ex alio & eſt ordo quo vnus eſt ab vno & tertius à duobus; ita quod de ratione tertii eſt quòd ſit producꝰ ab aliquo producto & ſicſaltem ſecundũ noſtrũ modũ intelligendi productus per ſpirationem præſupponit aliam productionem terminatam ad aliquam perſonam à qua producitur ipſe ſpiratus: & vlterius ſequitur quòd ſpiratus eſt ille ad quem emanatio manens intra naturam intellectualem vltimò terminatur: In natura autem intellectuali vbi realiter intellectus differt à voluntate prima emanatio eſt emanatio intellectus: ſequens autem emanatio & in qua vltimò terminatur emanatio manens intra naturam intellectualem, eſt emanatio pertinens ad voluntatem: nam primò eſt cognitio boni, deinde eſt amor ſequens ad cognitionem boni, & ibi ſiſtit emanatio naturæ intellectualis nec intendit vltra intra naturam intellectualem, licet poſſit vltra tendere in extra ſicut in aliquid exterius operatum: & ideo quantum ad hoc Spiritus ſanctus habet modum amoris procedentis à verbo in quo relucet bonum diligibile: & hæc mihi videtur via Reuerendi doctoris Thomæ; quia aliquando dicit quòd illa emanatio dicitur per modum voluntatis quæ vel præſupponit aliam, & hoc quoad ordinem emanationum, aliquando verò dicit quòd ille qui procedit à duobus procedit per modum voluntatis, & hoc accipiendo iſtum modum per comparationem ad ſuppoſita agentia: ex his etiam poteſt patere ratio eorum quæ dicuntur de emanatione Spiritus ſancti: nam quandoque dicitur quòd principium productiuum Spiritus ſancti eſt natura Diuina vt habet modum voluntatis, & hoc verum eſt per comparationem ad ſuppoſita agentia: dicitur etiam quòd voluntas eſt principium Spiritus ſancti non vt voluntas ſed vt natura, quia Spiritus ſanctus modo naturæ producitur conſiderando habitudinem principi

Quid ſenſerit D. Thomas.

actiui ad actum eliciendum ad quem eliciendum ex natura sua est necessariò determinatum : Et hoc sufficiat de secundo.

Articulus tertius Dubitatio prima.

Nunc tertiò ponendæ sunt difficultates quæ sunt contra ista. Prima est, quia secundum ista videtur quòd Filius non sit verè vel propriè verbum; vel saltem non magis ptopriè conueniat ei quòd sit verbum quàm Spiritui sancto : quia scilicet ista productio Filii non magis pertinet ad intellectum propriè quàm productio Spiritus sancti nisi per quandam similitudinem ad ea quæ sunt in intellectu creato : Sed ea quæ dicuntur de aliquo secundum quandam similitudinem non dicuntur de eo propriè : Ergo esse verbum non conuenit propriè Filio vel saltem non plus ei conuenit quàm Spiritui sancto.

Dubitatio secunda.

Secunda est, quia quicquid Deo nunc conuenit conueniret ei circunscripta omni creatura : Sed circunscripta creatura intellectuali non conueniret filio modus ille intellectus plus quàm Spiritui sancto, sed ei conueniret modus intellectus propter similitudinem intellectualem intellectus creati : Ergo falsum est dicere quòd propter talem similitudinem ei conueniat modus

Dubitatio tertia.

intellectus plus quàm Spiritui sancto. Tertia est quia secundum dictam positionem sequeretur quòd non posset ostendi quòd in diuinis sunt ttes personæ nec plures nec pauciores, hoc autem videtur inconueniens : Ergo, &c. Quòd autem hoc sequatut ostenditur sic : quia non sunt nisi emanationes manentes intra sicut intelligere & velle nec est ibi nisi vnum intelligere & vnum velle, & ideo nec est ibi nisi vna persona producta per actionem intellectus & alia per actionem voluntatis : nec per consequens possunt esse nisi duæ personæ productæ & vna non producta : Ergo, &c. Secundum autem præmissa ista ratio periret tum quia secundum prædicta intelligere & amare non dicunt ipsas productiones, tum quia non videtur ratio quare tres non producant quartum & quartus, quintum & sic de inceps, si productio Spiritus sancti non differt in aliquo à productione Filii nisi quia Filius ab vno & Spiritus sanctus à duobus, vel nisi quia Filius est à non producto & sic eius productio non præsupponit aliam, secundum enim ista potetit dici quòd quartus distingueretur ab aliis, quia procederet à tribus & quintus, quia à quatuor, & dicetur quòd productio quarti differt à ptoductione tertii, quia supponit duas emanationes, processio autem tertii non nisi vnam; videtur ergo quòd præmissa non habeant veritatem.

Ad primum

Ad ptimum dicendum quòd verbum diuinum non habet modum intellectus secundum quandam similitudinem, sed secundum veritatem eius emanatio est intellectualis, & secundum veritatem eius emanatio non præsupponit aliam, sicut emanario Spiritus sancti præsupponit emanarionem Filii : non ergo dicitur Filius habere modum intellectus secundum similitudinem tantùm & non secundum rei proprietatem, imò illud quod secundum vetitatem conuenit emanationi intellectus vbi intellectus realiter differt à voluntate conuenir ita Filio quod non Spiritui sancto, videlicet procedere nulla processione alia supposita : & in hoc habet secundum veritatem modum intellectus quem non habet Spiritus sanctus: habet etiam alias proprietates verbi quod est repræsentatiuum productũ : & intra naturam intellectualẽ in quo non differt à Spiritu sancto, sed in hoc, quòd modò intellectus est productum: sed in hoc differt à verbo nostro, quòd quantùm ad absolutum quod communicatur verbo diuino non minus communicatur ei illud quod est amoris, quàm illud quod est cognitionis vel repræsentationis : quod non conuenit verbo nostro propter eius limitationem: nec propter hoc habet minus rationẽ verbi quàm si tantum haberet illudquod cognitionis est: sicut etiá scientia Dei est verè iustitia & substantia : nec proprer hoc minus propriè & verè dicitur scientia. Ad secundum dicendum quòd circonscripto omni intellectu creato & creatura, & quantùm ad existentiam & quantùm ad possibilitatem essendi; dico quòd adhuc conueniret Deo realiter quicquid ei nunc conuenit quantum ad ipsam rem in se pertinet, non tamen conueniret ei sub omni ratione sub qua nunc conuenit : vnde vt magis dicunt dato quòd stante hipothesi conueniret Deo res quam nunc dicimus sapientiam, iustitiam & sic de aliis, non tamen maneret sapientia vt habens rationem aliam à substantia vel iustitia, &c. & similiter bene manetet persona procedens ab vno non procedente & persona procedens à duobus quorum alter est productus : sed stante hipothesi procedere ab vno non plus esset modus intellectus quàm modus voluntatis nec ratio modi intellectus distingueretur à ratione modi voluntatis. Nec tamen sequitur ex hoc quòd modus intellectus & voluntatis accipiatur in Deo tantùm ad similitudinem creati intellectus & non secundum rei proprietatem, imò secundum veram rei proprietatem : sed verum est quòd stante ista hipothesi in nulla natura creata inuenirentur secundum proprietatem rei diuersæ rationes intellectus & voluntatis ; sicut etiam modò secundum proprietatem rei conuenit Deo ratio sapientiæ & ratio iustitiæ : sed stante hipothesi non conuenirent Deo vt rationes distinctæ. Ad tertium dicendum quòd illa ratio quæ cõmuniter adducitur de velle & intelligete sicut nõ probat efficacitet & demonstratiuè absolutè plures personas esse in Deo, ita etiam nec probat efficaciter ternarium personarũ numerũ: credo enim quòd si scriptura posuisset in Deo pluralitatem personarum indeterminatè non determinando numerum certum, & indeterminatũ posuisset numerum emanationum non ponendo certum numerum, nullus efficaciter probasset ternarium personarum : vnde credo quod si scriptura nullum numerũ determinasset in personis vel emanationibus, fuissent multæ opinlones de pluralitate earum: & ideò supposito binario emanationum quæ sunt propriè non intelligere & amare sed dicere & spirare, potest efficaciter probari ternarius personarum : supposito enim ternario personarum potest satis efficaciter probari dualitas emanationum : sed neutro istorum supposito nunquam per velle & intelligere probaretur efficaciter ternarius numerus earum, sed tantùm persuasiue. Notandum autem quòd supposito quòd Deus sit vnus actus qui est intelligere & velle, & supposito quòd aliqua persona procedat per modum intellectus & voluntatis accipiendo modum intellectus & voluntatis sicut modò acceptum est per comparationem ad ordinem emanationum: sequitur quòd sint tres personæ & non plures, quia secundum istam viam illa sola persona procedit per modum intellectus cuius productio nullam aliam supponit illa autem non potest esse nisi vna, quia supponimus nunc quòd impossibile est in diuinis duas personas procedere ab aliqua persona ita quòd

Ad secundũ.

vna illarum non ptocedat ab alia : & ideo non po- A
teſt dari niſi vna perſona cuius emanatio non ſuppo-
nat aliam emanationem, ſiue non eſt dare niſi
vnam perſonam quæ ſit à ſola perſona non pro-
ducta ; hoc autem eſt produci per modum intel-
lectus : non poteſt ibi dari aliqua perſona produ-
cta per modum intellectus niſi vna. Modus au-
tem voluntatis eſt ptoduci emanatione quæ ſuppo-
nit aliam ad quam vltimo tetminatur emanatio
manens intra naturam intellectualem : hoc autem
non poteſt conuenire niſi vni perſonæ : quia ſi
poſt ptoductionem Filii ponantur plures perſonæ
productæ, nulla illarum habebit modum voluntā-
tis, nam illa quæ immediatè ſequitur poſt Filium
non habebit quòd ad ipſam terminetur vltimò e-
manatio intellectualis, & ideo non habebit totum
quod pertinet ad modum voluntatis. Simili-
ter nec vltima, quia modus voluntatis requitit,
quod ſequatur immediatè ſolam emanationem B
quæ eſt per modum intellectus: hoc autem non
conuenit vltimæ, ſtante hipotheſi, quia præſup-
ponit duas emanationes quatum ſecunda non po-
teſt habere modum intellectus. Et ſic ſecundum
modum præaſſignatum manente eodem abſoluto
non poſſunt eſſe niſi duæ perſonæ, quarum vna ſit
per modum intellectus, & alia per modum vo-
luntatis : & ſic ſunt duæ productæ & vna non
producta & per conſequens ſunt tres & non plu-
res.

Ad primum Ad tationem ergo primam in contratium di-
cendum quòd illa ratio probat quòd in productio-
ne Spiritus ſancti non plus eſt modus voluntatis,
quàm in productione Filii attendendo ad variam
habitudinem quam habet vis ſpitatiua ad elicien-
dum actum ſpitandi : non autem probat quòd ibi
non ſit modus voluntatis, attendendo ad ſuppoſita
ad ſecundū. agentis & ad otdinem emanationum. Ad ſecun- C
dum dicendum quòd vis ſpitatiua quandoque di-
citur eſſe eſſentia diuina vt eſt voluntas, & quan-
doque dicitur quòd eſt voluntas vt eſt natuta: quia
comparando productionem Spiritus ſancti, ad
productionem Filii dicitur quòd natura diuina ibi
vt voluntas eſt principium agendi ad denotandum
quòd ſic naturaliter producitur Spiritus ſanctus
per compatationem principii paſſiui ad actum eli-
ciendum, quòd tamen eſt ibi modus voluntatis
per comparationem ad ſuppoſita agentia & ad or-
dinem productionum: & quia in primo quod per-
tinet ad modum naturæ conuenit Filio, in ſecun-
do autem quod pertinet ad modum voluntatis di-
ſtinguitur ab eo, ideo modus voluntatis accipitur
vt magis formale & quaſi diſtinctiuum : Compa-
rando autem productionem Spiritus ſancti ad
productionem creatutarum, ideo dicitur quòd ra- D
tio agendi in ptoductione Spiritus ſancti eſt vo-
luntas vt natuta, ad denotandum quòd ſic eſt ibi
modus voluntatis per comparationem ad ſuppo-
ſita agentia, & otdinem productionum, quod
tamen eſt ibi perfectiſſimè modus natutæ eſt na-
turalis productio, per comparationem principii
actiui ad actum eliciendum, & quia in hoc præ-
cipuè differt productio Spititus ſancti à produ-
ctione creaturarum quibus conuenit ptoduci per
modum voluntatis per compatationem principii
actiui ad actum eliciendum, quia producuntur li-
bero arbitrio, ideo ponitur modus natutæ in pro-
ductione Spiritus ſancti, ſicut formale & diſtinctiuum à modo productionis creaturæ.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima quæſtio. IVxta hoc reſpondendum eſt ad quatuor quæ ſolent quæri hîc, & hoc ſine argumentis.

Primum eſt vtrum Spiritus ſanctus ſit amor patris in Filium. Et dicendum quòd ſic. Ad cuius euidentiam ſciendum quòd aliquid in alterum tendere eſt dupliciter. Vno modo, ponendo aliquid realiter in eo ſicut in ſubiecto ita quod tendat in ipſum ſicut in ſubiectum, ſicut calor eſt ab igne in aquam: & ſic Spiritus ſanctus non eſt amor patris in filium, vel è conuerſo, quia nec in filium nec in patrem tendit vt in ſubiectum. Alio modo tendit aliquid in aliud vt in obiectum & ſecundum rationem intelligendi, quia non ponit aliquid ſecundum rem in eo, ſicut viſio tendit in rem viſam & amor in amatum; & ſic Spiritus ſanctus dicitur amor filii in patrem, & è conuerſo : quia enim Spiritus ſanctus procedit per modum amoris ſicut Filius per modum intellectus, ſicut Filius eſt verbum patris vt producentis, ita Spiritus ſanctus eſt amor patris & filii vt producentium ipſum: & quia vt infra patebit diligunt ſe Spiritu ſancto qui eſt amor productus, ideo Spititus ſanctus eſt à patre in filium, ſicut in obiectum amatum & è conuerſo : Quomodo autem iſta ſit vera, pater & filius diligunt ſe Spiritu ſancto, patebit infra.

Secundum eſt vtrum ſit nexus patris & filii. *Quæſtio ſecunda.* Et ad hoc breuiter dicendum quod aliqua poſſunt necti in aliquo dupliciter. Vno modo ſicut in eo quod eis formaliter inhæret, & ſic Patet & filius vniuntur in amore eſſentiali ſiue in eſſentia diuina, licet ibi proptiè loquendo non ſit inhærere. Alio modo poſſunt aliqui vniri in amore ptocedente ab eis ; ita quòd vniantur ſibi, ſicut amans amato, ita quòd ambo ſint mutuò amātes & amati, & ſic cum diligant ſe Spiritu ſancto, nectuntur Pater & Filius Spiritu ſancto : & eſſet ſimile ſi aliqui duo homines amando ſe ſpitarent aliquem amorem ſubſiſtentem, ille amor eſſet nexus ambotum prout eſſent amantes & amati.

Tertium eſt vtrum Spititus ſanctus ſit nomen ptoptium tettiæ perſonæ in diuinis. Et ad hoc breuiter dicendum eſt quòd ſi Spiritus accipitur à ſpiritualitate ſiue ſubtilitate vel immaterialitate; ſiue accipiatur ſpiritus formalitet, illud ſcilicet quod eſt formaliter immateriale, ſiue effectiuè, ſcilicet illud quod facit homines abſtractos à terrenis & immateriales; ſic Spiritus ſanctus ſiue additur ſanctus, ſiue nō, non eſt proptiū Spiritus ſancti, ſed appropriatum. Sed ſi accipitur ſanctus pro eo quod eſt inſpiratus, cum eſſe ſpiratus idem ſit quod eſſe productus per modum amoris, cum hoc ſoli ſpiritui ſancto conueniat in diuinis ſic ſpiritus eſt eius nomen proprium ſibi ſoli conueniens. Et ſi quæratur quare additur ſanctus, cum eſſe ſpiratus vel ſpiritus ſic dictus nullo addito conueniat ſoli ſpiritui ſancto, poteſt dici quòd ſanctus additur ad denotandum quòd non quilibet ſpiratus vel amor eſt Spiritus ſanctus : ſed amot diuinus vbi non poteſt eſſe inclinatio amoris vel ſpiratio ad aliquid malum vt ſit ſenſus quòd eſt ſpiratum in quo non poteſt eſſe niſi ſanctitas & eſt proptiè ſanctus.

Quartum eſt vtrum ſint tantùm tres perſonæ *Quæſtio quarta.* in diuinis. Et ad hoc patet, aliquo modo ex dictis, nam vt dictum eſt non poteſt hoc probari efficaciter, etiam ſuppoſita pluralitate perſonarum, niſi vltra aliquid ſupponatur: quid autem debeat ſup-

poni ſupradictum eſt. Tamen circa hoc præter ea quæ dicta ſunt intendo facere quatuor. Primùm ponam vnam poſitionem quæ videtur mihi ſatis probabilis & redire in idem cum his quæ dicta ſunt. Secundò ponam quorumdam impugnationem & impugnationis ſolutionem. Tertiò ponam impugnantium impugnandam poſitionem. Quartò ponam illius poſitionis omnino inſufficientis impugnationem.

Quantùm ad primum dicitur ſic, quòd quantùm ad ſententiam poſitionis pertinet, quia in diuinis non poſſunt eſſe niſi tres relationes propriæ & oppoſitum habẽtes, ſcilicet paternitas, filiatio, & ſpiratio paſſiua; cum relationes originis oppoſitæ ſint quaſi differentiæ conſtitutiuæ perſonarum, non poſſunt eſſe niſi tres perſonæ. Quòd autem iſtæ tres tantùm ſint propriæ & oppoſitionem habentes probant, quia generare & ſpirare & ſimiliter generari & ſpirari non habent oppoſitionem, & ideo ſpiratio actiua non conſtituet aliquid diſtinctum à Patre & Filio: nec ſimiliter producere in communi vel etiam produci in communi dicit aliquid determinatum: Sed in ſpeciali generare dicit aliquid ſpeciale ſoli patri conueniens, & habens oppoſitum ad generari & ad ſpirari etiam aliquo modo, vt infra patebit: & produci per modum naturæ quod eſt genetari, & produci per modum voluntatis quod eſt ſpirari dicunt aliquid determinatum & incommunicabile multis: quia licet idem poſſit plura pluribus modis, idem tamen ſecundum communicationem eiuſdem naturæ & ab eodem agente non poteſt communicari pluribus modis: quòd autem idem non poſſit produci per modum intellectus & per modum voluntatis in parte, patet ex dictis & magis infra patebit vbi quæretur vtrum Filius diſtingueretur à Spiritu ſancto, ſcilicet ſi non procederet ab eo.

Quantùm ad ſecundum ſciendum, quòd quidam impugnant prædicta ſic quia vt dicunt quando probatur pluralitas perſonarum per numerum relationum propriarum ad diuinitatem pertinentium non eſt probatio efficax, ſed eſt quædam adaptatio. Item petitur principium, quia ſupponitur quod debet probari ſcilicet Trinitas talium relationem. Sed iſta impugnatio parum valet, quia malis pugilibus vtitur. Dicendum ergo ad primum quòd non eſt ibi quædam adaptatio ſed valde ſufficiens probatio quando probatur numerus perſonarum per numerum talium relationum; nam cum in diuinis non poſſit eſſe aliqua pluralitas realis in abſolutis, ſed tantùm in relationibus, & relationes diſtinctæ realiter ſint diſtincta ſubſiſtentia incommmunicabilia, ſubſiſtens autem incommunicabile idem ſit quòd ſuppoſitum, & per conſequens idem ſit quod perſona in natura intellectuali; probare numerum perſonarum per numerum talium relationum non eſt probatio ſecundum quandam adaptationem conſimilitudinis, imò eſt probatio efficax probans numerum conſtitutorum per numerum principiorum formaliter conſtituentium: & ſi cauſa haberet locum in diuinis eſſet probatio per cauſam. Ad ſecundum dicendum quod falſum accipit & hoc patet ex duobus. Primò quia ſi dicta poſitio ſupponeret numerum dictarum relationum, & nihil de hoc probaret, non tamen eſſet petitio principii, ſed eſſet probare numerum perſonarum per numerum relationum qui ſupponeretur: & licet dictæ relationes ſint idem re cum perſonis, differunt tamen ratione & vnum poteſt eſſe magis notum alio: ad hoc autem quòd vnum probetur per aliud ſufficit quod vnum ſit magis notum alio, nam probare vnum per aliud eſt manifeſtare illud quod eſt incognitum & minus notum per illud quod eſt notum vel magis notum. Secundò quia ſicut patet intuenti dicta poſitio non ſupponit numerum ternarium dictarum relationum, imò probat prout materia exigit.

Quantùm ad tertium ſciendum, quòd iſti impugnatores probant trinitatem perſonarum ſic. Dicunt enim quòd accipiendæ ſunt tres propoſitiones. Prima eſt quòd perſonæ in diuinis non diſtinguntur ab inuicem niſi vna oriatur ab alia, & ex hoc patet quòd non poſſunt eſſe plures perſonæ non procedentes, quia vna non diſtingueretur ab alia & ſic non eſſent duæ: Secunda eſt quòd actus ſecundum quem oriuntur perſonæ ſunt velle & intelligere, & per hoc habetur quòd non erunt ibi niſi duo modi procedẽdi. Tertia eſt quòd per vnum modum procedendi non procedit niſi vna tantùm perſona. Et ex his ſimul habetur quòd in diuinis non eſt niſi vna tantùm perſona non procedens, & duæ tantùm procedentes.

Quantùm ad quartum dicendum, quòd licet hoc ſit quædam perſuaſio & adaptatio, non tamen eſt ſufficiens probatio etiam teſtimonio iſtorum, qui hoc ponunt: nam vbi quærunt de diſtinctione emanationum dicunt quòd illa poſitio quæ dicit quod vna emanatio diſtinguitur ab alia, quia vna eſt per modum intellectus & alia per modum voluntatis, non valet: quia in diuinis intellectus & voluntas ſola ratione differunt: Ergo ſecundum dictum eorum ex actibus qui ſunt intelligere & velle non poteſt efficaciter argui diſtinctio realis in diuinis & per conſequens eorum probatio non concludit aliquam diſtinctionem realem in productis. Item ſicut ſupradictum eſt, intelligere & velle non ſunt idem quod producere nec intelligi vel amari eſt idem quod produci: diſtinctio autem realis productorum attenditur penes diſtincta producta realiter: & ideo diſtinctio accepta penes intelligere & velle nullam probationem efficacem facit circa realem diſtinctionem perſonarum. Notandum tamen quod produci per modum intellectus & produci per modum voluntatis important diſtinctionem realem productorum, vt magis patebit infra: ſed ſecundum intelligere & velle non eſt ibi diſtinctio realis. Vnde patet quòd dicta illorum impugnatorum; nec impugnando nec imponendo aliquid valent.

Hìc dicendum eſt Spiritum ſanctum à Patre eſſe & Filio & procedere à Patre & Filio, quod multi hæretici negauerunt.

Diſtinctio vndecima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem vndecimam. Primo quæritur vtrum Spiritus ſanctus diſtingueretur à Filio ſi non procederet ab eo. Arguitur quòd ſic, quia Filius diſtinguitur à Spiritu ſancto, non ſolum in eo quòd ſpirans, ſed in eo quòd Filius, vel natus. Sed poſito quòd Filius non ſpiret, adhuc poteſt intelligi eſſe natus vel Filius: Ergo dato quòd non ſpiraret, adhuc diſtingueretur à Spiritu ſancto, & Spiritus ſanctus ab eo diſtingueretur.

Contra

Contra, quia in diuinis nulla eſt diſtinctio niſi per relationes originis oppoſitas: Sed ſi Filius non ſe haberet ad Spiritum ſanctum, ſicut ſpirans ad ſpiratum, non haberet relationes originis oppoſitas: Ergo, &c.

Reſpondeo, iſta quæſtio diuidenda eſt in duo principaliter. Primò, videbitur vtrum Spiritus ſanctus procedat à Filio: Secundo, dato quòd ſic, vtrum Spiritus ſanctus diſtingueretur ab eo ſi non procederet ab ipſo. Circa primum facienda quatuor. Primò ponetur poſitio quæ mihi videtur inſufficiens. Secundò, ponetur inſufficientia eius. Tertiò ponetur poſitio quæ videtur vera & eius impugnatio. Quartò impugnationis ſolutio.

Articulus prim.us.

Quantùm ergo ad primum, ſciendum quòd exceptis authoritatibus, de quibus ad præſens non me intromitto, oſtendunt quidam Spiritum ſanctum procedere à Filio tali ratione: quia Pater communicat Filio totum illud in quo ei non opponitur. Sed in ſpirando ei non opponitur: Ergo communicat ei ſpirare, & per conſequens ſequitur quòd Spiritus ſanctus ſpiretur à Filio. Maior eſt manifeſta. Minorem probant, quia, vt dicunt, Filius & Pater ſe habent oppoſito modo quantùm ad ea quæ ſunt intellectus, vnde intellectus eſt in Patre & Filio cum oppoſitis relationibus, quia in Patre eſt cum reſpectu producentis verbum, & in Filio cum reſpectu verbi producti: Sed quantùm ad ea quæ ſunt voluntatis non ſe habent modo oppoſito, nec voluntas vel illud quod ad voluntatem pertinet eſt in eis cum oppoſitis relationibus, nunc autem ſpirare vel producere ſpiritum ſanctum pertinet ad actum voluntatis: Ergo Pater non opponitur Filio in ſpirando.

Quantùm ad ſecundum ſciendum, quòd inſufficientia iſtius poſitionis patet ex teſtimonio ponentium, quia ipſimet dicunt quòd penes voluntatem & intellectum nulla realis diſtinctio accipienda eſt in diuinis, & per conſequens inter patrem & filium non plus eſt oppoſitio ſecundum intellectum quàm ſecundum voluntatem. Secundum etiam rei veritatem eſt inſufficiens: quia ſicut Filius habet intelligere cum oppoſito reſpectu, ita & velle: quia quicquid habet Filius tam intelligere, quàm eſſe quàm velle habet vt generatus, ſiue vt productus per generationem habet cum oppoſito reſpectu ad generationem: Ergo voluntas & velle eſt in vtroque cum oppoſito reſpectu. Item quando dicunt quòd intelligere eſt in Patre & Filio cum oppoſitis reſpectibus & non velle; aut intelligunt per hoc quod intelligere Filii ſit productum & non eius velle, & ſic manifeſtè, errant quia nullum abſolutum in diuinis in quacunque perſona eſt productum: ſicut enim eſſentia Filii non eſt producta, ita nec eius intellectus vel voluntas. Aut intelligunt per hoc quòd per generationem communicatur Filio intelligere, ita quòd non velle; & hoc etiam eſt error. Aut intelligunt quòd fundamentum per ſe harum relationum quæ ſunt paternitas & filiatio eſt diuina eſſentia vt eſt intellectus & non vt voluntas accipiendo vtrumque quoad illud quod eſt abſolutum; & hoc etiam non poteſt eſſe quia principium actiuum in Patre ſicut dictum eſt, eſt eſſentia diuina ſecundum ſuam infinitatem totam prout comprehendit omne illud quod virtute eius communicatur; eius autem virtute communicatur Filio ita bene velle ſicut intelligere. Illud etiam eſt fundamentum filiationis in Filio quod ei per generationem habet per ſe communicati: Sed omne abſolutum quod eſt in Filio habet per ſe ei communicari per generationem: Ergo, &c. Vnde notandum quod quicquid eſt in Filio vel dicit oppoſitum reſpectum ad patrem ſicut filiatio vel generari: vel eſt ibi cum oppoſito reſpectu ad patrem, vnde eſſentia & omnia eſſentialia ſunt in Filio cum oppoſito reſpectu ad patrem: ſed verum eſt quod non omne quod eſt in Filio eſt reſpectus oppoſitus ad patrem: vnde nec intelligere, nec velle, dicunt oppoſitum reſpectum ad patrem, vtrumque tamen eſt in Filio cum oppoſito reſpectu ad patrem: vnde prædicta poſitio omnino eſt inſufficiens. Notandum autem quod licet Pater & Filius non plus diſtinguantur quantum ad intelligere, quam quantum ad velle, tamen Pater & Filius magis diſtinguuntur penes modum intellectus quàm penes modum voluntatis, ſecundum modum, ſecundum quem hoc exponetur infra.

Quantùm ad tertium ſciendum, quòd hoc ab aliis probatur duabus rationibus. Et quantùm ad primam accipiunt eundem ſyllogiſmum ſicut primi: ſcilicet, pater neceſſariò communicat omnia Filio, excepto eo in quo ſibi opponitur: Sed non eſt opponitur Pater Filio inquantùm ſpirat: Ergo, &c. Minorem autem probant ipſi aliter quam alii; quæ quidem minor poteſt probari leuiter ſic: Pater inquantùm ſpirans non habet oppoſitionem niſi ad ſpiratum: Sed Filius non eſt ſpiratus: Ergo Pater non habet oppoſitionem ad Filium quantùm ad ſpirati. Sed contra hoc poſſet obiici, ſic, Pater inquantum generans non habet oppoſitionem niſi ad generatum: Sed Spiritus ſanctus non eſt generatus: Ergo Pater quantum ad generare non habet oppoſitionem ad Spiritum ſanctum: Si ergo communicat ei illud in quo et non opponitur, ſequitur quòd cõmunicat ei generare, quod eſt impoſſibile. Ad hoc dicendum, quòd licet ſecundũ nomina ſpiratus non habeat oppoſitionem directam & immediatam ad generantem, ſecundum tamen rei veritatem ſpiratus habet oppoſitionem ad generantẽ & etiam ad genitum: nam vt dictũ eſt, de ratione ſpirati & eius qui per modũ voluntatis procedit, eſt quòd procedat à producto per primam productionem, ita quòd aliter non haberet rationem ſpirati: illud autem de cuius ratione eſt quòd procedat a generato ſicut à principio neceſſario, licet mediatè, habet etiam quòd procedat à generante: quia ſicut quicquid eſt cauſa cauſæ eſt etiam cauſa cauſati, ita quicquid eſt principiũ principii eſt principium principiati: & ſic ſpiratus habet oppoſitionem ſecundum rem, licet mediatam ad generationem, propter quod generare non poteſt ei communicari. Non ſic eſt de generato, reſpectu ſpirantis, quia non eſt de ratione generati produci ab alio producto, imò in diuinis eſt contra eius rationem: vnde nec mediatè nec immediatè habet oppoſitionem ad ſpirare. Et hîc conſonat quod communiter dicitur, quòd Pater ſpirat, & immediatè inquantum inter virtutem ſpiratiuam patris vel ſpiratum non eſt aliqua virtus realiter differens à virtute patris, & mediatè inquantum de ratione ſpirati eſt quòd procedat à producto per generationem. Iſta autem magis patebunt in ſequenti quæſtione. Secunda ratio quę ſolet adduci eſt quia ſi Spiritus ſanctus non procederet à Filio nõ diſtingueretur ab eo, quia omnis diſtinctio eſt in diuinis per oppoſitas relationes originis: ſed ſpiritũ ſanctũ non diſtingui

à Filio falsũ est & hæreticũ: Hoc autem impugnatur à quibusdã, quia non oportet & tantã distinctionẽ esse in principiis sicut in principiatis: & ideo licet natura & voluntas differant sola ratione in patre, non tamen oportet quòd principiata scilicet Filius qui producitur à natura & Spiritus sanctus, qui producitur à voluntate, non differant plusquam ratione. Et hoc sit dictum quantùm ad tertium.

Quantùm ad quartum sciendum, quòd ista impugnatio friuola est secundum dicta impugnantium, qui ibi tenent & soluunt rationem licet insufficienter: contradicunt etiam sibi; nam ipsi dicunt quòd emanationes non possunt differre realiter penes intellectum & voluntatem, & hoc quia diffetunt solum ratione: Ergo nec emanationes poterunt differre re penes prædicta propter hoc quòd differunt sola ratione, cuius contradictorium hic dicunt: quid sit autem de hoc, in sequenti articulo principali patebit.

Articulus secundus.

Modo autem attendendum est ad secundum, vtrum Spiritus sanctus distingueretur à Filio, si non procederet ab eo. Et circa hoc. Primò, ponetur positio quam credo falsam cum sua confirmatione. Secundò, ponetur eius impugnatio. Tertiò, ponetur positio quam credo veram cum sua declaratione. Quartò, soluentur rationes quæ sunt pro prima positione.

Græcorum placitum.

Quantùm ergo ad primum sciendum, quòd quidam dicunt quòd Spiritus sanctus distingueretur à Filio, etiamsi non procederet ab eo. Et hoc ostendunt sex rationibus.

Prima ratio.

Prima talis est, quælibet persona diuina distinguitur à qualibet alia sua proprietate personali: Sed proprietas personalis filii est filiatio. Ergo filiatione distinguitur à Spiritu sancto: sed dato quod non spiraret, adhuc esset filius. Ergo dato quòd non spiratet adhuc distingueretur à Spiritu sancto & Spiritus sanctus ab eo.

Secunda ratio.

Secunda talis est, si per hoc solùm distinguitur Spiritus sanctus à Filio quòd procedit ab eo; Er- C non distinguitur à Filio, per hoc quod alio modo procedit à patre quàm Filius. Sed hoc est inconueniens quia tunc Spiritus sanctus non aliter procedet à patre quàm filius.

Tertia ratio.

Tertia talis est: In diuinis ex hoc quod aliquid coniungitur vni oppositorum non prohibetur esse cum alio nisi habeat per se repugnantiam ad illud sicut patet tam de essentia quæ ex eo quòd est cum paternitate in patre, non prohibetur esse in filio, quàm de spiratione quæ Patri & Filio conuenit: Sed generari & spirari non possunt conuenire vni personæ in diuinis, quia nihil potest ibi esse quod non sit actu: Ergo generari & spirari per se habent repugnantiam & distinctionem abinuicem circunscripto quocunque alio: sed sicut dictum est circunscripto à Filio, hoc quod est spirare adhuc, potest intelligi genitus: Ergo dato quòd non spiraret, adhuc esset

Quarta ratio.

distinctus à spirato. Quarta talis est: prius ratione potest per intellectum absolui à posteriori: Sed D patet prius saltem secundum rationem intelligitur spirare quàm filius, cum pater sit principium filio quòd spiret & vnumquodque per prius conueniat principio quàm principiato. Ergo pater potest intelligi spirare etiam dato quòd Filius non spiret, & sic adhuc spiratus distingueretur ab eo.

Quinta ratio.

Quinta talis est: vbi sunt duæ causæ sufficientes alicuius, si aufferatur tantùm altera, adhuc manet illud: sed spirare & producere per alium modum sunt duæ causæ distinguendi Spiritum sanctum à Filio vt patet per Anselmum in principio sui libri de process. Spiritus sancti vbi dicit: interim vt aliam causam A dicam, quia constat quòd Spiritus sanctus de illo sit & procedat: ideo Filius non est Spiritus sanctus, nec spiritus sanctus filius, quia filius nascendo habet esse à patre; spiritus sanctus vero non nascendo sed procedendo, nec filius potest esse spiritus sanctus, nec spiritus sanctus valet esse ille cuius est spiritus. Et videtur ibi dicere aliam causam diuersum modum procedendi quæ secundum ipsum est alia causa & spirare & spirati: vniuersus etiam modus procedendi est sufficiens causa distinguendi secundum ipsum qui dicit quòd quia vnus procedit nascendo scilicet filius, & alius non nascendo scilicet spiritus sanctus, si vero propter aliud distingueretur, propter hoc solùm essent diuersi: Ergo, &c. Istæ videntur priores rationes aduersariorum. Sexta supra fuit tacta, scilicet quòd non oportet tantam esse distinctionem in principiis sicut in principiatis. B

Impugnatur gratis.

Nunc restat secundò impugnare istam Positionem, & impugno eam quadruplici ratione ad presens.

Prima accipitur ex relatione prout se habet quasi proprietas constituens indiuiduum in diuinis; & est talis. Secundum Anselmum in dicto libro in fine, sicut collectio plurium accidentium, siue proprietatum quæ ita inueniitur in vno quòd in alio constituit indiuiduum; ita dicit ipse, collectio plurium proprietatum puta paternitatis & spirationis actiuæ in patre & filiationis & spirationis actiuæ in filio constituit has personas quasi in esse indiuiduali & incommunicabili. Sed hoc non esset verum si filius per fillationem sine quocunque alio distingueretur sufficienter; non solum à Patre, sed etiam à Spiritu sancto: Ergo, &c.

Secunda accipitur ex modo procedendi, & est talis, illud quod in sua ratione includit procedere à filio non manet etiam in intellectu remoto hoc quod est procedere à filio; Sed diuersimode procedere in diuinis includit necessario spiritum sanctum procedere à filio: Ergo si spiritus sactus non procedit à filio, non manet ibi distingui per diuersimode procedere. Maior patet: Minor etiam ex supradictis potest faciliter patere. Nam sicut supradictum est, non potest faciliter assignari diuersus modus procedendi inter filium & spiritum sanctum nisi per hoc quod vnus procedit ab vno, & alius à duobus: vel per hoc quòd vnus procedit solùm à non producto, nulla alia productione suppositа, alius verò à producto per aliam productionem quam sua productio supponit, quia omnis alius modus ponendi istos diuersos modos, vt supra patuit, videtur fictio: Sed quilibet istorum modorum duorum, includit spiritum sanctũ procedere à Filio quia aliter esse non potest: Ergo, &c.

Tertia ratio sumitur ex propria ratione relationis, quia vbi est omnino idem fundamentum, & æquè plenè & perfectè in producto quolibet, sicut in producente, non videtur quòd plus habeant locum relationes disparatæ vel in essendo, vel in distinguendo, in productis quàm in producentibus quia distinctio secundum disparationem non conuenit relationibus ex propria ratione, sed magis ex fundamentis. Sed in diuinis fundamentum relationum est æquè plenè & perfectè in qualibet persona diuina: Ergo relationes disparatæ circunscripta oppositione relatiua, non possunt plus distinguere inter personas productas quàm inter producentes nisi adsit oppositio relatiua: Distinctio enim quæ est secundum relationes oppo-

ſitas ineſt relationibus ex ſua propria ratione, conſtat autem quòd perſonæ producentes non diſtinguuntur per relationes diſparatas pertinentes ad ipſos producentes: Ergo nec producere. A

Quarta talis eſt: aut generare repugnat per ſe ſpirato, aut non: ſi ſic, aut hoc eſt quia ſpiratus oppoſitionem ad generantem vt à quo eſt in eo quod tale, aut non: ſi ſic, aut quia procedit immediate, & tunc ſpiratus eſt genitus, quia ille cui conuenit eſſe à generante immediatè, & in eo quod generans eſt genitus: aut quia procedit mediatè, & tunc habetur propoſitum: quia de ratione ſpirati eſt eſſe à genito, & aliter non haberet vnde diſtingueretur à quacunque perſona. Si autem dicatur quòd ſpirato repugnat generare, non quia eſt ab eo in eo quòd tale, nec mediatè, nec immediatè, hoc non poteſt eſſe; quia aut eſt repugnantia diuerſimodè producentium; quod non poteſt eſſe, cum ſpiritus ſanctus nullam perſonam diuinam producat: aut diuerſimodè productorum, & hoc ſimiliter non poteſt eſſe, cum Pater non ſit B productus: & ideò non relinquitur quod ſit repugnantia quæ eſt per ſe inter producens & productum, & redibit idem quod dictum eſt prius. Si autem dicatur quòd ei non repugnat, ſequitur quòd ei poteſt conuenire & per conſequens quòd conueniat; quia quidquid Deo poteſt ineſſe quantum ad intrinſeca neceſſariò ineſt, & ſemper. Item etiam perſona producens communicat producto omne illud in quo ei non opponitur: relinquitur ergo, ſpiritum ſanctum non poſſe diſtingui à Patre & Filio, niſi produceretur ab vtroque: hoc ſufficiat de ſecundo.

Nunc videndum eſt de poſitione vera, ſcilicet quòd ſpiritus ſanctus non diſtingueretur à filio niſi procederet ab eo. Hoc autem declarant quidam ſic: quia in creaturis, vt dicunt, relationes oppoſitæ vt paternitas & filiatio, & relationes ſimiles vt duæ filiationes, & duæ diſparatæ, vt filiatio & artificium diſtinguunt: Sed oppoſitæ diſtinguunt ſecundum rationem quidditatis; aliæ verò diſtinC guũt ſecundum eſſe. In diuinis autem, non poteſt eſſe diſtinctio ſecundum eſſe, cum non ſit ibi niſi vnicum eſſe. Ergo non poteſt eſſe ibi diſtinctio niſi per relationes oppoſitas.

Sed iſtud parum valet: quia in creaturis nullæ relationes diſtinguunt illa quorum ſunt. Imo præſupponunt diſtincta: quia in creaturis licet diuerſæ relationes exigant diuerſa ſuppoſita, vt paternitas & filiatio: non tamen ea conſtituunt: vel diſtinguunt in eſſe ſuppoſiti, licet ea diſtinguant ſecundùm quid; ſcilicet quantùm ad eſſe relatiuum: ita poſſet aliquis dicere de diſparatis. Nam non eſt idem eſſe relatiuum filiationis, & relationis qua refertur diſcipulus; ita etiam poſſet dicere aduerſarius quòd in diuinis non diſtinguũt relationes diſparatæ quantùm ad eſſe ſubſtantiale, ſed quantum ad eſſe relatiuum: Item ſimilitudo; & diſſimilitudo fundantur quãdoque ſuper eandem qualitatem alicuius, in reſpectu tamen ad diuerſa; D & iſtæ ſunt diſparatæ: Ergo diſparatæ non ſolum diſtinguũt, ſed nec etiam diſtinguũtur ſecundum eſſe: cum tamen ſecundùm eos totum eſſe relationis ſit à fundamento vel ſubiecto.

Et ideo melius dicunt alii, quòd in diuinis non poteſt eſſe diſtinctio realis niſi inter illa quæ per ſe habent incompoſſibilitatem & repugnantiam ad inuicem, ſiue ſint relatiua, ſiue abſoluta: Et quia ibi non poteſt eſſe aliqua repugnantia ſecundum abſoluta, nec ſecundum relationes diſparatas quæ nullo modo oppoſitum includunt: ideò ibi relinquitur diſtinctio ſolùm ſecundum relationes originis oppoſitas.

Ad declarationem ergo poſitionis vetæ præmittenda ſunt tria. *Declaratio propriæ ſententiæ.*

Primum quòd ſicut declaratum fuit ſuprà, ſpirari ſiue produci per modum voluntatis in ſua ratione includit produci à duobus, accipiendo modum voluntatis per comparationem ad ſuppoſita agentia: per comparationem autem ad ordinem productionum includit in ſua ratione produci ab alio producto per aliam productionem quam ſpiratio ſupponit.

Secundum eſt quòd aliqua diſtingui facta aliqua hipotheſi contingit dupliciter. Vno modo, quia ambo maneant & concurrant in idem: Sicut ſi albedo & dulcedo non ſint in diuerſis ſubiectis in rerum natura, oportet ea non diſtingui ſubiecto, ſed concurrere in idem ſubiectum: Alio modo poteſt hoc contingere, quia facta hypotheſi alterum non manet nec eius ratio vt diſtinguatur à quocũque, ſicut ſi ponatur quòd non ſit aliquod animal rationale, ſtante hypotheſi homo non habet vnde diſtinguatur à bruto, non quòd facta hipotheſi homo maneat & concurrat in idem cum bruto, ſed quia ratio hominis, nec homo manet; vt poſſit diſtingui à quocunque.

Tertium eſt, quòd non eſt idem aliqua diſtinguere & exigere diſtinctionem, ſicut patet quòd albedo & nigredo bene exigunt diuerſa ſubiecta; ſed ea in eſſe ſubiecti non conſtituunt: ſed diuerſitas quantitatis forte conſtitutionem horum facit. Ex primo horum habemus quod de ratione ſpirati eſt quòd procedat à Filio: quia ſi non procederet à filio non poſſet procedere ab aliquo producto, nec etiam à duobus poſſet procedere ſi non procederet à filio: hoc ſupoſito ſequitur vlterius quòd poſito, quòd ille qui dicitur ſpiratus ſi ponatur non procedere à filio tollitur ratio ſua, nec manet aliquis in natura diuina, qui ſit ſpiratus ſtante hypotheſi. Et de hoc ſequitur vlterius iuxta ſecundò præmiſſum quòd ſtante hipotheſi Spiritus ſanctus non diſtinguitur à filio, non quia maneret ipſe vel eius ratio & concurreret in idem cum filio, ſed quia ſtante hipotheſi non manet aliqua perſona ſpirata in diuinis quæ haberet poſitiuè diſtingui ab alia perſona diuina. Et tertiò habemus quòd non oportet, quod illa omnia quæ ſunt incompoſſibilia in diuinis ſint primò & per ſe ratio diſtinguendi ea in quibus ſunt, ſicut inaſcibilitas & filiatio ſunt adinuicem incompoſſibilia, & exigunt neceſſariò diuerſa ſuppoſita. Sed altera ſcilicet inna ſcibilitas nullum ſuppoſitum conſtituit vel in eſſe ſuppoſiti ab alio diſtinguit. Similiter diuerſimodè produci ab vno quod eſt generari, à duobus quod eſt ſpirari ſunt incompoſſibilia & exigunt diſtincta ſuppoſita quibus conueniant: ſed ea non diſtinguũt per ſe & primo, imo ad hoc quod productum ab vno ſolo diſtinguatur à producto à duobus oportet ponere poſitiuum quo talis diſtinctio proueniat, ſcilicet quod ille productus à duobus ſit productus ab illo qui producitur ab vno ſolo. Vnde ſi per impoſſibile eſſent duo filii à ſolo patre producti: & ab vno illorum tantùm vna cum patre poneretur aliquis quartus ſpirari, ille quartus non haberet vnde diſtingueretur quantum ad ſuppoſitum ab illo filio à quo non produceretur. Quia licet non produci à duobus quod conueniret illi filio non poſſet ſe compati cum produci à duobus, non tamen non produci à duobus habet conſtituere ſuppoſitum:

Vnde ſtante hipotheſi ſequerentur contradictoria, A ſcilicet illum ſpiratum diſtingui & non diſtingui ab illo genito à quo non procederet. Sicut ſi aliquis poneret albedinem & dulcedinem diſtingui ſubiecto & non eſſe in diuerſis patribus materiæ, poneret ea diſtingui ſubiecto & non diſtingui. Vnde ex dictis poteſt patere quòd ſpiratus primò & per ſe non habet diſtingui à genito niſi in quantùm eſt de ſua ratione quòd ſpiretur à genito, iam non conueniret ei eſſe ſpiratum: vnde primò & per ſe diſtinguitur ſecundum ſpirare & ſpirari: & ex conſequenti differunt ſecundum generari & ſpirari, in quantum de ratione ſpirari eſt quòd ſit à genito: & per conſequens habeat aliquo modo oppoſitum etiam ad ipſum genitum. Nunc vltimo reſtat reſpondere rationibus aduerſariorum.

Ad primum pro Gracia. Ad primum ergo dicendum, quòd filiatio dicitur magis proprietas perſonalis filii, quàm ſpiratio actiua: quia ſic eum conſtituit & diſtinguit B quòd eſt ei propria, non autem quòd ipſa ſola circumſcripta omni alia, diſtinguat eum ab omni perſona diuina: imò ipſa cum ſpiratione actiua habet ipſum ab omni perſona diſtinguere. Et hoc expreſſe dicit Anſelmus in fine libri de proceſſione Spiritus ſancti, vt tactum fuit in poſitione principali improbando primam poſitionem.

Ad ſecundū. Ad ſecundum dicendum, quòd Spiritus ſanctus diſtinguitur à Filio per hoc quod procedit ab eo: ita quòd hoc diſtinguit eos ſecundum ſuppoſita. Et hac diſtinctione ſuppoſita, aliquo modo differunt ſecundùm quod nomen differentiæ poteſt eſſe in diuinis ſecundum diuerſimodè produci, ſicut ſecundum illa quæ exigunt diſtincta ſuppoſita: non autem conſtituunt: ſed ſuppoſito quod vnus non procederet ab alio; ſicut etiam Pater diſtinguitur à Filio: ſed generare & generari differunt etiam ſecundum naſci & non naſci: ita quod ablata prima, ambæ auferuntur.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd generari, & ſpirari habent repugnantiam adinuicem exigentem diſtinctionem ſuppoſitorum, non autem conſtitutionem. Nec etiam iſtam repugnantiam haberent, niſi præſuppoſita ea quæ eſt ſecundum ſpirare & ſpirari, ſicut dictum eſt de naſci, & non naſci, reſpectu eius quod eſt generare & generari.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quòd ſi Pater eſſet principium Filio quòd ſpiraret, & hoc per ſpirationem; tunc ſpiratio per quam communicaret Pater Filio quòd ſpiraret, eſſet prior ſecundum rationem quàm ſpiratio qua ſpiraret filius. Nunc autem non eſt ita: imo pater non per ſpirationem ſed per generationem eſt principium filio quòd ſpiret: ita quòd nec ſibi conuenit ſpirare niſi cum filio: ſicut nec dolatori conuenit dolare niſi vnà cum dolabra: eo quòd de ratione actus ſpirandi, D eſt quod ſit à genito. Vnde nec re, nec ratione conuenit patri prius ſpirare quam filio: niſi prius accipiatur pro quadam authoritate & principalitate authoritatis. Non autem quòd in intellectu poſſit manere ſpiratio abſolute dicta circunſcripto filio: ſicut nec dolare poteſt manere in intellectu circumſcripta dolabra vt cauſa. Dicendum ergo quòd Minor eſt falſa, & probatio non valet: quia pater non eſt principium quòd filius ſpiret per aliquam ſpirationem, ſed per generationem.

Ad quintū. Ad quintum dicendum, quòd licet generari & ſpirari non diſtinguant filium & ſpiritum ſanctum circumſcripto à filio quòd ſpiret, tamen neceſſariò exigunt diſtinctionem, ſicut dictum eſt frequenter: & imò etiam inferunt diſtinctionem & poſſunt eſſe cauſa inferendi; licet non ſint cauſa conſtituendi. Dicendum ergo quòd Anſelmus loquitur ibi de eo quod eſt cum alio cauſa inferendi diſtinctionem & non conſtituendi: vel loquitur ex ſuppoſitione Græcorum, cum quibus ibi diſputatur qui ponebāt quòd diuerſimodè produci circumſcripto omni alio, ſit cauſa diſtinguendi. Et ſimiliter quòd dicitur quod propter hoc ſolum, ſcilicet propter diuerſimodè produci eſſent diuerſi, quòd hoc dictum eſt illatiue, id eſt hoc ſolo dicto ſequitur eos eſſe diſtinctos, non autem quòd ſit cauſa diſtinctionis: vel loquitur ibi in principio antequam probet intentionem ſuam ex ſuppoſitione opinionis Græcorum.

Ad ſextum. Ad ſextum: Poteſt dici quòd principium poteſt dici vel ſuppoſitum agens, vel ratio agens. Forma filius qua agens agit. Accipiendo ergo principium pro virtute actiua nullus ponit tantàm B diſtinctionem in principio etiam in diuinis, ſicut in principiatis, ſaltem quantùm ad illos qui ponunt quòd potentia generandi vel ſpirandi non eſt relatio ſed eſſentia, quia principium realiter non plurificatur. Suppoſita autem producta quæ ſunt principiata realiter plurificantur. Sed quantum ad principia quæ ſunt ſuppoſita agentia, non videtur præcipuè in diuinis quòd diſparata nullam oppoſitionem includentia, plus poſſint diſtinguere ſuppoſita producta quam producentia, cum vna ſola natura ſit tam in productis quam in producentibus. Nam diſtinctio in diſparatis relationibus non videtur accidere niſi vel ex diuerſis abſolutis, vel ex aliqua alia diſtinctione præſuppoſita. Vnde etiam in creaturis ſecundùm exigentiam abſolutorum minor diuerſitas eſt in productis quam in producentibus. Sicut inter artificium C & filium maior eſt diuerſitas, quam inter patrem & artificem: & quandoque è conuerſo inter agens naturale producens lignum & artificem facientem ſcamnum ex aliquo, maior eſt diuerſitas, quàm inter lignum & ſcamnum. Vnde in diuinis in quibus non eſt diuerſitas abſolutorum oportet reducere diuerſitatem relationum diſparatarum, ad diuerſitatem oppoſitionis.

QVÆSTIO SECVNDA.

IVxta hoc quæritur, vtrum Pater & Filius ſpirent in quantum vnum, vel in quantum plures.

Reſpondeo, circa hoc. Primò narrando ſimpliciter; ponenda eſt opinio quam credo veram. Secundò ponetur eius impugnatio. Tertiò ponetur inſufficientia impugnationis.

Quartò, declarabitur vera.

Quantùm ad primum ſciendum eſt, quòd diſtinguitur & bene quòd ly in quantum poteſt reduplicare conditionem ſuppoſiti agentis, & ſic Pater & Filius ſpirant in quantùm plures; vel poteſt reduplicare conditionem virtutis actiuæ, & ſic ſpirant in quantum vnum.

Hoc autem impugnatur dupliciter; quia ſi ly in quantum poſſet fieri tam ad virtutem, quàm ad ſuppoſitum: tunc poſſet eſſe conditio ram ſubiecti, quàm prædicati, cum virtus poſſit prædicari de ſuppoſito vel eſſentialiter, vel denominatiuè. Hoc autem eſt falſum, cum ſecundum Philoſophum primo priorum, reduplicatio ſit ponenda ad maiorem extremitatem, non ad medium. Conſtat autem quòd in prima figura de qua ibi loquitur, maior extremitas eſt prædicatum; non ſubie-

ctum. Secundò, quia reduplicatio denotat cauſam prædicati in ſubiecto: Sed ſuppoſitum non dicit cauſam alicuius prædicati ei conuenientis, ſed eſt aliqua virtus vel conditio diſtans in eo: Ergo, &c. Vnde dicunt quòd illi qui ponunt prædictam diſtinctionem, ignorant vim verbi ſcilicet reduplicationis.

Ad tertium ſciendum, quòd impugnatio illa deficit præcipuè in duobus. Primò, quia imponit falſum primæ poſitioni. Nam prima poſitio non dicit quòd ly, in quantùm, poſſit reduplicare ſuppoſitum vel virtutem: ſed dicit quòd poteſt reduplicare conditionem ſuppoſiti vel virtutis: Non eſt autem idem reduplicare ſuppoſitum vel conditionem ſuppoſiti: quia eſt aliud dicere Socrates in quantùm Socrates, & Socrates in quantum talis conditionis. Quæ ſit autem illa, in quarto articulo patebit. Secundò deficit, quia ignorant vim reduplicationis quam ignorantiam ipſi auctores volebant imponere aliis. Illa autem impugnatio procedit, quia ignorant quomodo reduplicatio pertineat ad prædicatum; & quomodo ad ſubiectum. Ad cuius euidentiam ſciendum quòd reduplicatio importat cauſalitatem in eo quod reduplicatur reſpectu prædicati, quod ei mediante reduplicatione attribuitur. Vnde quando dicitur quòd homo in eo quòd homo eſt riſibilis, ly in eo quòd, denotat cauſalitatem in hoc ſubiecto quod eſt homo: reſpectu riſibilitatis, & ideò reduplicatio eſt conditio ſubiecti in quod reduplicatur, & in eo cauſalitas denotatur. Sed eſt conditio prædicati ſicut eius cuius cauſam dicit ipſa reduplicatio: vnde quando dicit Philoſophus, quòd reduplicatio eſt ferenda ad maiorem extremitatem: intelligendum quòd referatur ad maiorem extremitatem ſicut ad illud cuius cauſa dicitur per reduplicationem, non autem ſicut ad illud in quo eſt ipſa cauſa quam importat reduplicatio. Nec per conſequens ſicut ad illud quod reduplicatur. Et per hoc patet ad auctoritatem Philoſophi, & quòd illi fallum aſſumunt; ſcilicet quòd reduplicatio non poſſit eſſe conditio ſubiecti. Ad ſecundum faciliter patet: primò quia ſuppoſito per aliquid conuenit: & ideo poteſt reduplicari: nec oportet quòd ſit per aliam cauſam quæ ſit quod agit, vel cauſat: licet ſit per aliam cauſam qua agat. Item etiam non ponunt vt dictum eſt quòd ly in quantum reduplicet nudè ſuppoſitum, vnde ſuppoſitum: ſcilicet conditionem ſuppoſiti.

Quid importet reduplicatio.

Quantùm ad quartum, ſciendum quòd ſicut iam dictum eſt: quòd ly in quantùm dicit cauſam reſpectu Patris, Filii, & Spiritus ſancti: ſicut dictum eſt perſona vna ſimplex procedens per modum voluntatis. Poteſt ergo denotari cauſalitas in conditione vnitatis vel pluralitatis Patris & Filii reſpectu actus ſpirandi, vel quantùm ad hoc quòd eſt vnus ſimplex actus, vel quantùm ad hoc quòd habet modum voluntatis: Si primò modo, ſic Pater & Filius ſpirant in quantùm vnum, & ly in quantùm, reduplicat conditionem principii actiui; quia vnum ſimplex agere, exigit vnum ſimplex principium actiuum. Si ſecundo modo, ſic Pater & Filius ſpirant in quantùm plures: quia vt dictum eſt ſpirare de ſua ratione importat quòd ſit actus elicitus à pluribus ſuppoſitis: & tunc ly in quantùm reduplicans pluralitatem; reduplicat conditionem ſuppoſitorum agentium, & iſto modo intelligenda eſt dicta poſitio. Quid autem ſit illud vnum ſcilicet quod importat virtus ſpiratiua in qua vniuntur Pater & Filius in producendo Spiritum ſanctum, poteſt patere ex his quæ dicta ſunt de potentia generandi: quia quidquid ſignificat potentia ſpirandi; poteſt patere ex his quæ dicta ſunt.

QVÆSTIO TERTIA.

IVxta hoc quæritur. Vtrum poſſit dici plures ſpiratores vel vnus ſpirator. Ad hoc dicunt quidam quòd debeant dici plures ſpiratores: licet non debeant dici plures creatores ſed vnus. Et rationem huius aſſignant, quia illud in quo conueniunt plures perſonæ creantis; creat. Nam iſta eſt vera, eſſentia creat: ſed virtus ſpiratiua in qua conueniunt Pater & Filius cum dicat eſſentiam; non ſpirat; quia eſſentia non ſpirat. Et ideò quia ſpirare non conuenit eſſentiæ ſed ſuppoſito: ideo dicuntur plures ſpiratores, & non vnus ſpirator: Ad hoc facit etiam auctoritas Hilarii dicentis *quod Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio ab vtroque auctoribus.* Aliis vero videtur quòd quia ſpirator quod eſt nomen verbale importatur per nomen ſubſtantiuum: quia nomen verbale non eſt nomen adiectiuum, ideò quia ibi eſt vnus actus ſpirandi, deberet dici vnus ſpirator. Suſtinendo ergo iſtud poteſt dici ad illud, quòd dicunt alii, quòd licet illud quod potentia ſpiratiua in qua conueniunt Pater & Filius non ſpiret: tamen poteſt dici quòd Pater & Filius ſunt vnus actus ſpirandi quem actum nomen verbale per modũ ſubſtantiui nominis importat: & ſufficit ad hoc quod dicantur vnus ſpirator. Nam quãdo dicitur quòd Pater & Filius, ſunt vnus ſpirator: non oportet quòd ſit ſenſus, ſunt vnum ſuppoſitum ſpirans: quia hoc eſſet falſum: ſed quòd ſunt vnum in ſpirando, ſiue in actu ſpirandi.

Ad auctoritatem Hilarii poteſt dici quod accipit ibi ſubſtantiuum pro adiectiuo; quaſi diceret à pluribus habentibus auctoritatem.

Item quæritur cum Spiritus ſanctus à Patre procedat & à Filio,

Vtrum prius vel magis.

Diſtinctio duodecima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca duodecimam diſtinctionem. Primo quæritur vtrum generatio ſit prior proceſſione. Et arguitur quòd ſic: quia productum per generationem eſt principium ſpirationis ceu proceſſionis: ergo videtur quòd tam generatio quàm productum per ipſam ſit prior proceſſione. *Ratio.*

Contra: in diuinis nihil eſt prius aut poſterius.

Reſpondeo primò: ponenda eſt reſponſio inſufficiens cum ſua improbatione. Secundò ponetur poſitio quam credo veram. Tertiò ponetur eius impugnatio. Quartò impugnationis ſolutio.

Quantùm ad primum, dicunt quidam quòd generatio & proceſſio ſecundum rem loquendo non habent prius & poſterius: Sed bene, eſt ibi prius & poſterius ſecundum rationem intelligendi, ſiue ſecundum noſtrum modum intelligendi. *Articulus primus.*

Primum declarant: quia tales productiones poſſunt conſiderari vel quantum ad abſoluta; vel

quantùm ad hoc quod relationes ſunt: Quantùm ad abſoluta, non eſt ibi diſtinctio realis, cum idem numero abſolutũ ſit in omnibus: vel poſſunt conſiderari quantùm ad hoc quod relationes ſunt: & ſic etiam non eſt ibi poſteritas vel prioritas, quia vt dicunt prius & poſterius ſecundum rem, requirit diſtinctionem realem: Sed ſicut dicunt, in diuinis relationes diſparatæ non diſtinguunt. Ergo non poteſt ibi inueniri prius vel poſterius. Minorem probant quia relatio diſparata non diſtinguit niſi ſecundum eſſe, & ſecundum eſſe nulla eſt diſtinctio in diuinis. Iſta autem poſitio nulla eſt: quia dato quod relationes non ſint diſtinctiuæ & non diſtinguant ſecundum quod diſparatæ ſunt: tamen non eſt dubium quod ſint in diuinis realiter diſtinctæ: ergo propter defectum diſtinctionis, non repugnat eis habere ordinem prioris & poſterioris. Nam quando dicitur quod ordo realis requirit diſtinctionem realem, verum eſt quod requirit diſtinctionem realem ordinatorum ſic quod ſint diſtincta: non autem quod diſtinguant.

Articulus ſecundus.

Quantùm ad ſecundum ſciendum, quod proceſſio & generatio, & quæcunque alia quæ ſunt in diuinis; quantùm ad abſolutum in quo fundantur, nullum poſſunt habere ordinem realem: quia illud fundamentum eſt vnicum & ſimpliciſſimum: quantùm etiam ad relationes, non poteſt ibi eſſe ordo realis prioris & poſterioris; non ſolùm in relationibus oppoſitis de quibus conſtat, ſed nec etiam in diſparatis, quia etiam in diſparatis non poteſt eſſe vna relatio poſterior aliâ niſi ratione fundamenti, quando ſcilicet vnum eſt poſterius fundamentum alio; vel in vtroque extremorum, vel ſaltem in altero: quia poſitis fundamentis ſufficientibus relationis, neceſſario ponitur relatio: Sed vt dictum eſt in fundamento generationis & ſpirationis non poteſt eſſe prius & poſterius, nec quantùm ad id quod eſt in ſe, nec quantum ad hoc quod eſt eſſe fundamentum relationum iſtarum, cum eſſentia diuina & ſola & ſua naturali proprietate & immutabili neceſſitate, ſit fundamentum vtriuſque: Ergo, &c. Secundum tamen rationem intelligendi poteſt ibi eſſe prius & poſterius: & quantùm ad relationes oppoſitas, & quantum ad diſparatas: quantùm quidem ad oppoſitas relationes, non accipiendo eas ſecundum quod relationes oppoſitæ ſunt, ſed ſecundum quod proprietates ſunt conſtitutiuæ: vel accipiendo vnam, pro proprietate conſtitutiua: & aliam pro relatione. Nam proprietas conſtitutiua perſonæ producentis, eſt prior ſecundum rationem intelligendi quàm perſona producta, vel eius proprietas vel relatio: quantùm autem ad diſparatas, ſecundum quandam ſimilitudinem ad creaturam in qua productio illius quod producitur ab aliquo producto eſt poſterior productione illius à quo producitur, & illud quod eſt

Articulus tertius.

voluntatis eſt poſterius eo quòd eſt intellectus.

Hoc autem impugnatur ſic: quia relatiua & per conſequens relationes ſunt ſimul naturâ, duratione, & intellectu. Ergo vna non præcedit aliam ſecundum rationem intelligendi: ſiue ſecundum intellectum. Et ad hoc dicunt quidam quòd licet vna relatio non ſit prior alia intellectu, tamen fundamentum relationis ſecundum id quòd

Articulus quartus.

eſt, & ſecundum quod ſubeſt relationi: poteſt eſſe prius in vno relatiuorum, quàm in alio. Sed iſtud non videtur valere: quia non agitur de prioritate abſoluti, vel fundamenti relationum: ſed ipſarum relationum: Et ideò melius dicitur vt ſupra, ſcilicet quòd in oppoſitis, relatio producentis non vt relatio: ſed vt proprietas conſtitutiua: eſt prior ſecundum rationem aliâ relatione ipſius producti: ſiue accipiatur vt relatio, ſiue vt proprietas conſtitutiua ipſius producti. In relationibus etiam diſparatis, poteſt eſſe prius & poſterius ſecundum rationem intelligendi, vt relationes diſparatæ ſunt: quia in talibus vna non eſt de intellectu alterius. Vtrum autem generatio vel filiatio, & ſpiratio paſſiua, ſiue generari & ſpirari ſint tantùm diſparatæ, vel ſint aliquo modo oppoſitæ, patebit in ſequenti diſtinctione.

Ad rationẽ.

Ad rationem in oppoſitum dicendum quòd in diuinis ſaltem ſecundum rem principium producens ſcilicet ſuppoſitum producens, non eſt in aliquo ſecundum rem prius producto, nec per conſequens productio illius producti quod producit aliud, eſt prior productione qua illud productum eſt producens, quia nec producens nec productio eſt prior producto.

QVÆSTIO SECVNDA.

Ratio.

IVxta hoc quæritur vtrum Spiritus ſanctus magis vel plenius ſit à Patre quàm à Filio. Et arguitur quòd ſic: quia propter quod vnum quodque tale, & illud magis: Ergo, &c.

In contrarium. Eſt Magiſter.

Reſpondeo dicendum, quod Spiritus ſanctus non eſt magis vel plenius ab vno quàm ab alio: quia quandocunque aliqua duo agunt per eandem virtutem numero quam vtrumque æquè perfecte habet, æqualiter conuenit vtrique actio elicita ab illa virtute: quia quod aliquod agens non agat ita perfectè ſicut aliud, hoc non eſt niſi vel quia habet minorem virtutem, vel ſaltem quia eandem virtutem participant: participat tamen & habet eam minus perfectè. Sed Pater & Filius ſpirant per eandem virtutem numero, quam Pater communicat Filio, & æquè perfectè habet eam Filius ſicut Pater, imo quilibet eorum habet eam & æquè perfectè ſicut ambo: Ergo æquè perfectè ſpirat vnus eorum quicunque ſit ille: ſicut & vnus, ſic ambo.

Ad rationẽ.

Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd illud non tenet in agentibus vniuocis participantibus ſiue habentibus eandem formam æquè perfectè, quia non oportet quòd ignis generans calefactat magis quàm ignis generatus poſtquam eſt generatus, & habet eſſe completum ſuæ ſpeciei; ſed hoc habet locum in formis diuerſorum graduum, in quibus vel eadem forma ſpecie quæ ratione diſpoſitionis diuerſarum rationum ſecundum eſſe magis & minus perfectum, eſt in diuerſis ſicut calor in igne & in aliis, vel propter hoc quòd illa forma diuerſificatur ſpecie in diuerſis; & tamen in ea largo modo recipitur nomen eius quod eſt magis & minus ſicut patet de cognitione principiorum, & cognitione concluſionum. Nunc autem in diuinis Filius habet à Patre quòd ſpiret, ſicut communicante ab agente vniuoco eandem virtutem numero, æquè perfectè ſicut habet Pater; ideò ibi illa propoſitio non habet locum.

Iuxta hoc quæritur de immediatione, ſed quia leue eſt tranſeo.

Post hæc considerandum est quantùm à talibus qualesnos sumus intelligi potest, &c.

Distinctio decimatertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio Secunda ratio.

CIrca distinctionem decimamtertiam.
Primò quæritur vtrum sit aliqua processio in diuinis. Et videtur quòd non: quia significat modum: Ergo, &c. Item aut est idem quod generatio, & sic non conuenit Spiritui sancto, aut diuiditur contra generationem; & sic non erit commune vtrique: quod videtur inconueniens: Ergo, &c.

Contra Ioannis 15. Spiritus sanctus qui à Patre procedit.

Respondeo, hic primò ostendendum est processionem esse in diuinis: secundò qualiter appropriatur Spiritui sancto.

Quantum ad primum breuiter sciendum, quòd processio potest accipi pro motu progressiuo animalium, & dicunt quidam quòd dicitur processio; & sic in diuinis non habet locum nisi metaphoricè. Alio modo accipitur processio pro eductione vel productione principiati à principio, & sic est processio in diuinis cum ibi vna persona producatur ab alia.

Quantum ad secundum sciendum quòd penuria vocabulorum est causa quare non habetur nomen proprium ita vsitatum significans specialem modum quo procedit Spiritus sanctus: sicut habetur nomen significans specialem modum quo procedit filius, & ideo retinet sibi nomen commune; sicut & accidens conuertibile retinet sibi nomen proprii cum tamen esse proprium sit commune tam definitioni quàm proprio: nec tamen processio prout stat in communi tenetur pro processione Spiritus sancti tantùm, sed prout intelligitur stare pro processione per modum voluntatis. Ratio autem huius penuriæ vt quidam dicunt, est quòd in creaturis illud quod generatur & est Filius, est ens simpliciter per se subsistens, illud autem quod procedit in creaturis per modum voluntatis scilicet amor, est tantùm inhærens: & ideo primum est magis notum quàm secundum, sicut ens simpliciter per se quàm ens inhærens. Sed hoc non videtur sufficere, tum quia non multùm est euidens quòd substantiæ quæ sunt entia per se quantùm ad suas essentias sint nobis magis notæ quàm earum accidentia extrinsecus ad sensum apparentia: tum quia non solùm nominum quæ significant productionem Filii in speciali per modum naturæ non habemus penuriam: sed nec etiam nominum quæ eam significant prout habet modum intellectus. Secundum autem rationem prædictam debemus habere penuriam in nominibus significantibus dictam processionem per modum intellectus, cum verbum procedens per modum intellectus vel ab intellectu sit in creaturis accidens inhærens: Ergo illa non est sufficiens ratio. Et ideo, dicendum aliter quòd processio per modum naturæ est in creaturis nobis magis nota, quia procedens est res nobis magis sensibilis, & productio ipsa est etiam aliquo modo nota per sensum: & ideo in ipsa maximè inuenitur copia nominum eam significantium & in speciali & in generali. In eis autem quæ sunt remota à sensu sicut intellectus & voluntas, intellectus & ea quæ pertinent ad ipsum; sunt magis nota quoad nos quàm voluntas cum pertinentibus ad ipsam, quia immediatiorem ordinem habet ad sensibilia ex quibus deuenimus in cognitionem eorum quæ sunt remota à sensu. Et inde est quòd in nominando productionem Filii, siue prout habet modum naturæ, siue prout habet modum intellectus, non habemus tantam penuriam nominum sicut in processione Spiritus sancti qui procedit per modum voluntatis.

Ad primum

Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd processio prout importat motum non habet locum in diuinis. Sed prout dicit productionem principiati à principio quod sine motu esse potest non solum in Deo sed in creaturis; nam creatio etiam ipsa qua procedit creatura à Deo non est motus.

Ad secundū.

Ad secundum dicendum, quod processio communiter dicta est idem cum generatione, sicut superius cum inferiori, eo modo quo in diuinis potest esse superius & inferius, & quod sic est idem cum generatione potest conuenire processioni alii à generatione prout autem accipitur in speciali scilicet pro processione qua persona procedit per modum voluntatis distinguitur contra generationem: nec ex hoc sequitur quin processio communiter & absolutè accepta, conueniat procedenti per generationem.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima ratio

SEcundò quæritur vtrum in diuinis sint plures processiones realiter distinctæ. Et arguitur quòd non, quia in diuinis non est distinctio nisi per oppositionem relatiuam: Sed generatio & spiratio non important oppositionem originis relatiuam cum non se habet vt producere & produci vel, vt producens & productum: Ergo, &c.

Secunda ratio.

Præterea spirare & generare in diuinis non distinguitur realiter, præcipuè secundum illos qui ponunt, quòd paternitas & spiratio actiua non sunt duæ res: Ergo à simili nec generari nec spirari distinguitur realiter: & per consequens processiones siue accipiantur passiuè, siue actiuè non distinguuntur realiter.

Contra, generari & spirari dicunt processiones: Sed ista sunt distincta realiter, alioquin genitus & spiratus non essent duæ personæ realiter distinctæ: Ergo, &c.

Respondeo, hic sunt quatuor facienda. Primò ponendæ sunt positiones insufficientes & earū reprobationes. Secundò ponetur determinatus intellectus quæstionis. Tertiò ponetur positio quam credo veram. Quartò ponetur eius impugnatio & impugnationis solutio.

Articulus primus.

Quantum ad primum sciendum, quòd secundum quosdam processiones putà generatio & spiratio sunt realiter distinctæ, quia sunt in suppositis realiter distinctis: & rationem assignant, quia sicut se habet vnum suppositum ad plures naturas in creaturis, ita se habet vna natura ad plura suppositа in diuinis: & est quantùm ad hoc similitudo, quòd sicut vna natura in diuinis in tribus suppositis non habet nisi vnum esse, ita vnum suppositum in creaturis non habet nisi vnicum esse, licet habeat plures naturas: vnde quantùm ad vnitatem essendi est similitudo vtrobique, licet quantùm ad hoc quod in diuinis cum vnitate naturæ

Opinio.

sit pluralitas suppositorum & in creaturis cum vnitate suppositi sit pluralitas naturarum contrario modo se habeant. Sed non obstante vnitate essendi in eodem supposito creato possunt esse diuersæ relationes disparatæ propter diuersitatem naturarum in quibus fundantur. Ergo in diuinis è contrario in vna & eadem essentia poterunt fundari plures relationes separatæ propter distincta suppositа in quibus sunt. Vnde licet tales relationes disparatæ non habeant oppositionem: quia tamen sunt in suppositis distinctis per oppositionem, erunt distinctæ: plures autem similes non possunt esse propter vnitatem essendi, sicut nec in supposito creato. Ista autem positio in multis deficit: primò quia non reddit causam quare plus habeāt distingui generari & spirari, quàm generare & spirare: & si dicant quod hoc ideo est quia generari & spirari sunt in diuersis suppositis: non sic generare & spirare, nihil est quòd quæram, cum secundum eos hinc inde generatio & spiratio sint relationes disparatæ. Vnde habent generari & spirari quod sint in diuersis suppositis, nec possunt esse in eodem supposito plusquam generare & spirare. Secundò, quia cum secundùm Anselmum persona producens communicet personæ productæ omne id in quo ei non opponitur: si persona Filii, secundùm quod genitus, nullo modo habet oppositionem ad Spiritum sanctum, sed tantùm disparationem, vt isti dicunt: sequitur quòd Filius communicabit Spiritui sancto generari, & sic generari non distinguetur à spirari. Si enim nullam oppositionem habent generari & spirari, sicut nec spirare ad generari, non videtur quin sicut spirare potest esse cum generare & generari, ita etiam generari possit esse cum spirare & spirari. Tertiò, quia vbi idem tam absolutum quàm relatum potest stare cum oppositis: ex hoc quod aliquid ponitur esse cum vno oppositorum, non impeditur esse cum alio, nisi per se habeat aliquo modo oppositionem ad ipsum. Sed sic est in diuinis. Ergo ex hoc quod aliquid in diuinis ponitur esse cum alio oppositorum non impeditur esse cum altero. Ergo ex hoc quòd generari ponitur esse cum spirare, non impeditur posse stare cum spirari, si generare nullam habeat oppositionem ad spirari. Ergo falsum est dicere quòd per hoc distinguatur generari à spirari propter hoc solum quòd iungitur suo opposito, scilicet ei quod est spirare in subiecto opposito quod est spirans. Quartò, quia falsum est quod supponitur, scilicet quod in creaturis non est nisi vnicus actus essendi in vno supposito: imò tot sunt esse in vno supposito quot sunt essentiæ, saltem loquendo de essentiis quæ sunt formæ vel accidentales vel substantiales. Et hoc aliàs satis ostendi licet non sit nisi vnum esse substantiale. Quintò, quia auctores istius positionis pluries supra dixerunt quòd in relationibus disparatis non inuenitur distinctio, nisi secundum esse: & ideo vt ipsi pluries dixerunt tales non distinguunt in diuinis. Nunc dicunt oppositum. Sextò, quia si sic se habent diuersa suppositа diuina ad distinguendum relationes in vnitate essentiæ sicut in creaturis diuersæ essentiæ, ad distinguendum relationes in vno supposito: tunc sicut impossibile est in creaturis vnam & eandem relationem numero fundari super plures naturas in aliquo supposito creato, ita impossibile esset inuenire eandem relationem numero in pluribus suppositis diuinis. Hoc autem manifestè appareret falsum de communi spiratione. Ergo non est

Impugnatio opinionis.

A

B

C

D

vetum quòd sic se habeant in diuinis suppositа diuersa ad distinguendum relationes in eodem supposito creato in quo tamen fundatur primò prædicta positio: vnde mihi videtur satis improbabilis. Alii aliter assignant rationem dictæ distinctionis, & dicunt quòd dicta distinctio potest attendi, vel penes terminos, vel penes oppositionem: si accipiatur penes terminos, tunc non accipietur distinctio processionum secundum rationem motus, quia processiones diuinæ non habent rationem motus, sed operationis: operationes autem non distinguūtur penes terminos sed penes principia, & ideo processiones distinguūtur penes terminos prout sunt relationes: & hoc rationabiliter, quia esse relationis est ad aliud se habere: cum ergo generatio & spiratio sint ad alium & alium terminum, scilicet ad genitum & spiratum, ideo oportet generationem & spirationem distingui. Secundum etiam oppositiones distinguntur dictæ processiones, vt dicunt, quia in diuinis quæ se habent vt principium & principiatum distinguūtur per oppositionem relatiuam & sic se habent processiones: Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur primò, quia illa quæ essentialiter ordinantur, ita quod vnum supponit alterum & non è conuersò illud quod præsupponitur est principium alterius quod ipsum præsupponit. Sed sic est de generatione & spiratione. Ergo, &c. Secundo, quia quidquid est principium principii est principium principiati, sicut quidquid est causa causæ est causa causati. Sed generatio est principium Filii, cum producatur per generationem. Ergo generatio est etiam principium spirationis cuius Filius est principium. Tertiò, quia illa quæ habent ordinem originis, se habent sicut principium & principiatum: sic est de generatione & spiratione, cum constet spirationem supponere generationem & non è conuerso. Ergo, &c. Ista positio quantùm ad vtrumque quod dicit deficit, nam quantùm ad primum, quando dicunt quòd distinctio relationum est accipiēda penes terminos ad quos, est intelligendum de relationibus disparatis, sicut patet quod Filiatio & similitudo differunt penes terminos ad quos sunt: relatiuè autem opposita quæ ad se inuicem referuntur non oportet quòd distinguantur penes terminos alios à se ad quos sunt, quia per se ipsa habent oppositionem, & per consequens se ipsis sunt distincta quantùm ad esse relatiuum. Sed secundùm auctores huius positionis in diuinis nō est realis distinctio per oppositionem relatiuā. Ergo ista via non sufficientē causam assignat distinctionis realis inter generationem & spirationem, de quali distinctione nunc loquimur. Hoc etiam patet nam secundum magnos, & secundum etiam istos generare siue paternitas & cōmunis spiratio non sunt diuersæ res, nec sunt realiter diuersa quædam: & constat tamen quòd sunt ad diuersos terminos. Ista etiam positio non plus dat causam distinctionis inter generari & spirari, quam inter generare & spirare: & tamen constat quòd differunt illa & ista: quia vt dictum est generare & spirare non sunt duæ res, sicut generari & spirari sunt. Secundum etiam dictum deficit. Primò, quia in diuinis illud quod est principium alicuius, sicut suppositum dicitur principium actus eliciti ab ipso, non distinguitur ab eo realiter. Non enim suppositum spirans differt realiter ab ipso spirare, qui est actus ab eo elicitus: & ideo licet aliquo modo Filius sit principium spirationis actiuæ dictæ; non tamen oportet quòd realiter

Impugnatio Secūda opinionis.

distinguatur ab ea, & sic non videtur sufficere prędicta ratio. Item generatio saltem passiue dicta non est principium Filii, imò est ipse Filius. Ergo ad probandum distinctionem inter generari & spirari nihil valet ista deductio, quando dicitur, quidquid est principium principii, &c. Item illæ rationes quæ non ostendunt quomodo diuersimodè accipitur principium & principiatū necessariò realiter differunt, nec aliquam differentiam ponunt inter processiones prout accipiuntur actiuè & passiuè: & ideò insufficienter dicunt.

Articulus secundus

Nunc restat ponere positionem quam credo veram, ad cuius maiorem euidentiam. Primò ponendæ sunt quædam distinctiones. Secundò accipientur conclusiones probandæ per ordinem. Tertiò probabuntur. Prima distinctio est quòd principium in diuinis dicitur dupliciter, scilicet suppositum producens & forma qua agit, quam ad nunc suppono esse ipsam essentiam. Secunda distinctio est quòd sine sic, siue sic accipiatur principium, potest accipi principium, vel respectu actus eliciti, & sic accipitur secundùm rationem actus intelligendi; vel respectu producti per talem actum, sicut Pater vel essentia potest dici principium actus eliciti qui est generare, & filij qui per generationem producitur: & ex hoc etiam sequitur. Tertia scilicet, quòd aliquid dupliciter est ab alio; vel sicut productum est à producente; vel sicut operatio elicita est ab operante. Quarta, distinctio est quòd generatio & spiratio possunt accipi diuersimodè; vel ita quòd ambæ accipiantur actiuè vt generare & spirare; vel ambæ accipiantur passiuè: vt generari & spirari: vel vna accipiatur actiuè, & alia passiuè, & hoc dupliciter: vnomodo quòd generatio accipiatur actiuè, & spiratio passiuè: sicut generare & spirari; alio modo è conuerso, sicut generari & spirare.

Quantum ad secundum intendo probare sex conclusiones. Prima est, quòd ea quæ sunt in diuinis in eodem supposito non sunt diuersæ res, nec realiter abinuicem diuersa, licet extrinsece possint importare aliquam diuersitatem realem. Secunda est, quòd in diuinis non potest esse distinctio realis, nisi per relationes oppositas. Tertia est, quòd spirare & generare non differunt realiter sic quòd sint abinuicem diuersæ res. Quarta, quòd generari & spirare similiter non differunt re abinuicem. Quinta est, quòd generari & spirari differunt realiter abinuicem. Sexta est, quòd generare & spirari differunt realiter. Primam conclusionem probo tripliciter. Primò, quia cum omne quod est in diuinis sit subsistens, quia nihil est ibi inhærens secundum rem: alioquin esset ibi compositio: oportet quòd in diuinis vbi sunt dare duo diuersa realiter, ita quòd vnum realiter non est alterum, oportet quòd sint duo diuersa subsistentia. Sed duo diuersa subsistentia quorum vnum subsistens non est aliud subsistens, sunt duo diuersa suppositа, & per consequens ea quæ sunt ibi vnius suppositi non possunt esse diuersæ res. Secundò, quia quæ sunt in eodem supposito prædicantur de se inuicem in concreto. Sed in diuinis quæ prædicantur de se inuicem in concreto prædicantur & in abstracto. Sed quæ prædicantur de se inuicem in abstracto non sunt diuersæ res. Ergo, &c. Vnde sicut Pater spirans est, ita paternitas est realiter ipsa spiratio communis. Tertiò, quia sicut se habet essentia ad tres personas & earum relationes, quibus est communis: ita se habet communis spiratio ad personas, & relatio-

Prima conclusio.

A nes earum quibus est communis. Sed essentia non ponit in numerum realem cum personis & earum relationibus. Ergo nec similiter spiratio communis est res diuersa à Patre vel Filio, vel etiam à paternitate & filiatione. Secundam conclusionem, scilicet quod nulla est distinctio in diuinis, nisi per relationes oppositas originis, probo dupliciter. Primò, quia illa quæ sunt incomprehensibilia in eodem supposito hoc eis conuenit in quantum habent oppositionem, vel in quantum natutam alicuius oppositionis aliquo modo includunt. Vnde etiam formæ quæ sunt simul incompossibiles, hoc habent in quantum aliquo modo includunt naturam priuationis & habitus. Sed sicut supra ostensum est quòd quæcunque in diuinis distinguūtur realiter oportet quod pertineant ad diuersa suppositа, nec potest esse quòd sint in eodem supposito. Ergo oportet quòd ea quæ realiter distinguūtur in diuinis, distinguantur per oppositionem aliquam. Sed ibi non potest esse oppositio, nisi per relationes originis: Ergo, &c. Secundò sic: quia illa quæ in omnibus conueniunt in quibus non opponuntur non possunt differre nisi in iis in quibus opponuntur, quòd patet per Anselmum qui dicit quòd persona quælibet producens productæ opponitur: Ergo suppositа diuina non possunt differre in aliquo nisi per oppositionem, & sic idem quod prius: in eodem enim supposito non potest ibi esse differentia realis vt dictum est. Tertia & quarta conclusio satis facilitèr patent, quia cum spirare sit in eodem supposito cum generare & generari, non habet oppositionem relatiuam ad ea, nec per consequens distinguitur realiter ab eis. Ad cuius euidentiam, quomodo scilicet sit hoc quod spirare non habet oppositionem ad generare & generari: sciendum quòd sicut supradictum est, de ratione spirati est quòd spiretur ab aliquo producto: ita quòd impossibile est vel in humanis vel in diuinis quòd productio aliqua modum voluntatis habeat quæ non supponat aliam productionem alicuius ante producti etiam in quantum huiusmodi, secundum quod ipse spiratus velut habens modum voluntatis producatur, quicquid autem est à genito, necessariò est generante mediante in quantùm est à genito. Ex iis potest formari talis ratio: Illa actio nullam repugnantiam habet ad generantem & genitum per quam producitur illud de cuius ratione est produci à generante & genito, & hoc patet: Sed spirare est huiusmodi, quia per actionem spirandi scilicet spirare producitur spiratus de cuius ratione est produci à generante & genito, quia de ratione sua est vt dictum est produci ab aliquo producto, nec potest esse ab aliquo producto nisi à genito; & per consequens oportet etiam quòd sit à generante etiam in quantùm huiusmodi saltem mediate: Ergo spirare non repugnat ei quod est generare vel generari. Quinta etiam conclusio & sexta de facili patent: quia quæ includunt oppositionem relatiuam in diuinis sunt adinuicem realiter distincta: Sed generari & spirari sunt eiusmodi: Ergo, &c. Probatio minoris, quia illa quæ ita se habent in diuinis quòd vnum est per se ab alio, sicut productum à producente habēt oppositionem relatiuam: Sed sic se habet aliquo modo generari & spirari, quia de ratione spirati est quòd sit productus ab aliquo alio producto quod in diuinis non potest esse nisi genitus: Ergo, &c. Dico autem quòd per se: quia licet Filius sit à Patre spirante productus, hoc tamen ei accidit eo modo

Secunda conclusio.

Tertia & quarta conclusio.

Quinta & sexta conclusio.

quo accidere poteſt eſſe in diuinis, quia ſcilicet non eſt de ſua ratione quòd producatur à ſpirato vel ſpirante: quia poſito per impoſſibile quod Pater non ſpiraret, adhuc poteſt intelligi generare: ſed è conuerſo non poſſet, quia cum de ratione ſpirati ſit quod ſit productus à producto per generationem, non poſſet intelligi pater ſpirare niſi præintelligeretur generare: nam quod eſt à genito ſicut productum à producente eſt etiam neceſſariò à generante: Et ideo ſpirari & ſpiratus habent oppoſitionem relatiuam & ad generari & ad generare: ſpirare autem non, quia non eſt ab eis niſi ſicut actus elicitus dicitur eſſe à ſuppoſito operante. Ex his patet quod ſunt in diuerſis ſuppoſitis nec poſſunt eſſe in eodem ſuppoſito pluſquàm generare & ſpirare. Ex his etiam poſſunt ſaluari quædam dicta contraria quæ de hoc dicuntur. Solet enim dici quod diſtinguuntur dictæ proceſſiones, quia vna eſt per modũ intellectus & alia per modum voluntatis; ſic quod præcisè in vna communicetur quod pertinet ad intellectum tantùm, & in alia quod pertinet ad voluntatem tantùm. Sed hoc accipitur per comparationem ad ordinẽ productionum inquantùm productum per ſpirationem habet de ſua ratione quòd ſit productum à producto per actum dicendi; & ſic neceſſariò habet ordinem ad verbum dictum, ſicut quodammodo velle habet ordinem ad intelligere, vbi velle & intelligere differunt realiter. Et hoc etiam eſt ſecundum illud quod quidam dicunt, quòd differunt penes ordinem aliquo modo ſicut velle & intelligere. Vel etiam hoc accipitur per comparationem ad ſuppoſita agentia: quia ſcilicet habens modum voluntatis eſt ille qui producitur à duobus, ſed ille qui producitur ab vno habet modum naturæ ſiue intellectus: ita tamen quòd produci à duobus vt ſupra fuit dictum, non ſufficeret niſi in quantum hoc includitur ſpiratum eſſe à genito. Solet etiam dici quòd diſtinguuntur ſicut eorum termini: termini autem diſtinguuntur inquantum vnus eſt ab alio, ſcilicet ſpiratus à genito: quia ſpirari & ſpiratus, & generari & genitus idem ſunt, & eodem modo diſtinguũtur. Quantum ad quartum ſciẽndum, quòd ſolet contra iſta obiici. Primò quòd cum voluntas & intellectus in diuinis ſola ratione differant, non poteſt ibi ſumi diſtinctio realis penes modum voluntaris & intellectus. Secundò, quòd nec ordo valet, quia in diuinis inter velle & intelligere non eſt ordo realis, nec per conſequens talis ordo facit diſtinctionem realem. Tertiò, quòd etiam produci à duobus non valet ad diſtinctionem, quia hoc ſe habet ad Spiritum ſanctum per accidens, quia Spiritus ſanctus non producitur à Patre & Filio inquantùm plures ſunt ſed inquantum vnum. Nec etiam penes terminos poteſt accipi ibi diſtinctio, quia terminus penes quem accipitur diſtinctio in motibus eſt natura communicata per motum: in diuinis autem in quibus proceſſiones ſecundum quendam modum intelligendi accipiuntur quaſi via & motus non communicatur niſi vna natura: Ergo ſi diſtinctio acciperetur penes terminum non eſſet niſi vna proceſſio. Iſta autem ſunt ſatis friuola & communia.

Articulus quartus. Obiectiones.

Solutiones ad obiectiones.

Ad primum ergo dicendum, quòd in diuinis non dicitur eſſe diſtinctio penes modum voluntatis & intellectus ex hoc quòd ibi intellectus & voluntas, vel velle & intelligere re differunt; vel etiam quòd aliquis modus abſolutus eorum differat re ſicut ponebant illi qui ponebant ibi differentias per expreſſionem & impreſſionẽ: ſed ex hoc quod

A ſuppoſitum emanans ab alio ſuppoſito producto habet modum & ſimilitudinem cum velle in eis in quibus differt re velle & intelligere: quia in talibus velle eſt cauſatum realiter ab intelligere aliquo modo. Ex hoc autem quòd emanat à producto, neceſſariò diſtinguitur ab illo & ab eius productione, & eius emanatio paſſiuè dicta differt à productione illius à quo producitur modo quo expoſitum eſt. Et ſic habere modum voluntatis & modum intellectus non eſt differre ſola ratione ſicut differunt intellectus & voluntas, imò etiam differre re quia includit oppoſitionem relatiuam. Ad ſecundum patet per idem, quia licet in diuinis non ſit ordo realis inter velle & intelligere; tamen inter habens modum intellectus & modum voluntatis modo quo expoſitum eſt, eſt ordo realis, in quantum de ratione vnius eſt quòd ſit ab alio, ſicut de ratione velle eſt quòd ſit ab intelligere realiter in illis in quibus realiter velle & intelligere differunt. Ad tertium poteſt patere ex dictis ſuperius:

B quia Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio non ſolum in quantùm ſunt vnum in vi ſpiratiua, ſed etiam inquantùm ſunt plures in ſuppoſito. Ad quartum dicendum, quòd ipſi accipiunt filiſum: quia alii non dicunt quòd accipiatur ibi diſtinctio penes terminos, ſed quòd proceſſiones diſtinguantur ſicut termini: hoc autem multùm differt: Nam ponere quòd diſtinguantur penes terminos eſt ponere quòd termini ſint cauſa vel ratio diſtinctionis: ponere autem quòd diſtinguãtur ſicut termini, eſt ponere quòd tam ipſæ quàm earum termini habent ſimilem rationem diſtinctionis, non autem quòd vnum ſit ratio diſtinguendi alterum. Et ſecundum rem verè ſic eſt; nam proceſſiones paſſiuè acceptæ ſunt idem re quòd ſpiratum & genitum, vel ſpiratus & genitus & ſimilem rationem diſtinctionis habent, ſcilicet inquantùm implicant oppoſitionem relatiuam. Secundò deficiunt: quia

C dato quòd ponerentur proceſſiones diſtingui penes terminos ſecundùm modum intelligendi poteſt dici quod motus vel illa quæ per modum motus ſe habent non ſolum diſtinguuntur penes terminum, qui eſt forma communicata per motum, ſed etiam penes terminum qui eſt ſuppoſitum: quia non ſolum habetur diuerſitas in motibus in quantùm terminantur ad diuerſas formas ſpecie, ſicut eſt de calefactione & dealbatione ſiue in eodem ſuppoſito ſiue in diuerſis inueniantur: imò habetur aliquando diuerſitas in motibus penes eandem formam ſpecie ſecundùm quòd communicatur diuerſis ſuppoſitis, ſicut patet de calefactione Socratis & Platonis. Et ſi dicatur quòd talia non differunt ſpecie, ſicut generatio, & corruptio quæ videntur habere differentiam quaſi ſecundum ſpeciem, quia propriè in diuinis non eſt differentia ſecundum ſpeciem: Dicendum quòd

D ſi poſſibile eſſet in creaturis quod eadẽ forma numero cõmunicaretur diuerſis ſuppoſitis, ita quòd in ipſa communicatione conſtituerentur ſuppoſita, & conſequerentur diuerſas proprietates indiuiduales differentes ſpecie: tales communicationes licet ex parte formæ communicatæ non differrent ſpecie, tamen ex parte proprietatum conſtituentium ſuppoſitum habitarum per talem communicationem diſtinguerentur tales communicationes aliquo modo ſpecie. Et ſic in diuinis licet ex parte formæ communicatæ non accipiatur differentia ſecundùm ſpeciem, vel quaſi ſecundùm ſpeciem, in emanationibus: tamen ex parte proprietatum quæ ex talibus emanationibus innaſcuntur acci-

pitur talis differentia ſecundum ſpeciem. Et hoc A eſt accipere penes terminos, in quantùm tales proprietates ſunt ipſa ſuppoſita. Vel poſſet breuiter dici quod in motibus dicentibus aliquid abſolutum, verum eſt quod terminus penes quem diſtinguitur eſt aliqua forma abſoluta communicata: Sed proceſſiones diuinæ non ſunt tales, imò ſunt relationes: & ideo inſtantia non valet. Vtrum Spiritus ſanctus debeat dici ingenitus, quia facilè eſt, prætermitto.

Præterea diligenter annotandum eſt quòd gemina eſt proceſſio Spiritus ſancti, æterna videlicet quæ ineffabilis eſt, &c.

Diſtinctio decimaquarta.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem decimam quartam. Primò quæritur vtrum ſit aliqua temporalis proceſſio Spiritus ſancti. Et arguitur quòd non: quia in illa proceſſione temporali aliquid eſt æternum, ſcilicet emanatio Spiritus ſancti à Patre & Filio; & ibi eſt aliquid temporale, ſcilicet nouus effectus in creatura: ſed totum debet dici magis à digniori quàm à minus digno: Ergo totum illud quod dicitur temporalis proceſſio magis debet dici æterna quàm temporalis. Præterea Spiritus ſanctus non procedit temporaliter niſi inquantùm datur: Sed Spiritus ſanctus non datur vt videtur ſed eius dona: quia ſecundum L. de cauſis Deus eodem modo ſe habet ad res, licet res diuerſimodè ſe habeant ad ipſum: Ergo ſi aliqua nouitas inuenitur inter Deum & creaturam, hoc eſt ex parte creaturæ in qua ſit aliquis nouus effectus: & ſic nouus effectus datur creaturæ & non Spiritus ſanctus.

In contrarium eſt Magiſter in litteta.

Reſpondeo, hic ſunt tria facienda. Primò oſtendendũ eſt quod in diuinis perſonis poſſit conuenire proceſſio temporalis. Secundò oſtendetur quòd perſona diuina putà Spiritus ſanctus detur in illa proceſſione & non ſolùm dona ſua. Tertiò oſtendetur quid per prius detur perſona vel donum. Vt ergo appareat quid ſit dicendum de primo. Primò oſtendetur quid importat proceſſio temporalis & ſtatim apparebit propoſitum.

Articulus primus.

Quantùm ergo ad primum ſciendum, quòd aliquid poteſt procedere ab alio dupliciter. Vno modo vt in ſe ſubſiſtens non tendens in aliud, ſicut creatura ſubſiſtens dicitur procedere à Deo: Alio modo dicitur aliquid eſſe ab alio, quia eſt ab eo vt tendens in alterum: Et hoc dupliciter, vel ſicut in ſubiectum, ſicut calor eſt ab igne & tendit in ſubiectum: vel ſicut in obiectum, ſicut amor procedit ab amante & tendit in amatum ſicut in obiectum: Et hoc dupliciter, vel ſicut in amatum tantùm, vel ſicut in id cui aliquid communicatur ex amore. Sicut in amatum tendit, vt ita dicam, Spiritus ſanctus in patrem & filium & in creaturam & hoc ab æterno: quia Deus nihil incipit amare ex tempore. Sed ſicut in id cui ex amore communicatur aliquod bonum, ſic tendit ſecundum rationem intelligendi in creaturam ex tempore. Et quia ex amore datur aliquod bonum creaturæ ex tempore, putà rationali datur gratia & charitas: ideo etiam Spiritus ſanctus habetur à creatura nouo modo, ſicut amicum & ſicut amatum eſt in creatura nouo modo ſicut amatum in amante vel aliquo tali modo. Vnde proceſſio temporalis vltra exitum à perſona producente, importat ſic eſſe in creatura. Vnde perſonam diuinã procedere emporaliter nil aliud eſt quàm ipſam eſſe à perſona aliqua nouo modo in creatura: ita quod proceſſio temporalis eſt quoddam totum comprehendens: originem perſonæ & ſuum eſſe nouitet in creatura. Ex hoc ſatis faciliter patet propoſitum: quia illud totum cuius altera pars non eſt ab æterno ſed de nouo non, eſt æternum ſed temporale: quia totum non eſt niſi exiſtentibus omnibus partibus quas totum importat. Sed altera pars huius aggregati quod eſt proceſſus temporalis, ſcilicet eſſe nouo modo in creatura non eſt ab æterno, ſed de nouo: Ergo hoc totum quod eſt proceſſio temporalis non poteſt dici æterna, ſed noua & temporalis.

Quantùm ad ſecundum, cùm ſit certum quòd Spiritui ſancto conueniat proceſſio temporalis quantum ad exitum a perſona producente: non teſtat niſi oſtendere vtrum ipſe detur cum effectu B temporali cauſato in creatura qui dicitur donum. Et ad hoc dicendum, quòd aliquid poteſt dari alicui vel ſicut forma inhærens, ſicut calor datur aquæ ab ipſo igne: & iſto modo non datur Spiritus ſanctus alicui. Alio modo poteſt dari aliquid alicui ſicut obiectum vel ſicut amicus vel ſicut rector & motor: & ſic datur Spiritus ſanctus cum ſuis donis: quia cuicunque dantur dona Spiritus ſancti, & præcipuè gratum facientia; ei datur Spiritus ſanctus vt obiectum amatum: & habet ipſum creatura vt obiectum amatum, & vt amatorem & vt motorem & rectorem: Illud tamen haberi vel dari quo datur Spiritus ſanctus vel habetur nil ponit in Spiritu ſancto ſecundum rem, ſed ſecundum rationem tantum: in creatura autem ponit aliquid ſecundum rem.

Articulus ſecundus.

Contra hoc obiicitur, quòd ſi ita eſſet, in quo- *Articulus* C libet dono daretur. Sed hoc non valet, quia ſicut *tertius.* apparebit in ſequentibus, Spiritus ſanctus datur in omni dono & habetur aliquo modo cum omni dono, non tamen habetur perfecto modo; & ideò bona ratio eſt qua dicitur, Spiritus ſanctus datur cum donis, quia habetur cum eis: non tamen ſimpliciter in omni, quia nec habetur ſimpliciter ſecundum omne donum.

Quantùm ad tertium ſciendum, quòd per comparationem ad dantem, prius datur Spiritus ſanctus quàm eius dona: quia prius intelligitur Deus dare amorem quàm dona quæ dat per amorem. Sed quantùm ad recipiens prius intelligitur recipere dona quàm Spiritum ſanctum: quia per dona diſponitur vt habeat Spiritum ſanctum vt amatum & cognitum actu vel habitu: & ideo per prius intelligitur habere dona vt formam inhærentem, quàm ſpiritum ſanctum vt obiectum.

Ad primum

Ad primum ergo in oppoſitum dicendum: quòd D ſicut dictum eſt ad hoc quòd affirmetur aliquid totum eſſe, oportet quod vtrumque conueniat ex quibus conſtat: ſicut ad hoc quòd verè dicatur aliquis eſſe homo albus, oportet quòd habeat humanitatem & albedinem: ad hoc autem quòd falſificetur ſufficit quod alterum deſit, & quia æternum eſt quod ſemper eſt, altera autem pars eius per quod importatur proceſſio temporalis nõ fuit ab æterno; ideo totum non poteſt dici æternum; ſed temporale.

Sed contra reſponſionem obiiciunt quidam & dicunt: quòd ſicut demonſtrato vno oculo orbo & alio vidente, licet poſſint dici ambo non videntia, non tamen poſſunt dici ambo cæca: Ita etiam licet in proceſſione quæ importat vnum æternum;

& aliud quod non eſt æternum, non tamen poteſt dici totum temporale. Et ad hoc dicendum quòd iſti decipiuntur: quia non faciunt differentiam inter plura pluraliter retenta, & vnum aggregatum comprehendens plura vt vnum: quia ſi quæratur pluraliter vtrum iſta duo ſcilicet ſpiratio Spiritus ſancti, & effectus eius in creatura ſint ambæ æternæ vel ambæ temporales; neutra eſt concedenda, ſed eatum oppoſitæ: vnde nec ambæ æternæ nec ambæ temporales: ſed vna æterna & alia temporalis. Sed quando quæritur vtrum illud aggregatum, quod eſt Spiritum ſanctum eſſe à Patre & Filio in hac creatura, ſit æternum vel temporale; debet dici quòd temporale.

Ad ſecundū. Ad ſecundum dicendum, quòd quando dicitur quod Deus eodem modo ſe habet ad res, ſi ſic intelligitur ſcilicet quod in Deo non eſt diuerſitas modi realis ſecundum quam Deus nunc vno modo, nunc aliter ſe habet ad res; verum eſt. Sed ſi ſic intelligitur quòd in Deo non ſint diuerſi modi ſe habendi ſiue diuerſæ relationes ſecundum rationem inſurgentes ex nouo effectu cauſato in rebus; falſum eſt: & ſic dicitur nouiter dari perſona diuina.

QVÆSTIO SECVNDA.

IVxta hoc quæritur vtrum proceſſio temporalis ponat in numerum cum æterna.

Ad iſtam quæſtionem dicunt quidam, quòd proceſſio temporalis non ponit in numerum cum æterna, quia proceſſio æterna dicit relationem realem ad principium producens, ſed proceſſio temporalis dicit relationem rationis tantùm: relatio autem rationis non ponit in numerum cum relatione reali: ideo, &c. Iſta poſitio duo falſa dicit. Primum eſt, quòd proceſſio temporalis dicit relationem rationis tantùm: hoc falſum eſt, imò dicit reſpectum æternum qui propriè eſt proceſſio cum nouo reſpectu, quia illud nouum quod eſt ibi præter proceſſionem æternam non eſt proceſſio, ſcilicet eſſe nouo modo in creatura: quia tunc diceretur temporaliter procedere, quod tamen falſum eſt. Secundò etiam dicit falſum: quia licet relatio rationis non ponat in numerum relationis realis: quia non poſſum dicere quòd relatio realis & relatio rationis ſint plures relationes reales; ſunt tamen plures relationes: conſtat enim quòd dominium & paternitas non ſunt vna relatio: tamen dicitur de qualibet earum: Ergo ſunt plures relationes, licet vna ſit diminuta relatio & alia magis perfecta.

Et ideo aliter dicendum. Vnde ſciendum quòd proceſſio æterna & temporalis non ſic ſe habent quod vna dicat reſpectum æternum tantùm, & alia nouum reſpectum tantùm qui eſt ad creaturam: Imò ſic ſe habent quòd proceſſio æterna dicit ipſum reſpectum æternum tantùm, ſcilicet exitum à principio: vel ſaltem dicit ipſum cum tendentia in obiectum ab æterno amatum: Sed proceſſio temporalis dicit eundé reſpectum ſiue eundem exitum vt coniunctum nouæ relationi, ſcilicet nouo modo eſſendi in creaturis; vnde proceſſio temporalis ſe habet per additionem ad reſpectum æternum, ſicut quantitas coniuncta albedini ſe habet per additionem ad quantitatem ſimpliciter dictam. Et ideo ſicut quantitas abſolutè accepta, & eadem quantitas accepta vt coniuncta de nouo albedini non ſunt duæ quantitates ſed vna; ita exitus Spiritus ſancti à Patre & Filio ſecundum ſe acceptus, & idem exitus acceptus vt coniunctus nouo modo eſſendi in creatura, non ſunt duo exitus vel duæ proceſſiones, ſed vna & eadem diuerſimodè accepta. Vnde bene proceſſio Spiritus ſancti à Patre & Filio, & nouus modus eſſendi ponunt in numerum, quia ſunt duo quædam: ſed non ponuntur in numerum proceſſionum; quia ille nouus modus eſſendi ſine proceſſione æterna acceptus, non eſt proceſſio: ſicut etiam quantitas & albedo ponunt in numerum, quia ſunt duo quædam; ſed non ponunt in numerum quantitatis, quia non ſunt plures quantitates, quia quantitas & quantitas alba non ponunt in numerum: ſimiliter nec exitus æternus Spiritus ſancti à principio, & ipſe idem exitus coniunctus cum illo nouo modo eſſendi ſunt duo exitus, vel duæ proceſſiones.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtiò quæritur vtrum Spiritus ſanctus detur in omnibus donis ſuis. Et arguitur quòd ſic: *Ratio.* quia ex quolibet eius dono vel effectu in creatura conſurgit noua relatio rationis in Deo: Sed ſecundum talem nouam relationem dicitur Spiritus ſanctus dari: Ergo, &c.

Reſpondeo, quidam dicunt quòd quia Spiritus ſanctus eſt amor amicitiæ, non perfectè amatur à Spiritu ſancto niſi illud ad quod perfectè habetur amor ſicut ad amicum; ſed non habetur amor amicitiæ ad aliquid niſi reamet, ſola autem creatura rationalis habens gratiam & charitatem perfectè reamat Deum amore amicitiæ: ideo in donis gratum facientibus, quæ talem amicitiam faciunt datur Spiritus ſanctus. Sed iſtud parum valet, quia non eſt de ratione doni quòd ſit amicus: & ideo non oportet & quòd Spiritus ſanctus non ſit donum niſi illius cuius ſit amicus; ita quòd hoc ſequatur ex hoc quòd de ratione doni ſit & quòd ſit amicus. Et ideo poteſt aliter dici quòd illud datur perfecto modo alicui quòd aliquo modo ſit perfectè poſſeſſio alicuius: Nihil autem eſt perfecta poſſeſſio alicuius, niſi aliquo modo ſua operatione illud attingat. Vnde illud quod datur alicui vt datum exerceat operationem aliquam circa illum cui datur, & non è conuerſo; non dicitur ſibi dari ſimpliciter, ſed cum determinatione: quia ſcilicet datur in cuſtodem, vel aliquid tale: nec recipiens habet datum ſimpliciter; ſed ſecundum quid, & cum determinatione: quia ſcilicet habet eum in cuſtodem, vel dominum, vel aliquid tale. Sola autem creatura rationalis & intellectualis attingit Deum operatione ſua, ſcilicet amandò & cognoſcendo, & fructum habendo de eo: & hoc perfectè facit gratia gratum faciens; quam qui habet, Deum perfectè vt poſſeſſionem habet, qua libere fruitur & beatificetur, vel in re vel in ſpe: habere autem per cognitionem naturalem & amorem eſt habere imperfectè: ideo in donis gratiæ gratum facientis dicitur ſimpliciter dari: in aliis autem licet poſſit dici dari ſecundum quid, non tamen ſimpliciter in his datur.

Ad rationē. Ad rationem dicendum, quòd non quilibet reſpectus nouus importat Spiritum ſanctum ſimpliciter dari: & hoc patet ex dictis. Vtrum autem Spiritus ſanctus detur à ſanctis, quia facile eſt prætermitto.

Iam

Iam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritus sancti qua inuisibiliter mittitur in corda fidelium, &c.

Distinctio decimaquinta.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio CIrca distinctionem decimamquintam. Primò quæritur vtrum personis diuinis conueniat missio. Et arguitur quòd non: quia mitti quibusdam creaturis nobilioribus, sicut angelis superioribus, non conuenit propter earum dignitatem: Sed quælibet persona diuina est dignior in infinitum omni creatura: Ergo nulli personæ diuinæ conuenit mitti. *Secunda ratio* Præterea missio importat distantiam missi à mittente: Sed in diuinis nulla B persona distat ab alia: Ergo, &c.

Contra Ioannis 16. dicitur. Cum venerit paraclitus quem ego mittam vobis, &c.

Respondeo hic quatuor sunt facienda. Primò, videndum est quid missio importat. Secundò, ostendendum est quod missio conueniat personæ diuinæ, & quomodo. Tertiò, ostendetur cui personæ conueniat mitti. Quartò, secundum quæ dona missio attenditur.

Articulus primus. Quantum ad primum sciendum, quòd missio penes eum qui mittitur respicit duo; scilicet mittentem, & terminum ad quem mittitur. Ex parte primi requiruntur duo: scilicet distinctio missi à mittente, quia nullus seipsum mittit: secundum est quòd sit ab eo aliquo modo inquantum est missus; vel secundum imperium, sicut seruum mittit dominus: vel secundum concilium, sicuti consiliarius mittit regem: vel secundum originem, sicut si dicam arborem emittere florem: ita quod missus habeat aliquid à mittente, vel aliquid saltem ab aliquo alio cum quo dicitur mittens mittere; quod ideò dico quia ab aliquibus conceditur quòd persona potest mittere seipsam. Ex parte autem termini ad quē requiruntur alia duo: scilicet quòd per missionem fiat missus alicubi vbi prius non erat: & quod ibi faciat aliquem effectum, ad quem efficiendum mittitur.

Articulus secundus. Ex isto primo potest faciliter patere secundum: quia illud potest dici mitti quod est ab aliquo mittente distinctum, & accipit a mittente quòd possit esse ibi vbi non erat, vel nouo modo vbi prius erat alio modo, & facere ibi effectum nouum: Sed hoc totum potest conuenire vni personæ diuinæ respectu alterius: Ergo, &c. Vna enim persona est distincta ab alia: Item persona producta accipit omnem virtutem quam habet à persona pro- D ducente; & accipit virtutem per quam potest esse nouo modo vbi prius non erat secundu illum modum essendi, & faciendo nouum effectum. Vnde quantum ad ista duo vltima, contrario modo se habet missio creaturæ saltem corporalis, ad missionem diuinam: Nam missus in creaturis corporalibus habet esse in loco ad quem mittitur antequā faciat illud ad quod mittitur. Sed persona diuina prius habet operari in loco vel in eo ad quem mittitur, quàm habeat esse ibi: quia non habet esse ibi nisi per effectum nouum quem facit, ita tamen quòd istud prius sit ordine naturæ & non temporis.

Articulus tertius. Ad euidentiam tertii sciendum, quòd ista differunt, scilicet processio, missio, datio, quia pro-

A cessio absolutè non dicit aliud nisi exitum à principio, & indifferens est vt terminetur ad terminum æternum, sicut generatio terminatur ad filium & spiratio ad amorem spiratum, & ad amatum amore spirato; cui tamen per talem amorem nihil communicatur, sicut est Pater vel Filius: & ad terminum temporalem cui aliquid ex amore spirato, siue per amorem spiratum communicatur. Missio autem importat originem personæ missæ ab aliquo communicante vel dante authoritatem ei, & importat effectum nouum, & nouum modum essendi in creaturas. Sed datio non importat originem dati, quia idem potest dare seipsum, sed importat nouum effectum secundum quem attenditur datio ipsa. Ex hiis patet ad tertium & ad plura alia quæ possent quæri. Nam quia processio importat originem, ideò non conuenit nisi personæ habenti originem ab alia. Quia verò est indiffe- B rens ad terminum æternum & temporalem secundum quod accipitur cum vno termino vel cum alio; potest conuenire vel ab æterno vel ex tempore. Missio verò quæ importat originem; non conuenit nisi personæ productæ. Quia verò importat nouum effectum, non conuenit nisi ex tempore.

Notandum etiam quòd semper processio principalitet importat notionem siue respectum originis, quia processio qualitercunque accipiatur importat formaliter & determinatè exitum à principio; sed effectum temporalem quando accipitur processio temporalis non importat ita formaliter quia saltem non importat ipsum in recto sicut exitum Sed missio, è conuerso importat determinatè & expressè nouum effectum; vnde formaliter dicitur importare essentiale; quia effectus om- C nis pertinet ad essentiam sicut ad causam. Notionale autem non importat ita expressè ex suo formali significato, sed tantum gratia materiæ: quia quòd missus sit à mittente per originem, non est necessarium nisi in diuinis vbi persona nulla est, vel accipit aliquid ab alia nisi per originem. Nec dicitur missio formaliùs significare essentiale, quia illud importat in recto, imò importat in obliquo. Nam personam mitti, nihil aliud est quam ipsam esse ab alio nouo modo in creatura recipiente eius effectum; ita quod esse ab alio, est ibi in recto. Sed expressius importat ipsum effectum quam originem. Datio aurem, quantum est de se dicit essentiale tantū: quia posito per impossibile quòd non esset distinctio personarum in diuinis: adhuc posset se Deus dare vnde non importat necessariò nisi id quòd est causa noui effectus absque aliqua origine ipsius dati.

Articulus quartus. Quantum ad quartum, sciendum quòd hæc persona vel illa, dicitur determinatè mitti alicui D inquantum ille per donum receptum, natus est duci in cognitionem perfectam, & amorosam, qua cognoscat personam quam accipit vt sibi missam esse ab alio & modum suæ processionis secundum correspondentiam donorum ad personas missis, quæ respondentia est secundum quandam appropriationem secundum quod amor appropriatur Spiritui sancto, & notitia Filio. Talis autem amor perfectus, & talis notitia perfecta & sapida, vel amorosa: non potest esse nisi in donis gratum facientibus: & ideò solum secundum talia dona mittuntur personæ diuinæ.

Contra præmissa quantum ad illud quod dictum est de formali significato prædictorum nominum scilicet processio missio & cętera: Obiiciunt qui-

dam quod principale in ſignificato proceſſionis temporalis non ſit notio, quia conſtat quod perſona procedit à ſeipſa temporaliter. Hoc autem non eſſet niſi proceſſio temporalis principaliter diceret notionem: cum nulla perſona habeat reſpectum notionalem ad ſeipſam. Ergo, &c.

Sed hoc parum valet. Vnde dicendum quod Minor eſt falſa. Nam ad hoc quod aliquod aggregatum dicatur eſſe ab aliquo vel fieri, non requiritur quod ſit ab illo quantum ad hoc quod eſt in eo principalius: ſed ſufficit quod ſit factum ab illo à quo dicitur eſſe quantum ad aliquid ſui ſiue ſit minus principale ſiue magis: ſicut hoc totum homo iratus, habet pro principaliori homo, quam iratus: & tamen iſta eſt vera, homo eſt factus homo iratus à ſeipſo. Ita etiam, ad hoc quod aliqua perſona dicatur procedere à ſeipſa temporaliter, non oportet quod ſit quantum ad ipſam proceſſionem quæ eſt principale à ſeipſa: ſed ſufficit quod ſit à ſeipſa quantum ad temporale adiunctum. Vnde quando dicitur perſona procedit à ſeipſa temporaliter; non eſt quòd ipſa proceſſio ſit ab ipſa & temporalitas adiuncta. Sed eſt ſenſus, quod ipſa perſona procedens, ſiue exiſtens ab alia, fiat in iſto temporaliter à ſeipſa. Et hoc magis patebit in ſequenti quæſito.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, quòd mitti modo quo conuenit perſonæ diuinæ mitti, non importat indignitatem quia nec eſt ſub auctoritas in miſſo, nec aliqua mutatio realis, imò illa miſſio eſt: quia effectus ille excedit creaturam. Et ideò licet eſſet indignitas etiam angelis mitti modo quo conuenit eis mitti, non tamen mitti modo quo conuenit perſonæ diuinæ mitti; eſt indignitas.

Ad ſecundum, dicendum quòd in miſſione perſonæ diuinæ, non oportet ponere diſtantiam localem: ſed diſtinctionem perſonalem.

QVÆSTIO SECVNDA.

IVxta hoc quæritur vtrum perſona, aliqua poſſit mittere ſe, vel perſonam non productam à ſe.

Reſpondeo, credo quod perſona poſſit dici mittere ſe largè loquendo ita quod mittere non importet dare auctoritarem miſſo, ſed mittere ſit facere ad hoc quòd perſona ſit non à ſe, ſed ab alio; in aliquo nouo modo, quo modo prius non erat. Et hoc quidam ſatis pulchrè declarant, quia licet ad hoc quod aliquod coniunctum conueniat alicui, oportet quod quælibet pars ei conueniat; non ſit ibi determinatio diminuens, ſicut ad hoc quod Socrates ſit homo albus, oportet quod ſit homo, & quod ſit albus; non tamen ad hoc quod dicatur verè aliquis facere aliquod compoſitum, requiritur quod faciat illud quantùm ad vtramque partem: ſed quantum ad alteram tantum. Sicut ad hoc quod aliquis dicatur verè facere parietem album, non oportet quod faciat parietem, & quod faciat album: ſed ſufficit ad hoc quod dato quod non faciat parietem iam factum; faciat eſſe album: Cum ergo perſonam mitti importet quoddam aggregatum ſiue coniunctum, quorum vnum eſt æternum ſcilicet eſſe ab alio: & aliud quoddam temporale ſcilicet eſſe nouo modo in aliquo: ad hoc quod mitti conueniat perſonæ, oportet quod vtrumque ſibi conueniat: ſcilicet quod ſit ab alio, & quod ſit nouo modo in aliquo. Sed ad hoc quòd dicatur verè aliqua perſona mittere, prout mittere eſt facere perſonam eſſe ab alio nouo modo in aliquo: non oportet quod faciat, vel quod ſit principium illius aggregati quantum ad vtrumque: ſed ſufficit quod faciat ipſam perſonam miſſam, eſſe nouo modo in aliquo faciendo nouum effectum, ex quo conſurgit noua relatio in perſona miſſa. Et ideò accipiendo mittere, facere perſonam eſſe ab alia in aliqua creatura: perſona poteſt mittere ſeipſam, & hoc eſt mittere largè, ſcilicet facere ad hoc quod ſit ab alia perſona in creatura. Sed ſi ita ſtrictè acciperetur mittere quod ſcilicet idem eſſe quod facere perſonam à ſe exiſtentem, vel ortam eſſe nouo modo in alio, perſona non poſſet mittere ſe. Quod autem horum ſit magis propriè dictum vel vtrum vtrumque ſit propriè mittere prætermitto quia hoc eſt magis oſtendere de verbis quam de rebus.

QVÆSTIO TERTIA.

IVxta hoc quæritur vtrum per donum Spiritus ſancti efficiatur, quod non ſimus in hoc mundo.

Reſpondeo dicendum, quod anima noſtra poteſt alicubi eſſe dupliciter. Vno modo per eſſentialem vnionẽ, & ſic eſt tantum in corpore quòd informat: Alio modo poteſt eſſe alicubi ſcilicet per quandam conformitatem intellectus, & affectus, ſicut aliquis dicitur habere cor in re quam vehementer amat, & de qua frequenter cogitat, iuxta illud *cogitatione & auditate in illa æterna patria conuerſatus eſt*: Vnde dicitur ibi eſſe ſicut in obiecto amato, & frequenter ex amore cogitato, & ſic facit donum Spiritus ſancti animam eſſe extra mundum, & eſſe in cœlo. *Animæ eſſe alicubi eſt dupliciter.*

Sed contra hoc obiiciunt quidam, quia ex hoc quod conformamur alicui rei per operationem intellectus, non dicimur eſſe in ipſa, ſed illa in nobis. Et ideo hoc malè dicitur. Et ideo vt dicunt dicendum eſt aliter: ſcilicet quod anima ſancta dicitur verius eſſe in cœlo, quam in proprio corpore: quia eſſe in cœlo per voluntatem conuenit ei ſecundum ſuum eſſe ſpecificum: ſcilicet ſecundum quod eſt natura intellectualis & volitiua; eſſe autem in corpore in quantum eſt quædam forma vera, hoc ei conuenit per eſſe generis. Item eſſe quod habet in cœlo, eſt verius, & ideo ibi eſt verius. Item ſecundum nobiliorem partem animæ, ſcilicet ſecundum voluntatem eſt ibi. Sed hæc ſunt vana. Nam anima non ſolum ſecundum eſſe generis reſpicit corpus quod informat: ſed ſecundũ eſſe ſpecificum, alioquin non referretquòd quæcunque anima in quocunque corpore eſſet: eſſe etiam eſſentiæ animæ, eſt verius eſſe animæ, quam eſſe rationis quod conuenit amato, vel intellecto, ex hoc quod intelligitur. Licet enim, Deus amatus ſit nobilior omni alia re, non tamen eſſe rationis quod ſequitur ex hoc quod eſt obiectum talium eſt verior res quam natura & eſſentia animæ. Non eſt etiam in cœlo ſecundum nobiliorem partem quam in mundo, quia ſecundum illam eandem voluntatem eſt anima in homine exiſtente in mundo, ſecundum quam dicitur eſſe in cœlo: licet ſecundum alium modum eſſendi. In cœlo etiam & in corpore dicitur anima eſſe non vniuocè, ſed multum æquiuocè. Vnde non multum ſunt comparabilia, accipiendo eſſe in corpore ſecundum eſſe naturæ ſuæ: & eſſe quod conuenit ſibi ſecundũ quòd eſt in cœlo. Et ideo melius dicitur ſecundum primum modum, quod anima ſit in cœlo.

Si autem quæratur vtrum verius, dicendum, quòd cum propriè comparatio debeat esse inter vniuoca, non est bona quæstio quærere vtrum anima, vel voluntas, verius esse habeat vbi scilicet est sicut in subiecto; vel vbi est sicut in obiecto adinuicem. Anima enim habens gratiam Spiritus sancti, magis est in cœlo, vel in Deo, quam in seipsa, quia ibi dicitur esse isto modo aliquid magis, quòd intensius amat, & de quo cum maiori affectione cogitat: anima autem habens gratiam Spiritus sancti Deum intensius amat, & de eo cum maiori affectione cogitat, quam de seipsa. Vnde etiam solet dici homini quando multum intense afficitur ad aliquid extra se, quòd non est secum, quod intelligendum est, quia non est secum quantum ad cogitationem & affectionem; quia obmittit cogitare de seipso vt cogitet de alio amato. Et quantum ad istud esse intelligendum est quod anima est vetius vbi amat quam vbi animat, quando scilicet aliquis amat plus aliquid quam illud quod animat.

Ad rationem dicendum, quod res intellecta & amata dicitur esse in intelligente & amante sicut solet dici, hoc fixum est in corde meo. Et è conuerso sicut dicitur quod talis posuit cor suum in tali, vel tali re. Quia enim obiectum & potentia se habent sicut mouens & motum. Motum autem est aliquo modo in mouente sicut effectus in causa. Et è conuerso mouens est in moto secundum quod solet dici virtus causæ manere vel esse in effectu. Ideo maior illius rationis videtur esse falsa.

Distinctio decimasexta.

EXPOSITIO LITTERÆ.

Circa dictũ Hilarij quæstio.

EXponendo illud verbum Hilarii Pater est Maior, nec tamen Filius Minor, dicunt quidam quòd hoc ideo est, quia ad hoc quòd aliquis dicatur maior alio, sufficit quòd habeat aliquam dignitatem quam non habet alius: Et quia pater habet dignitatem quam non habet filius, scilicet esse principium omnium personarum siue totius diuinitatis: Ideò dicitur pater maior filio: quia talem dignitatem non habet filius, tamen non debet dici Minor, quia vt dicunt: ad hoc quòd aliquis dicatur minor altero, non sufficit quod non habet dignitatem quam habet alius, vel quod habeat tot quot habet alius: sed oportet quòd habeat indignitatem Filius autem nullam indignitatem habet: ideo, &c.

Istud autem dictum videtur mihi valde reprehensibile. Primò, quia sicut in Patre nulla est diuinitas quæ non sit in Filio, licet diuinitas patris in patre sit paternitas: quæ paternitas non est in filio. Ita etiam in Patre nulla est dignitas quæ non sit in filio: imò illa eadem dignitas quæ in Patre est paternitas: est in Filio filiatio: sicut eadem diuinitas quæ est in Patre paternitas: est in Filio filiatio. Vnde non videtur sanè dictum quòd Pater habeat dignitatem quam non habeat filius: sed quòd habeat eam alio modo.

Secundo deficit illud dictum, quia ad hoc quod aliquid dicatur minus bonum alio, non requiritur quòd sit malum: sed sufficit quòd vel non habeat tot bonitates sicut alius habet: & hoc ceteris paribus. Quia vna bonitas posset valere decem alias, vel quòd habeat minorem bonitatem: ita ad hoc quòd aliquid dicatur minus dignum, non oportet quod habeat indignitatem: sed quòd habeat minorem dignitatem, vel quod non habeat tot dignitates. Et ideò illud dictum reputo friuolum.

Dicendum est ergo aliter, quòd impossibile est ponere patrem secundum rem esse maiorem Filio: & filium non esse minorem secundum rem. Sed benè stant ista duo, quia secundum vnum modum intelligendi dicatur Pater Maior: nec tamen filius sit secundum rem in aliquo minor: quia ista duo scilicet esse maius secundum rem, & non esse aliquid minus secundum rem respectu cuius dicatur maius, omnino est impossibile.

Sed maioritas secundum modum intelligendi tantum, & nulla minoritas secundum rem: benè se compatiuntur: & sic vt credo intellexit Hilarius maioritatem in patre: siue minoritatem in filio.

Ad cuius euidentiam, sciendum quòd in agentibus vniuocis in creaturis, sicut est pater & filius: natura quam habet vtrumque, non est quantum de se maior in vno quam in alio: tamen modus habendi secundum rem necessario nobilior est in patre, quam in filio. Nam Pater dat ita consimilem naturam filio, aliam tamen numero ita quòd in attingendo ad esse, natura filii dependet à natura patris: & ideò quantum ad modum habendi, Pater in creaturis est maior filio: & ei tanquam maiori debet filius obedientiam & honorem. In diuinis autem est communicatio eiusdem naturę numero: quæ in neutro, scilicet patre, & filio, dependet ab aliquo. Quia nec sibi conuenit produci: licet communicetur. Ideo etiam secundum rem loquendo, pater non est maior, vel quoad naturam, vel quo admodum habendi. Sed inquantum in dando habet aliquam similitudinẽ cum patre creato quantum ad modum habendi: licet plus sit de dissimilitudine quam de similitudine, secundum nostrum modum intelligendi dicitur maior: nec tamen secundum rem est filius minor, quia propter vnitatem numeralem naturæ in dante, & accipiente: nulla dependentia est in persona accipiente, quæ dependentia facit minoritatem in creaturis.

Alia autem de decima sexta distinctione, quia facilia sunt: ad nunc prætermitto.

Hoc autem vt intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat præmittendum est quiddam ad hoc valde necessarium, &c.

Distinctio decimaseptima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem decimam septimam. Primò quæritur vtrum charitas dicat aliquid creatum in anima qui sit habitus voluntatis. *Prima ratio*

Et arguitur quòd non quia charitas cum coniungat Deum, & creaturam quæ distant in infinitum; debet esse infinita, vel virtutis infinitæ, sed nihil creatum est tale. Ergo, &c.

Preterea ad nihil requiritur charitas, nisi ad hoc quod actus sint meritorii præmii supernaturalis, sed ad hoc sufficit quòd Spiritus sanctus moueat voluntatem: quia ex hoc fit actus supernaturalis: & per consequens potest meteri præmium supernaturale. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Contra, actus perfectus debet elici à potentia perfecta, sed nuda potentia sine aliquo habitu, non est perfecta: Ergo actus perfectus qualis est

actus meritorius vitæ æternæ ; non potest elici à nuda voluntate sine aliquo habitu, quem vocamus charitatem.

Respondeo, hic sunt duo principaliter videnda, primum est vtrum voluntas sine aliquo habitu existente in anima, possit elicere actum diligendi Deum, vitæ æternæ meritorium. Secundò, dato quòd hoc non possit esse.

Vtrum ad hoc sufficeret habitus gratiæ, sine charitate quæ sit habitus proprius voluntatis: circa primum, primò ponetur positio insufficiens. Secundò ostendetur eius insufficientia. Tertiò ponetur positio quam credo veram.

Articulus primus.

Dicunt ergo quidam ostendendo positionem Magistri esse probabilem, quòd sicut in essentia Diuina vt magni ponunt, per se & immediatè, absque scilicet specie media, est principium visionis beatæ in patria; ita etiam potest poni quòd Spiritus Sanctus, vel magis essentia Diuina præsens voluntati, est principium immediatum sine aliquo habitu medio, actus amandi Deum meritoriè. Et huius rationem assignant, quia sicut actus videndi est actus perfectus ; & ideò non elicitur specie media, ita etiam actus amandi etiam in via, est actus perfectus ; quia essentialiter non includit aliquam imperfectionem : cùm charitas quæ est habitus viæ maneat in patria; ideò à Diuina essentia immediatè elicitur. Actus autem fidei & spei, quia includunt essentialiter imperfectionem causantur à nobis, mediantibus habitibus quibusdam creatis.

Et ex his etiam vt dicunt possunt solui rationes quas quidam adducunt contra Magistrum. Nam quando dicitur à quibusdam, quòd actus perfectus egreditur à potentia perfecta per aliquam formam, siue habitum : dicunt quòd Deus præsens existens in potentia volitiua, efficitur quasi forma ipsi potentiæ, sicut lux efficitur quasi forma coloris, quando ambo recipiuntur in aëre. Per id respondent ad aliud quando dicitur quod charitas debet facere bonum habentem, & opus eius bonum reddere, quia Deus sic præsens, efficitur quasi forma voluntatis, & facit animam bonam & eius opus bonum reddit. Et simili modo possent solui aliæ rationes quæ ad hoc possent adduci. Hic ergo isti ostendunt positionem Magistri esse probabilem. Dicunt tamen quod non est tenenda, quia videtur incidere in hæresim pelagianam, si à voluntate absque habitu supernaturali in puris naturalibus constituta, eliceretur actus meritorius vitæ eternæ, quin saltem in anima sit aliquis habitus supernaturalis.

Qualiter autem sit hoc intelligendum, sic declarant, quia cùm in intellectu ad intelligendum sit duplex medium : scilicet species intellectum informans, & lumen intellectuale medio quo est species, nihil respondet in voluntate, quia per eandem speciem mouetur intellectus ad intelligendum, & inclinatur voluntas ad volendum, & cùm tollitur ex parte intellectus, tollitur ex parte voluntatis : & tale mediũ requiritur ex parte inferiorum : respectu autem superiorum, saltem respectu Dei, tale medium non requiritur medium, autem quod est lumen, præter lumen naturale intellectuale intellectus agentis, quæ est potentia naturalis animæ, non requiritur ad intelligenda inferiora. Et ideò respectu talium, non requiritur lumen quod sit habitus superadditus potentiæ naturali : Sed respectu Dei requiritur lumen supernaturale additum, & eleuans intellectum, ad hoc quod possit videre essentiam Diuinam. Et similiter in voluntate requiritur quod sit, aliquis habitus eleuans voluntatem ad hoc quod possit elicere actum amandi Deum, qui sit meritorius vitæ æternæ, hoc de primo.

Quantum ad secundum, sciendum quòd dicta positio deficit. Primò in se, quia velle, aut est effectiuè aliquid facere, aut est tantùm pati, & recipere, aut dicit absolutè esse in actu volendi à quocumque hoc fiat, aut est simul agere aut pati. Si primo modo, tunc soli ei quod est causa effectiua actus volendi, conuenit velle. Et sic sola essentia Diuina est causa effectiuè eliciens actum volendi in voluntate nostra : voluntas nostra non debet dici velle secundum illum actum volendi, sed tantùm Spiritus Sanctus, scilicet vel essentia.

Si secundo modo, vel tertio, tunc perfectio secundum quam virtus facit voluntatem perfectam ad benè volendum, se habet vt pessima dispositio disponens voluntatem, vt perfectè & promptè moueatur ad talem actum : sed ponere Spiritum Sanctum immediatè mouere aliquid, non tollit necessitatem principii actiui, & eorum quæ per se requiruntur ex parte eius : ergo ponere Spirituũ Sanctuũ immediatè mouere voluntatem, absque scilicet aliquo medio, affecto non tollit necessitatem illius virtutis, vel dispositionis, quæ requiritur ad perficiendum voluntatem vt benè moueatur ad hunc actum.

Si autem ponatur quarto modo, quòd tunc nec voluntas, nec Spiritus Sanctus poterit dici velle illo actu volendi, quia neutri eorum conuenit in tali actu mouere & moueri, vel reducere in actum, cùm solus Spiritus Sanctus ponatur principium actiuum illius actus, & per consequens voluntas habeat solum recipere.

Si autem ponatur quòd voluntas nuda cooperatur Spiritui Sancto in isto actu, sequitur quòd idem & per idem sit principium actiuum & passiuum respectu eiusdem : licet sit principium actiuum vna cum alio.

Item etiam secundum hoc, Spiritus Sanctus non elicit immediatè talem actum, quia sequitur quòd causabit ipsum mediante voluntate, quod est contra positum.

Secundò deficit in motiuo, quia quando dicitur quod quia amare non est actus importans imperfectionem sicut credere & sperare: ideò amare immediatè elicitur à Spiritu Sancto, non sic credere vel sperare aut intelligere per hoc quòd Deus sine alio, non possit esse causa effectiua imperfectorum : sed tantum perfectorum, & hoc est falsum : quia Deus absque causa effectiua media, ita potest immediatè causare rem corporalem, quæ in quantum huiusmodi imperfectionem dicit, sicut rem incorporalem quæ dicit perfectionem, & sic etiam potest dici de actibus.

Si autem intelligant quòd amare ita est perfectum, quòd nulla virtus creata potest effectiuè vel immediatè attingere ad ipsum : alii autem actus propter imperfectionem suam possunt attingi, non benè dicitur, quia opportet quòd aliquo modo simus causa actiua per aliquid nobis inhærens illius actus, cuius habemus dominium : quia illius actus qui à solo Deo efficitur, in quantum huiusmodi, non sumus Domini. Nisi enim nos actum aliquem faciamus immediatè, vel saltem illud à quo moueamur ad talem actum, possimus mouere sicut facti in actu volendi in generali secundum quosdam possumus mouere fantasmata, in quibus repræsentantur obiecta à quibus noster mouetur intellectus & voluntas, non possimus

dici habere dominium talis actus, ſed amoris meritorii, opportet nos habere dominium: alioquin non eſſet meritorium, ergo opportet quòd aliquid aliud in nobis exiſtens qualitercumque hoc ſit, ſit cauſa effectiua eius, & non ſolum Spiritus Sanctus immediatè.

Tertiò, deficit in ſolutione rationum, quia licet Deo operante, anima vel eius potentia, poſſit dici effectiuè perfecta: vel bona, quia per eſſe diuinum non dicitur aliqua creatura eſſe; vt eſſe talis niſi effectiuè; tamen formaliter oportet quod ſit bona, & perfecta, aliqua forma inhærente; alia ab eſſentia diuina. Vnde etiam nec aliquis ponit intellectum beatum eſſe aliqualem per eſſentiam diuinam: vel per eſſe diuinum formaliter.

Quartò, deficit in reprobatione, quia ſuppoſito quod ſolus Spiritus ſanctus eliciat actum amandi nullo habitu exiſtente in voluntate; non ſequitur quòd homo mereatur ex puris naturalibus; quia nec talis actus, prouenit ex puris naturalibus. Nam ille actus dicitur prouenire ex puris naturalibus, cuius ſufficientia principia actiua, & paſſiua; ſunt in natura. Sed actus quem ſolus Deus poteſt cauſare in voluntate; non eſt huiuſmodi: Ergo & ex: vnde etiam & illi qui ponunt quòd Deus poſſet cauſare in potentiis animæ actus glorioſos abſque aliquo habitu; non ponunt quòd tales actus proueniant ex puris naturalibus.

Quintò, deficit in hoc quòd dicunt quòd in voluntate non eſt medium correſpondens ſpeciei; ſed eſt medium correſpondens lumini: quia ſicut in voluntate non eſt aliquid quod ſit ſpecies, ita nec aliquid quod ſit lumen. Et ſicut ſpecies non inclinat, ita & lumen; quia ſpecies non inclinat niſi in quantùm per eam cognoſcitur obiectum; & præſentatur voluntati vt bonum: hoc non ſolum fit per ſpeciem, imo etiam per lumen; quia nec etiam ſpecies hoc facit niſi in virtute luminis. Item, aut in voluntate eſt aliquid quòd elicit effectiuè actũ volendi, ſicut ſpecies elicit actum intelligendi in intellectu, ſecundum ponentes ſpecies: aut non Si ſic: Ergo aliquid eſt in voluntate correſpondens ſpeciei; quia ſimilem operationem habet in voluntate, ſicut ſpecies in intellectu: licet non ſit ſpecies, ſed affectio vt quidam dicunt. Si non: cum ſecundum opinionem ponentium prædictam poſitionem, velle ſic eliccre effectiuè actum volendi: vel oportebit ponere, quòd voluntas per idem ſcilicet per ſolam eſſentiam ſuam, ſit principium actiuum, & paſſiuum ſui actus, quòd ipſi in nulla re concedunt; vel quòd ſolùm ſpecies exiſtens in intellectu, eliciat actum volendi in voluntate; & ſic non conueniet voluntati velle; ſed illi ſpeciei, vel intellectui per ſpeciem: ſi velle eſt elicere effectiuè actum volendi; vt ipſi ponunt. Vnde iſta poſitio ſatis parum videtur valere. Hoc de ſecunda.

Quantum ad tertium, ſciendum quòd alii hoc probant ſic: quia ad hoc quòd aliquid operetur virtuosè, oportet ponere potentiam eius perfectam eſſe, & bonam formaliter aliquo ſibi inhærente: imò, impoſſibile eſt quod aliquid faciat aliquod bonum, vel virtuoſum effectiuè; niſi imprimendo ei aliquam formam ſiue perfectionem, qua ſit virtuoſum, & perfectum formaliter. Nec poteſt dici quòd iſta perfectio ſit ſolus actus volendi, quia tunc nullus eſſet bonus & virtuoſus, niſi dum eſſet in actu volendi.

Item Deus in mouendo voluntatem ad actum volendi, aut mouet ſicut alia obiecta, ſcilicet vt aliquod bonum cognitum præſentatum in intellectu, aut mouet ſine aliqua cognitione quæ ad hanc motionem faciat aliquid. Si primo modo, cum mouens per modum boni propoſiti in intellectu; præſupponat aliquam conformitatem appetitus ex qua etiam dependet iudicium quo iudicatur illud eſſe bonum, & conforme appetitui. Et iſta conformitas non poſſit eſſe nuda voluntas quæ minus eſt conformis in puris naturalibus bono virtutis ſuper naturalis, quam bono in quòd inclinat virtus ex naturalibus acquiſita: neceſſariũ eſt præſupponere motioni qua mouetur voluntas ad talem actum, aliquam diſpoſitionem habitualem; & hic habetur propoſitum.

Si autem ponatur ſecundo modo, ſcilicet quòd ſine cognitione prætia ad hoc aliquid faciente & mouente moueat, ſequitur quòd actus talis, & ſi coexigat cognitionẽ obiecti, quia talis actus non poteſt eſſe ſiue cognitione obiecti ad quod ſicut ad amatum terminatur, non tamen præexigit cognitionem ex quo ſolus Spiritus ſanctus eſt eius cauſa: Sed hoc eſt falſum, quia in actibus ſaltem deliberaris quibus aliquid eligimus propter Deum præexigitur neceſſario deliberatio ſecundũ quam in poteſtate noſtra etiam ſit talis actus. Ergo impoſſibile eſt ponere quòd ſolus Spiritus ſanctus ſit cauſa ſaltem omnis amoris, qui attribuitur charitati. Vnde ſecundum ſtatum præſentis ritæ, neceſſarium eſt ponere Spiritum ſanctum mouere voluntatem ad actum volendi; & per modum obiecti oſtenſi, præſupponens diſpoſitionem conformantem voluntatem ad bonum oſtenſum; & per modum etiam cauſantis talem diſpoſitionem. Et hoc eſt quòd dicunt etiam magni doctores, quòd oportet actum volendi eſſe ſecundum aliquam inclinationem intrinſecam ipſi volenti: alioquin actus non eſſet voluntarius, & per conſequens multo minus meritorius.

Articulus ſecundus.

Quantum ad ſecundum principale, dicunt illi qui prius: quòd dato quòd non poſſit eſſe quod actus diligendi eliceretur ſiue aliquo habitu medio: non tamen oporter illum habitum eſſe charitatem creatam, ſed ſufficit habitus gratiæ, ſicut etiam habitu gloriæ elicitur actus viſionis beatæ in patria: ponendo iſtum habitum, ſoluuntur omnes rationes quæ poſſent induci: quia dicere talis actus eſſe ab inclinatione intrinſeca, & meritorius; & omnia talia ſoluuntur: Sed iſtud parum valet.

Primò, quia ad hoc quod aliquid in eo quod tale eliciat aliquem actum, non ſufficit quod habeat diſpoſitionem qualitercunque ipſum diſponentem: imò oportet quod diſponatur in eo quod tale; ſicut ſi aliquid debeat ſecare in eo quod durum, nihil faciet ad hoc ſi diſponetur in eo quòd coloratum, vel dulce; ſed illud per quòd conuenit alicui diligere, eſt voluntas. Ergo, ad hoc quòd aliquid diſponatur per aliquid ad diligendum, oportet quòd diſponatur ſecundum voluntatem. Ipſi autem non ponunt gratiam habitum voluntaris, ſed eſſentiæ: nec ſecundum eos ordinatu, ad eliciendum aliquem actum, ſed ad conſtituendam animam in eſſe ſupernaturali, vel ſpirituali, & per conſequens gratia non ſufficit.

Nec valet ſi dicatur quòd gratia redundat in potentias, quia iſta redundantia; ſi ſit habitus, habetur propoſitum: ſi autem ſit actus, Ergo gratia eſt habitus voluntatis non eſſentiæ: quia nullus actus potentiæ, poteſt elici ab habitu aliquo: niſi ab illo qui diſponit potentiam.

Secundò, hoc non valet, quia impossibile est quòd habitus sit medius inter potentiam & actum, nisi sit in potentia sicut in subiecto: sed isti ponunt voluntatem elicere actum diligendi mediante habitu gratiæ: ergo gratia esset in voluntate sicut in subiecto: quòd est contra eos.

Tertiò, quia lumen gloriæ mediante quo elicitur actus videndi Deum, est in intellectu sicut in subiecto: Si sic se haberet gratia ad diligendum Deum in via, sicut lumen gloriæ ad videndum Deum in patria: gratia erit in voluntate sicut in subiecto. Quòd autem solet dici, quòd gloria est gratia consummata, non oportet ibi accipere gloriam pro lumine quòd requiritur in intellectu ad videndum Deum: Sed pro aliqua perfecta pulcritudine animæ, respiciente eius essentiam directè & non in potentia: sicut etiam ponitur de gratia in via: vel si gratia non differt à charitate, oportet accipere ibi gloriam pro toto eo, quod status beatitudinis animæ includit. Et sic patet de secundo principali.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd illud quod coniungit distantiam infinitam, oportet quòd sit infinitæ virtutis; si ita illa coniungat, quòd tollatur distantia infinita virtute eius: Sic autem non est in coniunctione qua coniungitur creatura Deo per amotem: quia stante tali coniunctione, adhuc manet distantia infinita inter sic coniunctos: & ideò ratio non valet. Aliter solet dici, quòd ex tali coniunctione non arguitur infinitas charitatis, quæ habet coniungere quasi medium formale: sed arguitur infinitas virtutis diuinæ hanc coniunctionem efficientis.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd ad rationem meriti non sufficit actum esse supernaturalem, alioquin actibus glorioſis meteremur: sed oportet quòd sit in potestate illius cuius est actus meritorius, quòd non posset esse, nisi aliquo modo posset esse vel causa eius per principium aliquod ei intrinsecum.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundò, quæritur vtrum charitas sit accidens. Et videtur quòd non: cùm non oriatur ex principiis subiecti: accidens autem videtur oriri ex principiis subiecti, quia materia cum forma causa est omnium quæ sunt in ea.

Contra adest & abest præter subiecti corruptionem.

Charitatem esse accidens. Respondeo, primò est ponenda positio vera ostendens charitatem esse accidens, per hoc quòd aduenit post completum esse animæ in esse naturali, vt patet de se & per inhærentiam: tale autem est accidens: Ergo, &c. Illud enim quod aduenit per inhærentiam (quod dico ad differentiam vestis aduenientis non per inhærentiam: & etiam ad differentiam naturæ humanæ quæ sic assumitur ad vnitatem suppositi diuini, quòd tamen non per inhærentiam) Et post completum esse subſtantiale rei (quod dico propter formam subſtantialem) tale quid necessariò est accidens.

Opinio Iouis. Secundò, ponenda positio iudicio meo nimis friuola, quæ dicit quòd istud dictum, licet sit verum, non tamen est ratione firmatum: & ideò aliter dicendum est vt dicunt: scilicet quòd quia nulla creatura est sua virtus: cùm charitas sit virtus animæ, non potest esse subſtantia animæ: & ideò est accidens. Quòd autem nulla creatura sit sua virtus, probant: quia omnis creatura agit in virtute alterius, & per consequens habet virtutem participatam, nec est sua virtus. Tertiò, ponendi sunt defectus huius positionis. Primus defectus est quia dicit primum dictum non esse ratione firmatum, aut hoc est, quia nulla ratio adducitur, aut quia ratio adducta non valet. Non primum, quia constat quòd ad illud dictum adducitur ratio qua dicitur, omne quòd aduenit per inhærentiam alicui post suum completum esse &c. Nec secundum, quia si illa ratio nulla est, aut hoc ideò est quia maior aut minor est falsa vel ineuidens, aut quia consequentia nulla. Primùm non potest esse quia maior fundatur supra ratione propriſſima accidentis: vndè ibi prædicatur deffinitio, si deffinitio conueniret accidenti de diffinito. Et si non prædicetur deffinitio de deffinito, saltem prædicatur propriſſima ratio de eo cuius est ratio, quando dicitur quòd accidens est illud quod aduenit &c. Minor etiam est manifesta ex suprà dictis: quia suprà ostensum est quòd charitas qua diligimus Deum non est Spiritus Sanctus, sed aliquid formaliter inhærens voluntati. Concessis autem duabus dictis propositionibus manifestè potest apparere cuilibet quòd ibi est bona consequentia. Non potest ergo dici rationabiliter illud dictum non esse ratione firmatum, imò sic dicere est manifestè contradicere veritati, nullam rationem contradicendi assignando.

Secundò deficit improperando quòd charitas sit accidens: puto dato quòd nulla creatura sit sua virtus, loquendo de creatura completa quæ est suppositum completum, quòd tamen forma subſtantialis non sit virtus actiua etiam illius cuius est forma & immediatum principium quo habens ipsam agit, negatur à multis. Et dato quòd esset verum quòd illud quo creatura immediatè operatur non sit eius subſtantia: non tamen ratio ad hoc inducta hoc probat: quia quando dicitur quòd omnis creatura agit in virtute altetius, ly alterius potest dicere causam extrinsecam efficientem, vt sit sensus quòd omnis creatura agit per virtutem communicatam ei ab alio à se virtutem effectiuè communicando, & ex hoc non sequitur quòd sua virtus non sit aliquid suæ essentiæ, sed quòd non sit illa causa à qua virtus illa effectiuè communicatur, vel potest accipi ly alterius pro forma inhærente & intrinsecè, vt sit sensus quòd omnis creatura agit in virtute alterius, id est per virtutem sibi inhærentem quæ sit res alia à se siue subſtantia sua. Et sic multi negarent quòd agere in virtute alterius conueniat subſtantiæ creatæ. Et si dicatur quòd ex quo habet virtutem ab alio, oportet quòd virtus sua sit ab eo participata, & sic creatura non erit sua virtus, & per consequens virtus eius non erit accidens. Istud nihil valet, primò, quia etiam creatura suam essentiam à Deo sicut à causa efficiente participat, nec potest dici quòd sua essentia differat ab ipsa sicut quoddam additum ad ipsam. Item etiam creatura composita non est sua forma subſtantialis, nec tamen sequitur quòd sua forma sit accidens: ita dato quòd creatura ex hoc quòd habet virtutem participatam à Deo non sit sua virtus, non tamen sequitur quòd sua virtus sit accidens. Vndè licet ita sit quòd principium actiuum immediatum, vel virtus creaturæ non sit eius subſtantia, sed sit aliqua qualitas superaddita, sicut credo verum esse: prædicta tamen deductio hoc non probat. Vndè ex præmiſſis posset satis ostendi istam secundam positionem esse multùm irrationabilem, quia repudiate positionem, vel

tatione vtentem principiis per ſe notis, & abomnibus communiter conceſſis & vti principiis dubiis in quibus magni ſibi contradicunt eſt valdè irrationabile: ſic eſt in propoſito poſitio iſta, ſicut patet intuenti, ergo &c.

Ad rationē.

Ad rationem dicendum quod non omne accidens oritur ex principiis ſubiecti effectiuè: licet omne accidens oriatur aliquo modo à ſubiecto materialiter, in quantùm ad ſuum eſſe requirit ſubiectum in quo ſubſtentetur & ſubſiſtat. Et ſic etiam charitas habet ortū ſic largo modò dictum à ſubiecto. Quòd autem non omne accidens oriatur ex principus ſubiecti effectiuè patet: quia illud quod repugnat principiis ſubiecti non cauſatur ex ipſis effectiuè: ſed accidentia violenta ſicut eſt calor in aqua repugnant ptincipiis ſubiecti in quo ſunt: ergo &c. Sed contra hoc dicunt quidam quòd imò: quia talia oriuntur ex principiis ſubiecti cùm educantur de potentia materiæ. Sed ſic dicentes neſciunt quid eſt educi de potentia materiæ: Nam educi de potentia materiæ non eſt oriri effectiué à potentia materiæ, cùm potentia materiæ non ſit actiua, ſed paſſiua, vt ipſimet dicunt. Et ideò talia educi de potentia materiæ nil facit ad propoſitum quo dicitur talia non oriri effectiuè à principiis ſubiecti in quo ſunt.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtiò quæritur vtrum charitas detur ſecundum capacitatem naturalium.

Reſpondeo hìc, primò ponenda eſt ſolutio quam credo veram. Secundò, ponetur difficultas quæ videtur obuiare dictæ ſolutioni. Tertiò, ponetur quædam inſufficiens ſolutio dictæ difficultatis & illius ſolutionis reprobatio. Quartò, ponetur ſolutio quam credo veram.

Articulus primus.

Ad euidentiam primi, ſciendum quòd cùm vnumquodque trahat menſuram ex ſuis cauſis: charitas poteſt trahere menſuram ſuam ſecundum quam dicatur magna vel parua, vel ex parte cauſæ efficientis quæ eſt Deus: Et accipiendo ſic menſuram charitatis, vnuſquiſque habet plus vel minus de charitate ſecundum quod Deus vult ei infundere plus vel minus: vel ex parte finis, & ſic plus vel minus datur alicui de charitate, ſecundum quod per charitatem ordinatur ad nobiliorem vel minus nobilem finem. Charitatis autem duplex eſt finis, vnus communis & per ſe qui reſpicit omnem charitatem, & hæc eſt beatitudo: & pœnes talem finem dicitur aliquis habere plus vel minus de charitate, ſecundum quod eſt prædeſtinatus ad habendum maiorem vel minorem beatitudinem. Alius autem eſt finis ſpecialis aliquorum reſpectu, cuius finis gratia & charitas & ſi non ſit medium vel diſpoſitio neceſſitatis, eſt tamen medium congruitatis, quia ſcilicet non eſt congruum talia ineſſe non habenti charitatem: & ſic ordinabitur charitas naturæ humanæ in Chriſto ad vnionem verbi, & charitas vel gratia Beatæ Virginis ad hoc quod eſſet mater Dei, & gratia Beati Ioannis ad hoc vt eſſet Præcurſor. Et ſic datur maior charitas ei qui ad nobiliorem finem ordinatur. Vel poteſt accipi menſura charitatis ex parte formæ, & ſic non trahit charitas menſuram ab alio à ſe, quia ipſa eſt forma: à ſe autem abſolutè & ſecundum ſe accepta non poteſt habere diuerſitatem cùm ſit forma vnius ſpeciei ſpecialiſſimæ, vt ad nunc ſupponitur: nec poſſit variari ſecundum diuerſos gradus ſpecificos. Poteſt etiam accipi ex parte materiæ & ſubiecti in quo accipitur, ſecundum quòd ſubiectum eſt magis vel minus capax charitatis. In ſubiecto autem recipiente charitatem poteſt attendi duplex capacitas reſpectu charitatis. Vna eſt potentia receptiua in qua ſicut in ſubiecto recipitur charitas, & hæc eſt ſola eſſentia vel potentia voluntatis in qua immediatè eſt charitas. Alia capacitas eſt dignitas vel congruitas habendi, quæ attenditur ſecundum diſpoſitionem meritoriam, ſecundum quam aliquis facit ſe dignum vel congruum habere charitatem. Et quia in homine adulto requiritur quòd ſe diſponat ad charitatem, faciendo ſe congruum ad habendum eam per ſuum meritum, ideò attenditur menſura charitatis ſecundum talem diſpoſitionem meritoriam. Et quia homo in diſponendo ſe ad charitatem, eleuat ſe ſupra ſuam naturam, cùm charitas donum ſit excedens facultatem naturæ; Ideò dicitur conatus: quia homo conatur ſe leuare ad Deum ſicut poteſt. Et de hoc eſt tota difficultas, vtrum ſcilicet charitas detur ſecundum maiorem vel minorem conatum, vel ſecundum quantitatem naturalium.

Quid ſit conatus.

Conatus magnitudo dupliciter dicta

Et quantùm ad hoc dicendum, quòd charitas non datur ſecundum capacitatem naturalium abſolutè acceptorum, ſed in ordine ad conatum modo quo exponetur ſtatim. Quantùm ergo ad conatum dicendum quòd magnitudo conatus poteſt dupliciter accipi; ſcilicet quantùm ad difficultatem, vt dicatur maior conatus maior difficultas tendendi in Deum: Et ſecundum talem maiorem conatum non oportet abſolutè quòd detur maior charitas, quia contingit quòd aliquis patitur maiorem difficultatem tendendo in Deum amore ſatis remiſſo, quàm alius tendendo amore intenſo: & tamen conſtat quòd ille qui remiſſo amore tendit in Deum, non eſt ita benè diſpoſitus ad charitatem, ſicut ille qui tendit amore intenſo: tamen cæteris paribus vbi eſt maior talis conatus eſt maior diſpoſitio ad charitatem: quia vbi cætera ſunt peria, non videtur maior eſſe difficultas in vno quàm in alio, niſi quòd eleuet ſe ad perfectiotem actum. Alio modo poteſt accipi magnitudo conatus quantùm ad intenſionem actus, vt ſcilicet dicatur maior conatus maior tendentia in Deum pet amorem magis intenſum: Et ſic infaillibiliter ſequitur quòd ſecundum quantitatem talis conatus detur maior vel minor charitas, quia qui maioti amore tendit in Deum maiorem charitatem accipit: & quia diſpoſitio naturæ facit aliquo modo quòd talis conatus ſit maior vel minor, in quantùm per bonam diſpoſitionem naturalium ſit homo magis potens conſurgendi in Deum, ſecundum actus qui ſunt in poteſtate naturæ: ideo diſpoſitiuè contingit quòd ſecundū naturalia meliora datur maior charitas, quando ſcilicet homo ſecundum torum poſſe ſuum tendit in Deum. Non tamen eſt neceſſarium vniuerſaliter quòd ſecundum meliora naturalia detur maior charitas: quia nec oportet quòd homo in vtendo naturalibus toto poſſe ſuo tendat in Deum. Ex his etiam poteſt patere quòd non benè dicunt illi qui ponunt quòd duobus habentibus inæqualia naturalia, ſi conatus vnius tantùm excedat naturam ſuam quantùm conatus alterius excedit naturam ſuam, quòd detur eis æqualis charitas: quia ſtante hipotheſi, amor habentis peiora naturalia non eſſet ita intenſus, ſicut amor habentis naturalia meliora: quia ſi eſſet æqualiter intenſus, tunc habens peiora naturalia, plus excederet ſuam naturam quàm habens bona:

& ſic ſequeretur quòd daretur æqualis charitas habendi intenſum amorem & habenti remiſſum, quod eſt inconueniens, & hoc ſit dictum de primo.

Articulus ſecundus.

Quantùm ad ſecundum ſciendum, quòd ſecundum præmiſſa inſurgit difficultas: quia videtur ſequi quòd nunquam homo habeat tantam charitatem ſicut infimus angelus: quia ſupponitur quòd angeli in ſua conuerſione ad Deum vſi ſunt ſuis naturalibus ſecundum totum poſſe ſuum: Conſtat autem quòd infimus angelus habet meliora naturalia quocunque homine: Ergo, &c.

Quantùm ad tertium ſciendum, quòd quidam dicunt quòd ſi charitas daretur homini tantùm attendendo ad conatum vel meritum hominis, nunquam charitas hominis adæquaretur charitati angeli. Sed quia in merito hominis non attenditur tantùm conatus proprius, ſed etiam meritũ Chriſti: ideò meritum chriſti adiunctum conatui hominis reddit eum diſpoſitum ad æqualem charitatem cum angelo, vel maiorem. Iſtud autem dictum videtur mihi falſum: quia vt communiter tenetur, ſi homo perſtitiſſet in ſtatu innocẽtiæ, non fuiſſet Chriſtus incarnatus, nec per conſequens meritum Chriſti fuiſſet communicatum naturæ humanæ: & ſecundum hoc ſequeretur quòd homo in ſtatu innocentiæ nec per vnum nec per plures conatus attigiſſet tantam charitatem, ſicut communiter homines ſancti attingunt in ſtatu naturæ lapſæ: nec homines tunc attigiſſent ad charitatem angelorum. Hoc autem eſt inconueniens. Primò, quia inconueniens videtur quòd dignitas hominis communiter fuiſſet minor in ſtatu naturæ integra quam in ſtatu naturæ lapſæ. Secundò, quia ſecundum authores dictæ poſitionis, charitas poteſt augeri in infinitum quantùm eſt de ſe. Cùm ergo charitas in ſtatu innocentiæ, & charitas alicuius ſancti in ſtatu naturæ lapſæ ſint eiuſdem rationis, ſequeretur quòd quandoque charitas in ſtatu innocentiæ, ad charitatem cuiuſcunque ſancti in ſtatu naturæ lapſæ non potuiſſet attingere, putà ad charitatem Petri & Pauli de quibus conſtat quòd habuerunt maiorem chatitatem & quòd habent nunc maiorem gloriam multis angelis. Et ideo videtur mihi quòd dictum commune eſt præferendum iſti dicto ſpeciali: videlicet quòd licet homo vno conatu non attingat ad tantam charitatem, ad quantam attingit angelus vno conatu; tamen homo pluribus conatibus poteſt attingere ad tantam charitatem, ad quantam attingit angelus vno conatu: maximè loquendo de conatu qui præſupponit charitatem, & meretur eius augmentum, quia cum charitas ſaltem viæ tamen in angelo quàm in homine ſit eiuſdem rationis, & actus elicitus à tali habitu qui eſt ipſe conatus videtur eſſe eiuſdem rationis: & dato quòd talis actus ſemel elicitus cum æquali charitate poſſit eſſe perfectior in angelo quàm in homine ſtante æquali charitate, propter perfectiora naturalia; tamen ita frequenter poſſet elici ab homine ex totis viribus ſuis quòd per multos actus ſucceſſiuè attinget ad tantum augmentum charitatis, quòd eliceret perfectiorem actum quàm Angelus poſſet attingere vno conatu.

Sed contra hoc obiiciunt quidam ſic: quia ſi homo conaretur vno actu ſecundum totum poſſe naturæ ſuæ, ille conatus eſſet tantus in virtute quantùm omnes conatus qui poſſent eſſe in aliquo vno homine; Sed ſi homo ſecundum totum poſſe naturæ ſuæ conaretur vno actu, & ſimiliter angelus, ille conatus hominis non æquaretur vni conatui angeli, ſicut nec natura adæquatur naturæ: Ergo plures imò omnes conatus poſſibiles in vno homine non poſſent adæquare vnum conatum angeli. Et ad hoc dicendum, quòd totum poſſe naturæ poteſt accipi dupliciter. Vno modo pro totalitate ſimul exiſtente, vt ſit ſenſus quòd ſi homo conetur ſecundum totum pòſſe quo ſimul & vno actu aliquid poteſt, ille conatus tantùm habet quantùm omnes conatus poſſibiles eſſe ſucceſſiuè in vno homine: & ſic maior eſt falſa: quia multò plus poteſt homo ſucceſſiuè per plures actus, quàm poſſit vno actu, quantùmcunque nittatur illum actum toto poſſe ſuo elicere, quod patet: quia ponamus quòd homo toto poſſe nittatur in conuertendo ſe ad Deum: tunc aut poterit proficere vltra aut non: ſi non, tunc charitas non poſſet augeri in infinitum, quod eſt contra eos. ſi ſic: Ergo conatus qui eſt ſecundum illud quod poteſt homo ſimul, non adæquat omnes conatus quos poteſt homo ſucceſſiuè. Alio modo poteſt accipi torum poſſe, non tantum ſimul, ſed etiam ſecundum ſucceſſionem; vt ſit ſenſum quòd ſi homo conaretur ſecundum totum poſſe ſuum faciendo non ſolum quicquid poteſt ſimul, ſed etiam quicquid poteſt ſucceſſiuè in illo conatu: tunc talis conatus adæquaret omnes conatus in virtute poſſibiles in homine: Dicendum quòd ſecundum hunc ſenſum vera eſt maior ſed minor eſt falſa: quia licet natura humana ſit inferior natura angelica, non tamen quicquid poteſt natura humana ſucceſſiuè eſt inferius eo quod poteſt natura angelica ſimul, & præcipuè quantùm ad ea in quibus ſunt eiuſdem rationis: ſicut eſt charitas.

Vtrum autem charitas cognoſcatur certitudinaliter ab habente, & vtrum ſit ex charitate diligenda, ad nunc dimitto propter alia quæ ſunt grauiora.

Vt autẽ certius fiat quod diximus authoritate confirmamus quòd Spiritus ſanctus magis ac minus, &c.

QVÆSTIO QVARTA.

DEinde quætitur vtrum chatitas augeatur. Et arguitur quòd non: quia aut hoc eſt ſecundum gtadus in eſſentia, aut ſecundum gradus in eſſe: non ſecundum gradus in eſſentia quia hoc variat ſpeciem: Nec ſecundum gradus in eſſe cum eſſe ſit ſimplicius & actualius quàm eſſentia: Ergo nullo modo. *Ratio.*

In contrarium eſt Auguſtinus qui dicit quòd charitas meretur augeri, vt aucta mereatur perfici: Ergo, &c.

Reſpondeo, hic ſunt tria principaliter attendenda vel oſtendenda. Primò, quæ ſit ratio quòd quædam formæ recipiant magis & minus. Deinde quia hoc non poteſt eſſe ſine latitudine in eſſentia, vel in eſſe: Inquiretur vtrum hoc attendatur penes eſſe vel eſſentiam. Tertiò, inquiretur vtrum tale augmentum debeat dici proprie augmentum vel alteratio.

Quantùm ad primum. Primò intendo ponere opinionem aliorum: Et poſtea ponam illud quod videtur mihi. Dicunt ergo quidam quòd nulla forma ſecundum ſuam abſolutam & ſpecificam acceptionem poteſt habere variationem aliquam vel ſecundum magis vel ſecundum minus: quia *Articulus primus.* *Opinio.*

variatio quæ accipitur ſecundum abſolutam rationem formæ, eſt variatio ſecundum ſpeciem, & ſecundum alietatem differentiæ ſpecificæ: magis autem & minus accipitur ſecundum eandem ſpeciem. Et ideò variatio quæ conuenit formæ ſecundum magis & minus accipienda eſt ſecundum eſſe quod habet forma in hoc indiuiduo vel illo: variatio autem conuenit ſecundum aliquas partes: hoc autem poteſt eſſe vel ſecundum partes materiæ vel ſecundum partes formæ ſiue ſpeciei. Vocant autem partes materiæ illas à quibus eſſe rei non dependet, ſicut eſſe hominis non dependet à tanta carne, licet dependeat à carne abſolutè ſumpta. Partes autem ſpeciei vocant à quibus eſſe rei dependet, & intrant eius rationem, ſicut ſubiectum intrat rationem accidentis. Secundum autem variationem in partibus materiæ attenditur magis & minus, vt dicatur aliqua caro maior vel minor ſecundùm quòd plus habet de partibus materiæ: ſed ſecundum variationem in partibus ſpeciei non attenditur magis & minus, & quia ſubſtantia non poteſt habere diuerſam habitudinem ad partes ſpeciei, ſcilicet ad ea quæ eius intrant deffinitionem; quia non deffinitur per aliquid extra eſſentiam, ad quod poſſit diuerſimodè vel variabiliter vel aliter ſe habere. Accidens autem poteſt variabiliter ſe habere ad ſubiectum, quia intrat deffinitionem ſuam: Et hoc dupliciter: ſcilicet vel quia inuenitur in ſubiectis diuerſarum ſpecierum, vel quia eſt ſeparabile vt poſſit in eſſe & non ineſſe: & ideo vt dicunt illa accidentia quæ vel inueniuntur in ſubiectis diuerſarum ſpecierũ, vel quæ ſunt ſeparabilia ſuſcipiunt magis & minus, & alia non; licet poſſint habere magis & minus, ſicut ſubiecta in quibus ſunt.

Quid partes materiæ, & quid partes ſpeciei.

Impugnatur opinio.

Iſta opinio non videtur mihi vera: quantùm enim ad hoc quòd ratio ſuſcipiendi magis & minus ſit ſeparabilitas accidentis vel concernere ſubiecta diuerſarum ſpecierum, non videtur verum. Primò, quia rectus angelus non ſuſcipit magis & minus & tamen eſt accidens ſeparabile. Secundò, quia variatio quæ eſt ſecundum ineſſe & non ineſſe eidem non eſt eiuſdem rationis cum illa quæ eſt ſecundum magis & minus ineſſe: ſed ratio variationis quæ eſt ſecundum ineſſe & non ineſſe, eſt ſeparabilitas accidentis: Ergo ratio variationis quæ eſt ſecundum magis & minus ineſſe non eſt ſeparabilitas, ſed aliquid aliud. Tertiò, quia concernere diuerſa ſubiecta non poteſt eſſe cauſa eius quod in vno & eodem ſubiecto inuenitur, quia non poteſt res manere ablata eius ratione: illud autem quod in vno & eadem ſubiecto natum eſt inueniri poteſt manere circonſcripta diuerſitate ſubiectorum: Sed in omnibus formis recipientibus magis & minus, poteſt inueniri magis & minus in eodem ſubiecto: Ergo, &c. Si ergo tantùm in diuerſis ſubiectis inuenitur forma magis vel minus habere, & non in eodem ſubiecto, tunc verè diceretur quòd concernere diuerſa ſubiecta ſpecie eſſet cauſa & ratio ſuſcipiendi magis & minus: nunc autem non eſt ita.

Secũda opinio.

Alii dicunt, quòd cum illud à quo res ſortitur ſpeciem ſit indiuiſibile; illa accidentia quæ ſortiuntur ſpeciem ab intra, ſicut albedo vel aliud conſimile, non habent quòd ſint maiora vel minora in eſſentia ſua abſtractè accepta: vt quòd ſit maior vel minor albedo; ſed tantùm poteſt dici magis vel minus participata à ſubiecto, & hoc niſi includat indiuiſibilitatem ex ſe, ſicut bicubitum tricubitum, & ſic de aliis quantitatibus quæ acci-

A piuntur modo numeri: vel per eam ſubiectum habeat eſſe ſimpliciter ſicut forma ſubſtantia. Si autem ſortiantur aliqua accidentia ſpeciem ab aliquo extra ad quod ordinentur; tunc manente eadem ſpecie poteſt eſſe variatio in eſſentia abſtractè dicta vt dicatur maior vel minor: & quia motus habet ſpeciem à termino, & virtus ab obiecto, & habitus & diſpoſitio ab eo ad quod diſponit vel habilitat: ideo dicitur in eſſentia motus maior vel minor, & virtus maior vel minor: ſimiliter habitus vel diſpoſitio quæ eſt, non ſolùm ad operationem, ſed etiam quæ eſt ad naturam, ſicut dicitur maior vel minor ſanitas. Iſta quæ videtur eſſe verba Reuerendi Doctoris Sancti Thomæ, poſſunt benè vel malè intelligi: quia ſi ità exponerentur ſicut quidam exponunt, non credo quòd haberent veritatem, nec quòd ſic intellexerit Sanctus Thomas. Nam quando dicitur quòd aliquid habet ſpeciem ab alio extra ſe ad quod ordinatur, ſi intelli-
B gatur formaliter & intrinſecè, videtur mihi impoſſibilè quòd aliquid habeat formaliter & eſſentialiter ſpeciem ab eo quod eſt diuerſum ab eo per eſſentiam, & præcipuè in formis quæ pertinent ad prædicamenta abſoluta: quia eſſe in genere vel in ſpecie per aliquid formaliter & eſſentialiter, eſt eſſe in genere per illud quod eſt de eſſentia ſua: illud autem quod eſt de eſſentia rei non poteſt eſſe extrinſecum ab eſſe rei: ideò, &c. Sed benè poteſt cadere in ratione qua res deffinitur quantùm ad ſuum eſſe ſpecificum aliquid in obliquo quod ſit extrinſecum à quo res habeat ſpeciem vel eſſe, vel ſicut à fine, vel ſicut ab efficiente: & ſic habent habitus ſpeciem ab obiectis. Terminus autem motus qui eſt forma acquiſita per motum non ponitur realiter eſſe diuerſus à motu: nam communiter ponitur quòd forma acquiſita per
C motum, & motus, ſunt idem realiter. Et quando etiam vlterius dicitur quòd accidentia quæ ſortiuntur ſpeciem ab intra, vt albedo & calor & ſimilia quæ in eſſentia ſua abſtractè dicta non habent quod dicantur maiora vel minora, vt ſcilicet dicatur vna albedo maior alia: ſi ſic intelligatur ſcilicet quod in eſſentia talium formarum non ſit realiter loquendo aliqua latitudo graduum, ſic quòd albedo intenſa eſſentialiter non ſit perfectior quam remiſſa: credo eſſe falſum, nec ſic intellexit S. Thomas, cùm ipſe in ſecunda ſecundæ quæſtione 24. articulo quo quærit vtrum charitas augeatur: dicat quòd dicere charitatem augeri ſecundum radicationem in ſubiecto, & non augeri ſeipſa ſecundum eſſentiam, eſt ignorare propriam vocem. Sed nullus negat quin omnis forma quæ recipit magis & minus augeatur ſecundum radi-
D cationem in ſubiecto: Ergo etiam oportet dicere quòd augeatur ſecundum eſſentiam, ſecundum ipſum. Quod etiam dicitur quòd illud à quo aliquid habet ſpeciem, oportet eſſe indiuiſibile: ſi intelligatur de indiuiſione quæ eſt in diuerſas differentias eſſentiales, ſiue formales diuidentes per ſe genus, verum eſt. Sed ſi intelligatur de indiuiſione ſecundum diuerſos gradus eiuſdem formæ, falſum eſt. Vnde nec Sanctus Thomas dicit ſimpliciter illud à quo ſortitur ſpeciem nullo modo eſſe diuiſibile, ſed dicit quòd eſt quaſi indiuiſibile.

Opinio propria. Vnde formæ habent quòd ſuſcipiant magis & minus.

Quantùm autem ad iſtum articulum videtur mihi quòd ratio quare aliqua forma ſuſcipit magis & minus, eſt indeterminatio formæ ſpecificæ, ſecundum quam eſt indeterminata ad hoc quòd in ſua eſſentia, vel ſaltem in ſuo eſſe vt alii dicunt

sit magis perfecta vel minus perfecta : quam indeterminationem alii latitudinem vel in essentia vel in esse nominant.

De triplici indifferentia accidentis.

Ad cuius euidentiam sciendum, quòd forma accidentalis secundum speciem specialissimã accepta potest habere triplicem indifferentiam. Vna prout est indifferens ad hoc quòd sit in diuersis subiectis specie : & ista indifferentia siue indeterminatio non facit quòd tale accidens suscipiat magis vel minus, sed quòd sit accidens commune. Secunda indifferentia est secundum quòd aliquod accidens potest inesse vel non inesse subiecto : & hoc facit accidens separabile. Tertia indifferentia vel indeterminatio est secundum quã aliquod accidens est indifferens vt plus vel minus vel magis & minus insit subiecto : Et ista indifferentia est ratio, quare aliquod accidens dicitur suscipere magis & minus. Et quia secundum formam habentem talem indifferentiam notus est fieri motus, præcipuè quando subiectum est sub opposita forma, sicut patet de calore & frigore: B secundum autem formam substantialem non est natus esse motus; cum subiectum motus debeat esse ens actu simpliciter, licet in potentia secundum quid : subiectum autem cui acquiritur forma substantialis est in potentia simpliciter : Ideo nulla forma substantialis habet talem indifferentiam vel latitudinem : nec etiam ea quæ accipiuntur mòdo numeri, sicut bicubitum & tricubitum, & breuiter illa quorum ratio consistit in omnino indiuisibili. Dico autem in omnino indiuisibili, quia ratio cuiusliber speciei specialissimæ consistit in indiuisibili aliquo modo; quia scilicet non est diuisibilis in diuersas differentias formales, secundum absolutam rationem formæ sumptas.

Vlterius est notandum, quòd illa indeterminatio vel latitudo potest referri vel ad formam in abstracto significatam, vel ad formam subiectum participans. Secundum primum modum dicitur forma maior vel minor, puta maior vel minor virtus. Iuxta secundum dicitur subiectum magis vel C minus participans, pura magis vel minus virtuosum; ita quòd quantum ad rem pertinet, in omnibus in quibus inuenitur magis & minus secundum participationem subiecti, inuenitur maioritas & minoritas quantùm ad perfectionem formæ: licet communis vsus loquendi non habeat quòd æqualiter in omnibus formis quæ recipiunt magis & minus, dicatur forma intensa maior, remissa verò minor : consueuimus enim dicere quòd vna virtus est maior alia, non autem quòd albedo intensa sit maior remissa. Cuius ratio est, quia sicut magnitudo & paruitas, ita etiam & maioritas inuenitur propriè in quantitate molis : & ab hac transierunt ad alia, secundum quòd habent quandam similitudinem cum quantitate : & quia formæ quæ in sua ratione important habitudinem ad aliquid extra, & præcipuè ad tale quid in quo inuenitur plus & minus secundum se, vel plus vel minus attingi formæ quæ habent habitudinem ad talia, & prout accipiuntur vt talem habitudinem habentes, sicut virtus importat habitudinem ad obiectum sub quo inueniuntur plura vel pauca, & in quod tenditur plus vel minus, & ideo dicitur vna virtus maior alia, illa autem quæ talem habitudinem non important, secundum quod absque tali habitudine significantur; non habent ita similitudinem cum quantitate, propter quod non consueuit in eis vna forma dici maior alia. Quantùm tamen ad rem pertinet, loquendo de magnitudine perfectionis secundum quam idem est esse maius quàm melius: ita albedo intensa est maior quantùm ad magnitudinem perfectionis in essentia quam remissa: sicut & virtus intensa est maior quàm remissa. Secundum etiam præmissa possunt verificari dicta Sancti Thomæ : quia quando dicit quòd illud à quo aliquid sortitur speciem est indiuisibile, est intelligendum non omnino; sed aliquo modo, scilicet quo expositum est: & hoc innuit suus modus loquendi : quia non dicit quòd simpliciter & omnino sit indiuisibile, sed dicit quòd oportet quòd sit quasi indiuisibile. Quod dicit vltra quòd aliqua habent speciem ab aliquo extra se ad quod ordinantur, intelligendum est à causa finali vel efficiente, vt expositum est. Quod dicit vltra quòd in talibus formis quæ sic sortiuntur speciẽ ab extra dicitur forma maior & minor, non sic in aliis, intelligendum est attendendo ad communem vsum loquendi, & ad similitudinem quam habent tales formæ cum quantitate, quam non habent aliæ : non autem intelligit quin quantùm ad rem loquendo de perfectionis magnitudine, forma intẽsa sit semper essentialiter perfectior, & quantùm ad perfectionem essentialem maior quàm remissa. Hoc sit dictum de primo articulo.

Articulus secundus. Opinio.

Quantùm ad secundum dicunt quidam, quòd laritudo siue indeterminatio quę est in talibus formis est secundum gradum in esse, & nullo modo secundum gradum in essentia. Et hoc probant quatuor rationibus. Prima talis est : quia si qualitas intensa est maior secundum gradus in essentia, quàm qualitas remissa, aut hoc est quia qualitas remissa virtute continetur in intensa, sicut sensitiuum in intellectiuo, aut quia vni gradui prius existenti additur alius gradus. Sed neutrum potest esse non primum, quia gradus essentiales quorum vnus virtute continetur in alio differunt specie, sicut patet in exemplo posito de sensitiuo & intellectiuo; qualitas autem intensa & remissa non differunt specie : non potest etiam esse quòd vnus gradus addatur alteri, quia tunc talc augmentum fieret per additionem. Ergo nullo modo possunt esse gradus in essentia vna specie. Secunda ratio talis est : quia secundum auctorem sex principiorum, forma est simplici & inuariabili essentia consistens : nulla ergo forma habet diuersos gradus secundum essentiam. Tertia talis est : secundum philosophum 8. metaph. formæ sunt sicut numeri quia sicut vnitas addita vel subtracta variat speciem numeri; ita vna forma addita vel remota variat speciem rei. Sed in numeris non est latitudo secundum gradus in essentia. Ergo, &c. Quarta talis est : quia illud per quod aliquid habet certitudinem oportet esse minimum & indiuisibile. Sed vnumquodque habet certitudinem per quod est id quod est, hoc autem est forma. Ergo oportet omnem formam esse in essentia sua indiuisibilem & nullam latitudinem habere.

Prima ratio

Secunda ratio.

Tertia ratio. Textus com. 10.

Quarta ratio.

Opinio impugnatur.

D Hæc autem positio videtur mihi omnino impossibilis. Ad cuius euidentiam distinguendum est quomodo intelligantur gradus in ipso esse: quia aut intelligunt quòd in ipso actu essendi, secundum quòd est quædam res sint diuersi gradus, sicut alii ponunt diuersos gradus in ipsa essentia formæ: aut ponunt ipsum gradum essendi esse omnino indiuisibilem, & eius participationem secundum maiorem vel minorem interminationem vel radicationem habere latitudinem. Si primo modo, ostendo quòd est impossibile, scilicet quòd talis

latitudo ſit in actu eſſendi, & non in eſſentia.

Et hoc primo arguo ex natura rei. Primò quia non videtur quòd inueniatur latitudo in proprietate conſequente rem, & maximè in proprietate quæ ita intimè rem conſequitur ſicut eſſe conſequitur eſſentiam formæ, niſi ſecundum latitudinem exiſtentem in re quam conſequitur. Ergo impoſſibile eſt quòd ſit latitudo in eſſe & non in eſſentia. Sed ad hoc dicunt quidam quòd quia eſſe non ſolùm reſpicit formam, ſed etiam ſubiectum formæ; ideo manente vniformitate formæ, poteſt variari eſſe. Sed hoc nihil eſt. Primò, quia ſi plura reſpicere qualitercunque faciat habere latitudinem, cum forma etiam reſpiciat ſubiectum vt cui inhæret, & eſſe vt actum ſibi inhærentem, etiam forma habebit latitudinem. Si autem reſpicere plura vt ſubiectum facit latitudinem, cum multæ formæ accidentales puta calor & color inſint ſubiecto mediante quantitate, & per conſequens reſpiciant plura in ſubiecto: tales formæ habebunt latitudinem. Secundò, quia illud quod conſequitur aliquid primò & per ſe, & nihil aliud reſpicit niſi ratione illius, & per illud conuenit omni alii cui contingit, videtur quòd habeat menſuram & fixionem ſecundum illud ſolùm quod ſic per ſe conſequitur, quantumcunque reſpiciat alia mediante illo. Sed eſſe ſic reſpicit eſſentiam formæ: Ergo, &c.

Secunda ratio talis eſt: quantò aliquid eſt magis ſimplex & magis actuale, tantò minùs ei conuenit habere latitudinem. Sed eſſe eſt quid magis actuale & ſimplex, & per conſequens magis indiuiſibile quam eſſentia formę quam conſequitur, cum ſit actus eius, ſi ab ea differt Ergo, &c. Sed ad hoc dicunt quidam quòd ratio, quare forma non habet gradus non eſt indiuiſio vel ſimplicitas, ſed non reſpicere aliud, eſſe autem reſpicit aliud, ſcilicet ſubiectum à quo poteſt magis & minus participari: non ſic forma. Sed illud nihil eſt quia ponere quòd aliquid ſit omnino ſimplex & indiuiſibile, & quòd contineat in ſe intrinſecè plura, ſiue dicantur plures gradus ſiue plura alia; eſt implicare contradictoria, quia quicquid plura includit intrinſecè, eſt diuiſibile in illa: quod autem dicitur quòd eſſe reſpicit ſubiectum & non forma, & ideo eſſe poteſt diuerſimodè participari; pertinet non ad latitudinem in ipſo grádu eſſendi, ſed in eius participatione de qua poſt dicetur.

Ad idem arguo ex dictis aduerſariorum: quia ipſi ponunt quòd in vna re ſubſiſtente, ſicut eſt ſuppoſitum ſubſtantiæ, non eſt niſi vnicus actus eſſendi ſecundum quem ſubſtantia dicitur ens, quia eſt ſubiectum talis actus eſſendi: ſed accidentia dicuntur entia ex hoc quòd recipiuntur in tali ente. Et ex hoc conſequitur ſtatim quòd non poteſt eſſe latitudo in actu eſſendi, niſi quantùm ad eſſe ſubſtantiæ: quia nullus actus eſſendi præter iſtum eſt in aliqua re. Sed ipſi negant latitudinem in eſſentia ſubſtantiæ. Ergo, &c.

Ité ipſi dicunt quod quædã formæ habent gradus in eſſe & in magnitudine ſicut virtus (vt dicunt) habet gradus in magnitudine, & propter hoc dicitur maior & minor virtus, & gradu in eſſe, & ſecundùm hoc dicitur magis vel minus virtuoſum. Sed magnitudo virtus non eſt aliud re à virtute. Oportet ergo ponere ſecundum eos gradus in eſſentia virtutis, & non ſolummodo in eſſe. Et alia multa poſſent adduci, ſed hæc ſufficiant.

Si autem dicant, quòd in actu eſſendi non eſt latitudo, imò eſt indiuiſibile ſed in eius participatione eſt latitudo. Contra hoc arguo duplicit.

Primò, quia ſicut ſubiectum participat eſſe ita & formam: quia non participat eſſe niſi mediante forma, accipiendo participare ſicut aliquod ſubiectum participat formam ſibi inhærentem. Ergo ſicut poteſt eſſe latitudo in participatione eſſe non obſtante ſua indiuiſibilitate, ita etiam in participatione formæ.

Sed dicunt aliqui quòd forma non participatur, ſed eſſe: & ſi dicatur participari hoc eſt in quantum dat eſſe. Sed hoc nihil eſt, quia forma, ſiue det eſſe effectiuè, ſiue non, ipſi ſubiecto; tamen conſtat quòd illud eſſe non dat ſubiecto niſi ſic quòd inſit ſubiecto mediante ipſa forma; ſicut figura ineſt ſubſtantiæ, mediante quantitate. Et ideo ſicut per prius ſubſtantia participat quantitatem quam figuram: ita per prius ipſum ſubiectum participat ipſam eſſentiam formæ quam eſſe. Nec valet ſi dicatur quod eſſe participatur à pluribus quàm forma, quia forma etſi non participetur à tot ſicut eſſe: tamen quandoque participatur à pluribus, & non ſolùm ab vno ſecundùm quòd vnum accidens ineſt ſubſtantiæ mediante illo. Secundò, quia indiuiſibile non poteſt magis & minus intimiari indiuiſibili. Si ergo ſecundùm gradus intenſionis, tam eſſe quam eſſentia, tam ſubiecti quam formæ, ſunt indiuiſibilia: impoſſibile eſt eſſe magis vel minus intimiari vel participari à ſubiecto.

Ad primum contraria opinioni præmiſſa.

Ad primum ergo in oppoſitum dicendum eſt, quòd argumẽtum ita currit contra gradus in eſſe, ſicut contra gradus in eſſentia, quia ſi vnus illorum graduum continetur in alio tantùm virtute, dicitur quòd eſt, aliud eſſe ſpeciei. Si autem non continetur vnus in alio virtute: tunc ſecundùm viam eorum ſequitur quòd fiat augmentum per additionem vnius gradus eſſendi, ad alium gradum. Dicendum ergo quòd remiſſum manet in intenſo virtute. Nec oportet quòd omne id quòd eſt virtute in alio differat ab eo ſpecie, quia ſemper continetur minus virtute in maiori: maioritas autem & minoritas quandoque inueniuntur in eadem ſpecie, quandoque in diuerſis. Virum autem remiſſum fiat intenſum per additionem gradus ad gradum vel aliter, patebit in ſequenti quæſtione quæ de hoc erit.

Ad ſecundã.

Ad ſecundum dicendum, quòd illud verbum, ſex principiorum, intelligitur quantùm ad hoc quod forma non eſt ſubiectum motus, vel mutationis vel variationis: non autem intelligitur quin ſecundùm eam fiat motus, & variatio.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd formæ ſunt ſicut numeti quantùm ad hoc quod ſunt indiuiſibiles & ſine latitudine, ſcilicet quantùm ad differentias formales quæ conſtituunt ſpeciem: quia quacunque tali differentia addita vel remota variatur ſpecies; non autem quantùm ad gradus poſſibiles inueniri in diuerſis indiuiduis eiuſdem ſpeciei. Alioquin ſi quantùm ad omnia eſſet ſimile; ſicut in numeris non inuenitur aliqua latitudo, nec quantùm ad eſſe, nec quantùm ad eſſentiam: ita etiam nec in aliis formis, quod falſum eſt.

Ad quartũ

Ad quartum dicendum, quòd illud per quod aliquid habet certitudinem, non oportet quòd ſit minimum ſimpliciter, ſed ſufficit quòd ſit minimum vel ſimpliciter, vel ſecundùm acceptionem noſtram: alioquin in quantitate oporteret dare minimum, quod eſt falſum, niſi minimum dicatur indiuiſibile ſecundùm ſpeciem.

Secunda opinio.

Alii autem dicunt, quòd quædam formæ ha-

bent gradus in eſſentia ſicut illa quæ ſortiuntur ſpeciem ab aliquo extra ſe, ſicut motus & ſimilia; quædam autem non habent gradus in eſſentia, ſed in eſſe ſicut formæ quæ non ſortiuntur ſpeciem niſi ab intra, ſicut calor, albedo & ſimilia. Sed hoc etiam eſſe non poteſt, vt patet ex prædictis. Et præter prædicta eſt quædam ratio ſpecialis, quia cùm ſecundùm omnes rectè loquentes tam motus quam forma acquiſita per motum ſunt vnum per eſſentiam: neceſſarium eſt quòd ſi ſunt gradus in eſſentia vnius, quòd ſint gradus in eſſentia alterius. Cum ergo tales formæ quæ non ſortiuntur ſpeciem ab extra acquirantur per motum: neceſſe eſt ponere quòd in eſſentia talium formarum ſint gradus. Et ideò concludo ex præmiſſis, quòd in eſſentia omnis forma quæ recipit magis & minus eſt aliqua latitudo. Et non ſolum in eſſe, ſed etiam in eſſentia, ſiue eſſe ſit idem realiter cum eſſentia, ſiue differat.

Articulus tertius.

Quantum ad tertium vtrum talis, motus debeat dici augmentum. Dicunt quidam quòd ſic: ita quòd non ſolum eſt ibi alteratio: ſed etiam augmentum propriè dictum. Et ad huius euidentiam dicunt quòd triplex eſt genus graduum. Primi ſunt gradus in eſſentia, & iſti ſemper diuerſificant ſpeciem, vt dicunt, nec poſſunt inueniri in eodem numero vel ſpecie. Alii ſunt gradus in magnitudine, ſicut in quantitate apparet. Alii ſunt gradus in eſſe, ſicut in albedine vel calore.

Modò dicunt quòd gradus in magnitudine & in eſſe inueniuntur in eodem numero vel ſpecie. Et dicunt quòd in illis formis quæ habent gradus in magnitudine tantùm, ſicut eſt quantitas: inuenitur tantùm in illis augmentum. In illis autem quæ habent tantùm gradus in eſſe, inuenitur alteratio tantùm. In illis autem in quibus inuenitur gradus in vtroque ſcilicet in eſſe & in magnitudine, inuenitur vtrumque ſcilicet alteratio & augmentum: & talis eſt charitas. Nam quia habet modum quantitatis habet gradus in magnitudine; habet etiam gradus in eſſe, ſecundùm quod magis & minus participatur à ſubiecto.

Hæc ſunt multa friuola. Primò, quia negare gradus in eſſentia alicuius formæ, & ponere realiter gradus in eius magnitudine, eſt contradicere. Nam magnitudo vniuſcuiuſque formæ eſt eſſentialiter ipſa forma excepta magnitudine quæ conuenit qualitatibus per quantitatem in quantùm ſunt quantæ per accidens. Magnitudo enim quantitatis eſt eſſentia quantitatis, & magnitudo virtutis eſt ipſa virtus: puta magnitudo charitatis eſt charitas. Secundò, quia ſicut ſupra oſtenſum eſt, non poteſt eſſe gradus in eſſe quin ſit in eſſentia; & per conſequens non poteſt eſſe magnitudo in eſſe quin ſint gradus in magnitudine: cum magnitudo formæ ſit eius eſſentia. Tertiò, quia ſicut inuenitur magnitudo in formis, ita & augmentum. Sed in qualitatibus non inuenitur magnitudo, niſi magnitudo virtutis, vel perfectionis: talis autem magnitudo non eſt aliud quam qualitas, ergo nec augmentum ſecundùm talem magnitudinem eſt aliud quam alteratio.

Et ideò ad quæſtionem iſtam tertiam eſt dicendum, quòd ſicut in qualitatibus inuenitur magnitudo, ita & augmentum. In qualitatibus autem non inuenitur quantitas molis niſi per accidens: per ſe autem conuenit eis quantitas virtutis ſiue perfectionis. Augmentum autem propriè dictum dicitur ſecundùm quantitatem molis, ſed ſecundum quandam ſimilitudinem trãſumitur ad modum qui eſt ſecundùm magnitudinem virtutis: Vnde propriè loquendo motus qui eſt ab imperfecta qualitate, ad perfectam; dicitur intenſio: motus autem à perfecta ad imperfectam dicitur remiſſio. Iſta tamen intenſio & remiſſio ſecundùm tranſumptionem quandam dicitur augmentum & diminutio.

Reſolutio.

A

B

C

D

Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd non ſemper gradus in eſſentia variat ſpeciem: ſed tantùm quando illi gradus accipiuntur ſecundùm abſolutam rationem, ſicut differentiæ ſpecificæ important gradus. *Ad rationẽ.*

QVÆSTIO QVINTA.

DEinde quæritur vtrum charitas augeatur per additionem? Et arguitur quòd ſic, quia illud quod excedit alterum poteſt diuidi in illud in quo illi alii æquatur & illud in quo excedit, quia illud quòd excedit alterum, habet tantum & plus. Sed charitas intenſa excedit remiſſam. Ergo charitas intenſa poteſt diuidi in prædicta duo. Sed illud quod poteſt diuidi in aliqua duo, poteſt augeri per hoc quòd vnum illorum additur alteri. Ergo, &c. *Prima ratio*

Præterea vbicunque eſt latitudo ibi ſunt aliqua plura quorum vnum poteſt addi alteri, quia in indiuiſibili non eſt latitudo. Sed ſicut ſupradictum eſt in omni forma quæ recipit magis & minus eſt latitudo. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Præterea aut aliquid acquiritur de nouo in eo quod mouetur motu intenſionis, aut nihil; ſi nihil, ergo motus realis eſt ad nihil: ſi aliquid, ergo illud eſt additum de nouo ei quod præexiſtebat.

Contra. Si aliquid adderetur de nouo diuerſum à præexiſtente, charitas eſſet compoſita ex diuerſis, & ſic non eſſet ſimplex, quòd eſt inconueniens.

Reſpondeo. Hic eſt triplex opinio, prima eſt quòd augmentum in charitate non fit ſecundùm gradus in eſſentia, ſed ſecundùm gradus in eſſe; ideo non fit per additionem charitatis ad charitatem, cum in eius eſſentia non ſint gradus: ſed per hoc quod eadem charitas magis ac magis participatur à ſubiecto, ſecundùm quod ſubiectum eſt magis & minus diſpoſitum. Iſta poſitio videtur mihi nulla quantùm ad rationem quam aſſignat. Primò, quia ſupra oſtenſum eſt, quòd non poteſt eſſe quòd ſint gradus in eſſe, & non ſicut in eſſentia. Secundò, quia dato quòd eſſent gradus in ipſo actu eſſendi, ita quòd non in eſſentia: adhuc reſtat dubium quare non ſit tale augmentum per additionem gradus ad gradum in ipſo eſſe, dato quòd non ſit additio in eſſentia. Nec valet ſi dicatur quòd non ſint gradus in eſſe, nec in eſſentia; ſed in participatione ipſius eſſe: quia vt patet ex dictis, non poſſunt eſſe gradus in participatione ipſius eſſe niſi ſint gradus in ipſo eſſe. Tertiò, quia de illa diſpoſitione ſecundùm quam dicitur ſubiectum magis & minus diſpoſitum, quæritur vtrum inſit ſecundùm aliam diſpoſitionem magis ac minus diſponentem: & tunc quæritur de illa ſimilitet, & tunc ibit in infinitum, aut illa diſpoſitio in ſe habet gradus. Et quæritur de ea vtrum augeatur per additionem gradus ad gradum, ſicut & de forma ad quam diſponebat. *Opinio prima.*

Secunda opinio eſt, quod ſicut in genere ſunt diuerſi gradus formales quorum vnus nunquam eſt idem ſpecie cum alio, nec vnus continetur in alio ſecundùm idem ſpecie, ſed genere: ita in formis *Secunda opinio.*

mis recipientibus magis & minus, ſunt diuerſi gradus intenſi & remiſſi; ita quòd intenſum & remiſſum numquam ſint idem numero, nec remiſſum remanet in intenſo idem numero. A

Prima ratio Intenſio non fiat per additionẽ partiũ ad partem.

Vndè dicunt quòd quando fit ex remiſſo calido intenſum calidum, non remanet idem calor qui prius. Et hoc probant præcipuè triplici ratione. Prima talis eſt. In omni motu terminus à quo abiicitur, adueniente termino ad quem. Sed in motu intenſionis, terminus à quo eſt forma remiſſa; terminus ad quem forma intenſa. Ergo adueniente forma intenſa non manet eadem forma quæ erat remiſſa.

Secunda talis eſt. Per motum realem ſemper acquiritur aliquod reale, realiter diuerſum ab omni alio prius habito. Sed ſi forma prius remiſſa eadem numero fieret intenſa per motum intenſionis qui eſt motus realis, non acquireretur aliquid reale realiter diuerſum ab omni prius habito. Ergo &c. Maior patet, quia nihil mouetur ad illud quòd habet, ſed ad illud quod non habet, nec eſt idem re cum eo quòd habet. Minor probatur, quia ſi illud quòd acquiritur in intenſo eſt diuerſum re ab eo quod prius erat: tunc intenſum includit duo aliqua realiter differentia, ſed illud quod includit duo aliqua realiter differentia non poteſt eſſe vnum, niſi per compoſitionem. Ergo forma intenſa eſt compoſita ex diuerſis rebus, quod eſt impoſſibile. Item ſi illud quod acquiritur per intenſionem eſt realiter aliud ab illo quod erat prius: aut eſt aliud numero ſolo, aut genere & ſpecie, non numero ſolo, quia plura numero ſolo non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto: forma autem remiſſa ſi remaneat, oportet quòd remaneat in eodem ſubiecto cum intenſa, nec etiam poteſt eſſe aliud ſpecie vel genere, quia tunc forma intenſa eſſet compoſita ex diuerſis genere vel ſpecie, quod eſt impoſſibile: quia tunc forma intenſa non eſſet aliquod vnum ſimpliciter, ſed eſſet vnum per accidens compoſitum ex diuerſis naturis, ſicut eſt ſuperficies alba, nec etiam eſſet magis intenſa quam prius, quia vna natura coniuncta alteri ſicut ſuperficies albedini, non facit eam magis intẽſam. B

Confirmatio

Tertia ratio talis eſt. Agens quòd facit de intenſo calido remiſſum calidum, aut aliquid immittit, aut non? Non poteſt dici quòd non, vt videtur, quia talis actio eſt actio poſitiua, & talis aliquid ponit: hoc enim fit per ſubtractionem agentis conſeruantis. Si autem aliquid ponit, aut hoc eſt frigus, aut calor; non frigus, quia non poteſt ſtare cum calore. Si ſit calor, aut idem qui priùs, aut alius. Non idem qui priùs: tum quia prior calor erat intenſus, & ſic adhuc maneret intenſus: tum quia non poteſt dici quod intenſum deducat ad remiſſum aliquid immittendo. C

Contra opinionẽ Thomæ

Iſta poſitiò licet ſit magnorum, & ſubtilis: tamen tres rationes adducuntur contra eam quæ videntur eſſe difficiles.

Prima ratio

Prima talis eſt. Si intenſum & remiſſum non poſſunt idem eſſe numero per eſſentiam, tunc quot ſunt quæ differunt ſecundum intenſum & remiſſum, tot ſunt formæ differentes numero ab inuicem. Sed in qualibet alteratione ſucceſſiua ſunt infinita talia. Ergo in qualibet alteratione ſunt infinitæ formæ differentes numero. Maior patet. Minor probatur, quia quot ſunt nunc in toto tempore alterationis, tot ſunt differentes gradus ſecundum intenſum & remiſſum, quia in toto tempore alterationis non eſt dare duo nunc, in quibus forma ſecundum quam alteratio fit, ſit in eodem gradu. Sed in quolibet tempore ſunt infinita nunc. Ergo in qualibet alteratione ſunt infiniti gradus differentes ſecundum intenſum & remiſſum. Et ſic ſequitur principalis concluſio ſcilicet quòd in qualibet alteratione ſunt infinitæ formæ differentes numero. Hoc autem eſt inconueniens, quia motus & mutationes pluſificantur ſecundum formas quæ acquiruntur per motum: & ſic in qualibet alteratione eſſent infinitæ mutationes in actu & infinita mutata eſſe. D

Ad hoc ipſi reſpondent quòd ſunt ibi infinita in fieri & in potentia, & ſic infinita eſſe non eſt inconueniens. Sed hoc non videtur ſufficere, quia eſſe in potentia, & eſſe actu ptout eſſe in potentia dicitur de partibus continui non diuiſi, & eſſe in actu de partibus, iam diuiſis, non differunt niſi ſecundum quod eſſe diuiſum per diſcontinuationem, differt ab eſſe continuo. Sed formæ quæ ſunt neceſſariò diuerſæ numero, nec ſecundum eſſe, nec ſecundum fieri poſſunt continuari. Ergo oportet ponere ibi infinitas formas actu diuerſas, & per conſequens infinita mutata eſſe.

Secunda ratio.

Secunda ratio talis eſt. Frigidum remittens calorem, aut imprimit aliquid aut non? ſi ſic, aut calorem, aut frigus. Non frigus, quia nullum frigus ſtat cum aliquo calore: ibi autem ponitur calor remiſſus in fine motus. Nec poteſt etiam imprimere calorem, quia frigidi non eſt calefacere, nec intensè nec remiſsè. Ergo frigus in remittendo nihil immittit, ſed hoc non poteſt eſſe, niſi quia ille idem calor qui prius erat intenſus, fiat remiſſus non immittendo, ſed diminuendo quod erat. Ergo idem calor qui prius erat intenſus, fiet poſtea remiſſus. Ergo etiam in intenſione ille idem calor qui prius erat remiſſus, fit poſtmodum intenſus.

Tertia ratio

Tertia ratio eſt. Ex hoc quod quantitas maior ſuccedit minori, non dicitur quantitas vel quantum augeri, alioquin quando generatur ignis ex aëre vel aqua, cùm ſuccedat maior quantitas minori, diceretur quantitas augeri, quòd non videtur verum. Sed ſicut ſe habet quantitas maior & minor ad augmentum propriè dictum quod eſt in quantitate: ita perfectior & minus perfecta qualitas ad augmentum largè dictum quòd eſt ad qualitatem perfectam. Ergo non poteſt dici augmentum in charitate vel in aliqua qualitate per hoc quòd vna charitas ſuccedat alteri, ſed tantũ per hoc quòd illa eadem qualitas quæ priùs erat remiſſa fit intenſa. Si dicatur quòd non dicitur augmentum vel in qualitate vel in quantitate quando maior & minor quantitas vel perfectior & minus perfecta qualitas ſunt in diuerſis, ſicut quantitas maior & minor, vel calor perfectior & minus perfectus eſt in aëre & in igne: ſed quando ſunt in eodem. Non videtur ſufficere, quia dato quòd non poſſit dici idem ſubiectum augeri ſecundum qualitatem vel quantitatem: tamen ſaltem deberet dici qualitatem intendi: ita quòd dicatur calor intendi quando generatur ignis ex aëre ſi ad intendi ſufficit quòd perfectior qualitas ſuccedat minus perfectæ, ſeu quòd eadem numero quæ priùs fiat perfectior.

Tertia opinio.

Et ideò eſt tertia opinio quæ ponit quòd hoc augmentum eſt per additionem gradus, ad gradum in eſſentia. Et hoc probant per rationes priùs poſitas in argumentis. Sed hoc non poteſt ſtare, quia non poteſt intelligi additio alicuius ad alterum, niſi ſint duo realiter diuerſa quorum vnum ad alterum ſe habeat vt additum. Sed non poteſt

intelligi diuersitas realis duarum caliditatum quarum vna addatur alteri. Ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia illæ caliditates, aut differunt specie, & sic vna addita alteri, non faceret eam magis intensam sicut nec dulcedo addita albedini: item etiam impossibile est esse duas charitates creatas diuersas specie, aut differunt numero: & hoc esse non potest, quia differentia numeralis in accidentibus, & præcipuè in accidentibus aliis à quantitate est per subiectum, subiectum autem vnius charitatis non potest addi ad subiectum alterius charitatis, & si posset addi non faceret magis intensum in charitate, sed faceret magis charitatiuum: & ideò non potest esse tale augmentum per additionem propriè dictam.

Opinio propria. Quarta opinio quæ videtur mihi ad præsens magis probabilis, est quòd illud augmentum non fiat per additionem gradus ad gradum: ita quòd sint ibi duo gradus distincti, quorum vnus addatur alteri, & vnus possit distinctè signari ab altero: sed fit tale augmentum per hoc quod forma eadem quæ priùs erat imperfecta fit perfectior, ita quod ipsa facta intensa, habet plus quam priùs, non secundum diuersas partes signabiles, sed virtuales: ita quòd primus gradus continetur in secunda virtute: sicut si aliqua aqua bicubita rarefiat & fiat tricubita, quantitas aquæ rarefactæ continet plus quàm priùs, quia continet quantitatem priorem & amplius: non quidem secundum partem signabilem quæ posset diuisim signari ab aliis duobus cubitis præcedentibus, sed secundum partes virtuales. Si esset possibilis processus in formis specificis quem quidam ponunt, scilicet quòd forma misti non viui, nobilitatur & efficitur forma viui & vita plantæ, & quando magis nobilitatur, efficitur anima sensitiua: tunc simile esset de gradibus specificis, & de gradibus intensi & remissi in eadem specie. Tamen illum processum reputo impossibilem, quia tunc vnum oppositum fieret aliud. Sed quando eadem forma quæ priùs erat remissa, posteà fit intensa, vnum oppositum non fit alterum, quia tales duæ formæ non opponuntur secundum se, sed secundum perfectionem & priuationem perfectionis, quæ priuatio non manet quando facta est forma intensa, licet essentia in qua fundabatur talis priuatio maneat, quia illa per se non habebat oppositionem ad perfectionem sequentem: non sic est de anima sensitiua, & insensitiua, & de albedine, & nigredine: quæ secundum suas essentias sunt oppositæ propter quòd, non vna efficitur alia, nec potest stare cum illa.

Ad primum Ad primam ergo in oppositum dicendum, quòd illa maior habet veritatem quando vnum excedit aliud secundum partes signabiles situ & subiecto distinctas: non autem habet veritatem de eo quòd excedit aliud & continet ipsum virtute, & non secundum partem signabilem secundum quam modo intensus excedit remissum.

Ad secundū. Ad secundum dicendum quòd illa maior habet veritatem, vbi est latitudo graduum secundum partes signabiles, vbi vna pars potest dici diuisim signari ab alia: non autem habet veritatem de latitudine secundum quam vnum continetur virtute in alio, modo quo expositum est.

Ad tertium Ad tertium, potest dici dupliciter, vno modo quando dicitur quòd motus intensionis debet terminari ad aliquid diuersum à priori, dicendum quòd aliquid potest esse diuersum ab alio dupliciter, vel sicut totum à toto, vel sicut totum à parte. Modò forma intensa est diuersa à remissa non sicut totum à toto, sicut albedo à nigredine: sed sicut quodammodò totum a parte, ita quòd forma remissa se habet sicut pars, & sicut illud quòd exceditur: sed intensa se habet sicut totum non secundum partes signabiles vt dictum est, sed secundum partes virtuales.

Ad quartū. Ad quartum quòd est primum pro secunda opinione, dicendum quòd terminus à quo non manet quantùm ad illud in quo opponitur termino ad quem; nunc autem forma remissa non opponitur formæ intensæ, quantùm ad suam essentiam, sed quantùm ad priuationem perfectionis: & ideò priuatio perfectionis non manet, sed essentia ipsius formæ manet.

Ad quintū. Ad quintum, dicendum quòd motus ille terminatur ad aliud re, vel actu, vel habitu, pro tanto, quia cùm sit aliqua forma intensa, illud quòd acquiritur per motum & si actu non distinguatur à præcedenti in actu sic quòd possit distinctum signari, tamen est distinctum habitu, quia si non fuisset præcedens habitus gradus agens fecisset qualitatem aliam: sicut quando alimentum est conuersum in illum qui nutritur, materia alimenti facta conuersione, non est aliquid distinctum actu ab ista materia, sed habitu potest alia dici, quia si per se fuisset, habuisset per se distinctum.

Ad sextum. Ad sextum, dicendum quòd agens quòd facit calidum intensum esse remissum non immittit ipsi calido, nec etiam remittit subtrahendo virtutem ptopriam, sed impediendo virtutem conseruantis: & contra resistendo alteri, ne agens consetuans quicquid sit illud, alteri conseruet illud calidum in tanta perfectione sicut prius. Non ergo remittit subtrahendo virtutem propriam, sed impediendo virtutem conseruantis, & contra resistendo alteri ne agens conseruans quicquid sit illud, alteri conseruet illud calidum in tota perfectione sicut prius: non ergo remittit subtrahendo virtutem in propriam: sed in contra resistendo alteri. Sed in motu locali impedit quandoque mobile ne tendat ad vlterius nisi contra resistendo alteri, sicut in motu locali impedit aliquando mobile ne tendat ad vlterius nisi contra resistendo, non immittendo, nec subtrahendo virtutem propriam.

QVÆSTIO SEXTA.

DEindè quæritur vtrum charitas augeatur in infinitum.

Prima ratio Et arguitur quòd non, quia omnis creatura est circonscripta certis limitibus. Sed nil tale potest procedere in infinitum. Ergo. *Secunda ratio.* Præterea secundum Philosophum processus ad actum & perfectionem non vadit in infinitum. Sed augmentum charitatis est processus ad actum & perfectionem. Ergo &c.

Tertia ratio. Præterea in illis in quibus vnum non dependet ab alio, ita cito potest fieri supremum sicut infimum, sed in ipso fieri, magna charitas dependet à parua, alias Deus non posset infundere charitatem magnam nisi prius infunderet paruam. Ergo ita cito Deus potest infundere supremam charitatem sicut infimam. Si ergo charitas vadit in infinitum, poterit Deus facere vnam charitatem actu infinitam, quòd omnes negant. Ergo &c.

Quarta ratio. Præterea tota capacitas animæ Christi fuit impleta. Sed non esset ita si gratia & charitas possent augeri in infinitum. Ergo &c. Minor patet. Maior probatur, quia si tota capacitas eius non fuisset

impleta, tunc habuiſſet ipſam ad menſuram, quod eſt contra illud Ioannis *non enim dedit ei Deus Spiritum ad menſuram.* Item etiam Aug. dicit quod in inſtanti ſuæ conceptionis fuit ita plenus gratia quod in eo vlteriùs augeri non potuit

Contra. Augmentatio illius non habet finem quo aucto augetur eius capacitas. Sed aucta charitate augetur eius capacitas, quia quantò aliquis plus poteſt habere de charitate, tantò plus poteſt meteri charitatem.

Prima opinio. Reſpondeo. Hic eſt triplex opinio. Prima negat ſimpliciter augmentum infinitum in charitate. Secunda ponit augmentum in infinitum ſecundum quid, & ſecundum quid negat. Tertia ponit augmentum ſimpliciter in infinitum in charitate. Prima præcipuè innititur ſecundæ & tertiæ rationi, cuius auctores negant proceſſum in infinitum in creaturis. Iſtam ad præſens non intendo tenere, & hoc patebit probando tertiam opinionem B eſſe veram.

Secunda opinio Secunda opinio, dicit quòd proceſſus in infinitum dupliciter poteſt eſſe. Vno modo ſimpliciter quod licet datum excedat, ſicut contingit in numeris in quibus non eſt dare ita magnum numerum qui non poſſet excedi, & ſimiliter in tempore & motu. Alio modo quòd præfixus terminus nunquam attingeretur etiamſi creſceret in infinitum: ſicut ſi angulus datus in diametro circuli creſcente circulo in infinitum, creſceret in infinitum, nec attingeret rectum angulum, quia non ſunt eiuſdem rationis. Et ſic ſi charitas viæ augeretur in infinitum non attingeret ad charitatem patriæ, quia vt ipſi dicunt, non ſunt eiuſdem rationis. Sed hoc non videtur benè dictum in ſe. Primò, quia cum ſecundum quoſdam eadem numero charitas quæ fuit in via maneat in patria (& hoc ponunt etiam authores dictæ poſitionis) charitas viæ & charitas patriæ quantum ad eſſentiam habitus non ſunt diuerſarum rationum vt diuerſarum: ſicut angulus diametri circuli & angulus rectus nullus eorum eſt idem numero, nec etiam idem ſpecie poteſt eſſe cum altero eorum. Ergo, &c. Secundò, quia non minus eſt finita charitas viæ quam patriæ: quidquid autem eſt finitum poteſt excedi ab aliquo finito, vel ſaltem æquari per appoſitionem. Ergo tantùm poteſt creſcere charitas alicuius viatoris quòd perueniet ad ſummam charitatem viæ. Et vlteriùs, exiſtens in via non poſſet vlteriùs progredi in merendo ſaltem quantũ ad præmium eſſentiale: quod repugnat viatori ſcilicet non poſſe vltra progredi. Nec poteſt allegari hæc diuerſitas rationum, quia ſaltem omnis charitas viæ eſt eiuſdem rationis cum alia charitate viæ. Eſt etiam iſtud dictũ contrarium dictis D opinantiũ. Nam ipſi ponunt quod Angelis data eſt maior gratia ſecundum meliora naturalia. Ponunt etiam in Angelis eſſe proceſſum in infinitum dando ſemper nobiliorem Angelũ quolibet dato. Ex dictis arguo ſic. Sicut cõtingit eſſe in Angelis proceſſum in infinitũ; ita contingit eſſe proceſſum in infinitum in gratia & charitate; quia ſecundũ maioritatem naturalium eſt maior chatitas in eis. Sed in Angelis eſt proceſſus in infinitum ſic quòd quolibet dato eſt dare nobiliorem in infinitum, ſecundum quod patet ex dicto eorum. Ergo ſimiliter in charitate eſt proceſſus in infinitum, quia ſimiliter qualibet data eſt date maiorem. Si dicatur quod verum eſt de charitate viæ, non patriæ: præter id quod argumentum eſt. Contra hoc adhuc arguitur ſic. Charitas patriæ ſic reſpondet charitati A viæ quòd habenti maiorem charitatem in via datur maior charitas in patria; & ſic patet quod ſi non eſt finis in charitate viæ, ita nec in charitate patriæ. Sed ex proceſſa in infinitum in Angelis patet quòd non eſt finis in charitate vię quin ſemper qualibet data in via, ſit dare maiorem in via ſecundum proceſſum infinitum in Angelis. Ergo nec in charitate patriæ.

Tertia opinio eſt quæ mihi videtur verior quòd charitatis augmẽtum ſimpliciter poſſit procedere in infinitum. Et hoc probo primò, quia ex ſua ratione ſpecifica hoc ſibi non repugnat: quia ratio eius accipitur ex obiecto amabili quod eſt Deus, qui quantum eſt de ſe non poteſt tantùm amari quin ſit adhuc magis amabilis. Limitatio etiam ſecundum ſpeciem non repugnat infinitati graduum poſſibilium in eadem natura. Nam limitatio ſecundum ſpeciem ponit rem non poſſe ſe extendere ad perfectionem alterius ſpeciei: non autem ponit eam non poſſe plus & plus in infinitum intendi in eadem ſpecie. Ex parte etiam capacitatis non poteſt eſſe repugnantia. *Opinio propria.* *Charitatem augeri in infinitum.*

Ad cuius euidentiam, ſciendum quod reſpectu charitatis duplex eſt capacitas. Vna eſt dignitas vel congruitas habendi ſecundum quod homo per meritum facit ſe dignum vel congruum habere charitatem: & talis capacitas nihil aliud eſt quam conatus & tendentia in Deum. Alia eſt capacitas ipſa potentia receptiua charitatis in qua ſcilicet charitas recipitur ſicut in ſubiecto. Ex parte autem primæ capacitatis non eſt neceſſarium augmentũ charitatis habere finem; quia quantò plus augetur charitas, tantò plus creſcit talis capacitas, quia tantò plus homo efficitur potentior ad tendendum in Deum per amorem. Nec etiam ex parte ſecundæ capacitatis, quia potentiæ paſſiuæ C finitæ quantùm ad id quod eſt per eſſentiam non repugnat eſſe in potentia ad hoc quòd perficiatur plus & plus in infinitum. Et hoc patet accipiendo plus ſecundum diuerſas formas; ſicut quantum aliquid eſt in potentia ad figuras infinitas ſucceſſiuè puta trigonum, titragonum, penthagonum & ſic deinceps: ſic etiam eſt reſpectu eiuſdem formæ, dummodo ipſi formæ ex ſua ratione non repugnet augeri in infinitum. Ita quòd hoc probat quòd ex parte capacitatis non poteſt eſſe impedimentum: & ex parte etiam agentis non poteſt eſſe repugnantia, cum ſit virtutis infinitæ ita quòd poteſt in infinitum plus & plus infundere.

Ad primum dicendum, quòd omnis creatura *Ad primum* eſt limitata quantũ ad genus & ſpeciem: ita quòd vnaquæque eſt indeterminata ſpecie cuius perfectionem non tranſcendit. Eſt etiam limitata quantum ad gradum quem vnaquæque habet in actu: ſed ſuppoſita limitatione quæ eſt ſecundum ſpeciem non oportet quòd ſit limitata quantum ad gradus poſſibiles infra eandem ſpeciem, ita ſcilicet quòd ſic intendatur quòd non poſſit plus.

Ad ſecundum dicendum, quòd illud habet ve- *Ad ſecundũ.* ritatem de proceſſu ad actum qui non eſt permixtus potentiæ, ſicut credidit Philoſophus de tota quantitate mundi, credidit enim mundum non poſſe habere maiorem quantitatem quam nunc habet quacumque virtute, nec per additionem aliorum corporum ſpecie, nec per additionem aliorum corporum numero. Nunc autem proceſſus ad charitatem perfectiorem eſt proceſſus ad actum ſemper permixtum potentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd non poſſe fieri *Ad tertium.*

animam charitatem non prouenit ex hoc quòd vna charitas dependeat ab alia in suo fieri, sed quia contra rationem eius est quòd sit summa qua non possit maior dari: quia est ibi processus secundum actum permixtum potentiæ cui repugnat terminari, sicut etiam in numeris. Nam non ideo potest dari maximus numerus quo non possit dari maior, quia vnus depẽdeat ab alio in suo fieri, quia ita citò posset Deus mille sicut duo: sed hoc ideo est, quia in actu permixto potentiæ non contingit dari supremum.

Ad quartũ. Ad quartum dicendum, quòd capacitas animæ Christi quantum ad capacitatem respectu esse suppositi fuit totaliter impleta, quia nulla creatura potest assumi ad nobilius esse suppositi. Quantum tamen ad capacitatem quæ est respectu charitatis, dicunt quidam quòd etiam capacitas cuiuslibet habentis charitatem est impleta; quia capacitas charitatis est potentia obedientialis quæ tanta est quantum Deus vult infundere.

Sed hoc non videtur benè dictum, quia aliquis existens in puris naturalibus, siue existens saltem sine charitate aut est capax charitatis, aut non: si non iunc non plus posset recipere charitatem quam lapis, & sic illa charitas non est aliquis habitus infusus. Vnde dicendum, quòd potentia obedientialis dicit aliquam potentiam receptiuam in creatura secundum quod est à solo Deo mobilis. Et hęc potentia vel capacitas respectu charitatis est ipsa essentia voluntatis secundum quod est à solo Deo mobilis.

Capacitas charitatis potest impleri tribus modis. Et ideò dicendum aliter quod istam capacitatem totam impleri potest intelligi tripliciter. Vno modo quia non plus vult voluntas quam habeat, & sic impleta est in omni Beato. Secundo modo, quia de potentia ordinata non potest plus habere quam habeat, vocando potentiam ordinatam potentiam coniunctam dispositioni; quia Deus disponit ab æterno quantum vnicuique daret: & sic etiam est capacitas omnis Beati impleta. Tertio modo potest intelligi illam capacitatem sic impleri, quòd secundum quamcumque potentiam qualitercumque consideratam Deus non posset facere maiorem charitatem, vt puta non posset facere maiorem charitatem charitate animæ Christi, & sic non videtur magis inconueniens quòd Deus non posset facere maiorem charitatem charitate, quam non posset facere substantiam nobiliorem in essentialibus quam sit anima Christi. Quod & de facto falsum est, nam quicumque Angelus in essentialibus nobilior est quæcumque anima. Et sic non oportet secundum istum tertium modum capacitatem cuiuscũque intellectualis creaturæ esse impletam. Quod autem dicitur quòd non ad mensuram dedit Deus Christo spiritum, potest intelligi non ad mensuram aliorum, propter quod habuit superexcellentem, præ omnibus aliis. Constat enim etiam secundum aduersarios charitatem animæ Christi esse finitam, & per cõsequens secundum mensuram certam datam. Sed dicitur data non ad mensuram, quia non ad mensuram aliorum: vel hoc dicitur quia ex dono Dei datum est ei esse infinitum Dei quod mensuram non habet. Verbum autem Angelus intelligendum est de potentia ordinata, quod non potest augeri, sicut nec charitas alicuius Beati.

QVÆSTIO SEPTIMA.

DEinde, quæritur vtrum charitas possit minui.

Ad hoc dicendum, quòd videtur satis probabile quòd non minuatur in se, licet possit eius feruor, siue effectus minui: quia per peccatum mortale non minuitur, sed tollitur. Per veniale autem non minuitur tum quia veniale non est respectu finis, respectu cuius est directè charitas, tum quia nullum veniale est tantæ offensæ, quòd mereatur homo per ipsum pati aliquod detrimentum in charitate quæ secundum se, & secundum omnem gradum in infinitum excedit quodcunque veniale. Tum quia si veniale diminueret, possent tantùm venialia multiplicari, quòd finaliter per sola venialia totaliter tolleretur: quod est inconueniens. Ad istud autem vltimum quod tamen mihi videtur difficilius, dicunt quidam quòd aliquis potest toties iterare venialia quòd talem dispositionem causabunt in ipso, quòd si procedat vltra secundum dispositionem illam non poterit exire in actum, quin incidat in talem contemptu, & talem libidinem improbam quæ sit peccatum mortale. *An venialia auferant charitatem.*

Sed hoc non videtur sufficere. Primò, quia cum homo sit dominus suorum actuum, nec sit necessarium ipsum sequi inclinationem sui habitus, vel dispositionis quantumcunque frequenter iteret venialia, & habeat inordinatam dispositionem ex eis generatam, nam oportet quòd sic peccet mortaliter, imò poterit vel non peccare, vel peccare venialiter. Secundò, quia quædam sunt venialia, quæ non sunt ad plenum in potestate nostra: talia autem possunt euenire homini qualitercunque per alia venialia dispositio, vel etiam per mortalia. Ergo nullus ita disponitur per venialia quòd oportet ipsum si peccet peccare mortaliter: & per consequens non est dare tantum processum in venialibus, quin contingat procedere plus in eis, sine aliquo peccato mortali. Primus oppositum supponit alia ratio. Tertiò, quia dato quòd venialia non procederent in infinitum, adhuc ratio stat: quia quidquid sit de hoc nullus potest negare quin ista consequentia sit vera si venialia diminuunt charitatem, venialibus multiplicatis in infinitũ necessariò finaliter totaliter tolletur charitas per sola venialia. Sed consequens est falsum, scilicet charitatem posse tolli per sola venialia. Ergo & antecedens, scilicet charitatem posse diminui per venialia.

Distinctio decimaoctaua.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca decimam octauam distinctionem. Quæritur vtrum donum conueniat soli Spiritui sancto. Et arguitur quòd non; quia tota Trinitas datur. Ergo donum conuenit totæ Trinitati. *Ratio.*

In contrarium est Augustinus libro de Trinitate, vbi dicit quòd sicut solus Filius est verbum, ita solus Spiritus sanctus est donum.

Respondeo dicendum, quòd in creaturis donum propriè dictum habet tres conditiones: vna est quòd dans habeat dominium illius quod dat. Secunda est quòd ex liberali voluntate detur, scilicet sine intentione retributionis. Tertia est quòd habeat aptitudinem ad hoc quòd detur si- *Quæ sint de ratione doni*

ſcilicet quòd illa res ſit facta vt ſit quoddam donabile & ad hoc quòd detur factum. In diuinis autem reſpectu diuinarum perſonarum non poteſt eſſe dominium; ſed benè eſt ibi auctoritas originis. Largè autem poteſt dici donum quidquid liberaliter datur, vel natum eſt dari, ſiue habeat dominium eius, ſiue non: ſicut aliquis poteſt dare ſeipſum. Accipiendo ergo donum propriè cum omnibus tribus conditionibus ſuprà dictis itaquòd loco dominii accipiatur auctoritas originis, hic donum conuenit ſoli Spiritui ſancto: eſſentiæ enim non conuenit origo, nec perſonæ patris. Perſonæ autem Filii conuenit originari, non tamen conuenit ei originari per modum liberalis donationis quia non procedit per modum voluntatis; ſed per modum naturæ. ſed Spiritus ſanctus procedit per modum voluntatis: ita quòd ex modo ſuæ proceſſionis habet aptitudinem quod detur modo liberali voluntatis: ideo, &c. Sed accipiendo largè non eſt proprium Spiritui ſancto.

Sed contra hoc obiiciunt quidam quòd ſecundum hoc donum non eſſet perſonale, imò magis eſſentiale, quam miſſio. Sed hoc eſt inconueniens: Ergo, &c. Minorem ſupponunt: Maiorem probant; quia quomodocunque accipiatur miſſio, licet cuilibet perſonæ conueniat mittere, non cuilibet conuenit mitti: ſed tantum exiſtenti ab alia perſona: Sed ſi donum accipiatur ſine auctoritate donantis, & dari & dare conuenit cuilibet perſonæ. Ergo, &c. Et ad hoc dicendum quòd iſta ratio in nullo eſt contra præmiſſa. Nam accipiendo ſecundo modo donum, ſcilicet quidquid liberaliter poteſt dari ſiue habeatur auctoritas poteſtatis ſiue non, donum eſt magis eſſentiale quam miſſio. Nec hoc eſt inconueniens: nec hoc eſt contra Auguſtinum, vel aliquem ſanctum: quia quando dicunt quòd donum eſt proprium Spiritus ſancti, accipiunt donum ſtrictè prout includit tres prędictas conditiones.

Ad rationẽ Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd licet tota Trinitas & quęlibet perſona detur, & ſit donum largè acceptum: non tamen aliqua perſona, vel etiam eſſentia habet rationem doni propriè dicti, prout includit dictas tres conditiones, niſi Spiritus ſanctus.

Nunc poſtquam coeternitatem trium perſonarum pro modulo facultatis noſtræ inſinuauimus, iam de earumdem æqualitate aliquid eloqui ſupereſt, &c.

Diſtinctio decimanona.

QVÆSTIO PRIMA.

Ratio. CIrca decimam nonam diſtinctionem. Quæritur vtrum in diuinis ſit æqualitas. Et arguitur quòd non: quia ibi propriè non eſt quantitas, nec commenſuratio quantitatis. Ergo, &c.

Contra, omnes coeternæ ſunt & coequales.

Articulus primus. De identitate. Reſpondeo. Primò videndum eſt quomodo ſe habent iſta tria identitas, ſimilitudo, & æqualitas. Secundò, apparebit de quæſtione.

Quantùm ad primum ſciendum, quòd licet communiter dicatur quòd identitas dicat vnum in ſubſtantia, tamen idem ſimpliciter dictum dicit vnitatem numeralem in quacunque eſſentia, ſiue ſit ſubſtantia, ſiue accidens. Vnde ſuo modo, ſicut vel forma ſubſtantialis eſt eadem, vel ſubie-

A ctum eſt idem ſibi ipſi, ita etiam albedo Sortis eſt eadem ſibi ipſi. Similitudo autem fundatur ſuper vnum in qualitate, ſaluata diuerſitate habentium illam qualitatem, ſicut vnum album dicitur ſimile alteri. *De ſimilitudine.* Æqualitas autem fundatur ſuper vnum in quantitate, ſiue ſit quantitas molis, ſiue ſit quantitas virtutis: ita tamen quòd ibi non ſufficit vnitas ſecundum ſpeciem: alioquin omnes lineæ eſſent æquales, & omnia calida eſſent æqualiter calida, quod eſt falſum vnde cum vnitate in ſpecie oportet quòd iſta quantitas in æqualibus participetur non ſecundum plus & minus quantùm ad quantitatem molis, nec ſecundum magis & minus quantùm ad quantitatem virtutis. Et ideo in creaturis quarum quantitas quæcumque eſt finita, inuenitur commenſuratio in quantitatibus æqualium. Sed hoc non eſt de neceſſitate æqualitatis, niſi in habentibus quantitates finitas, in quibus hoc de neceſſitate conſequitur, ſcilicet commenſurari: quia formaliter loquendo ſecundun. *De Æqualitate.*

B Philoſophum decimo Metaphyſicæ. æquale dicitur ſecundum priuationem maioris & minoris: prout igitur inter perſonas diuinas eſt vnitas numeralis eſſentiæ, dicitur vna perſona eſſentialiter eadem alii perſonæ. Prout verò eſſentia diuina habet modum qualitatis communis pluribus ſuppoſitis eam habentibus, dicitur vna perſona ſimilis alteri: ita quòd ſimilitudo propriè dicta vltra identitatem requirit pluralitatem ſuppoſitorum, quod non requirit identitas; ſed quodlibet ſuppoſitum eſt idem ſibiipſi, non autem ſimile. Prout vero eſſentia diuina in quantum eſt perfectio quædam eſt magnitudo virtualis, dicuntur perſonæ eſſe æquales in ea, inquantum habent eam ſine maiori & minori, ſed cum priuatione maioritatis & minoritatis, vel maioris & minoris perfectionis, & ſic patet de primo. *T. tom 17.*

Secundum ex dictis ſatis de facili patet: quia *Articulus ſecundus.*

C quæ habent eandem quantitatem molis vel virtutis, cum priuatione maioritatis & minoritatis, & cum priuatione maioris & minoris perfectionis ſunt æqualia: perſonæ diuinæ ſunt huiuſmodi. Ergo, &c. Probatio Minoris: quia quantitas perfectionis & virtutis perſonarum diuinarum eſt eſſentia diuina: quia vna numero eſt in tribus perſonis, ſed vna & eadem numero quantitas non poteſt eſſe maior & minor ſeipſa. Ergo in eis eſt quantitas eadem, ſiue magnitudo eadem cum priuatione maioris & minoris. Illud etiam quod eſt vna quæque perſona per eſſentiam non poteſt eſſe magis & minus participatum: ſed magnitudo diuina eſt vnaquęque perſona per ſuam eſſentiam: & ſic patet minor.

Ad rationem in oppoſitum dicendum quòd *Ad rationẽ.* formale in ratione æqualitatis non eſt commenſuratio, ſed vnitas quantitatis cum priuatione maioris & minoris. Licet autem in diuinis perſonis non ſint quantitates commenſurabiles. tum quia non ſunt ibi plures quantitates, tum quia quantitas vel magnitudo diuina eſt infinita, tum quia eſt prima menſura: tamen ibi vna quantitas virtualis cum priuatione maioris vel minoris ſufficit ad rationem æqualitatis cum pluralitate ſuppoſitorum.

QVÆSTIO SECVNDA.

DE Æternitate. Quæritur vtrum nunc æternitatis ſit idem quod æternitas. Et arguitur quòd non. Quia nunc ſtans facit æternitatem ſecundum Boëtium: non ergo eſt ipſa æternitas. *Prima quæſtio.*

Contra. Quidquid eſt in Deo eſt vnum per eſſentiam, nec eſt ibi differentia realis inter abſoluta. Ergo, &c.

Reſpondeo, hic videnda ſunt quatuor. Primò, videndum eſt de tempore continuo & eius menſurato. Secundò, de tempore diſcreto. Tertiò, de æternitate. Quartò, de æuo.

Articulus primus.

Quantùm ad primum ſciendum, quòd quidam tria dicunt de tempore continuo. Primum eſt quòd tempus continuum menſurat motum & nunc ipſius temporis menſurat ſubſtantiam mobilis. Et ex hoc vlterius concludunt quòd ſicut ſubſtantia mobilis differt re à motu, ita nunc temporis à tempore. Opinio quæ videtur communis philoſophorum de tempore. Secundum eſt quòd ſicut in toto tempore mobile eſt vnum & idem ſecundum rem, differens tantũ ratione prout eſt in alia & alia diſpoſitione : ita & nunc temporis eſt vnum & idem in toto tempore differens tantùm ſecundum rationem, ſecundum quòd habet eſſe in hac parte temporis vel illa. Tertium eſt quòd tempus quantùm ad ſuum eſſe formale & completum non eſt in re extra : ſed tantùm in anima. Quòd non in re extra probant : quia vt dicunt nunc fluens non eſt ſufficiens cauſare tempus: tum quia indiuiſibile non eſt ſufficiens cauſare diuiſibile : Nunc autem eſt indiuiſibile, & tempus diuiſibile: tum quia nunc non poteſt cauſare ſufficiẽter illud quod habet moram : tempus autem habet moram. Quòd autem anima ſit cauſa dans eſſe completum & formale tempori. Probant: quia tempus eſt numerus motus, dico numerus numeratus : nihil autem eſt numeratum niſi ab aliquo intellectu creato vel increato. Ergo, &c. Dicunt ergo quòd de tempore nihil eſt actu in rerum natura niſi nunc indiuiſibile, in quo non eſt dare prius & poſterius temporis: & motus non habet eſſe niſi in aliquo intellectu numerante & conferente, ſiue diſtinguente ea abinuicem.

Sed iſta non videntur mihi benè dicta. Et primò quantùm ad primum; quia primò ſicut in æuiterno ſe habet menſura ſubſtantiæ æuiterni ad menſuram ſui eſſe ſubſtantialis, ita ſe habet nunc menſurans ſubſtantiam mobilis ad menſuram ſui eſſe ſubſtantialis. Sed ſecundum auctores dictæ opinionis, nunc quod menſurat ſubſtantiam æuiterni, eſt nunc ipſius æui, quod æuum menſurat eſſe ſubſtantiale ipſius. Ergo & nunc quod menſurat ſubſtantiam mobilis eſt nunc illius menſuræ quæ menſurat eſſe ſubſtantiale ipſius mobilis. Sed impoſſibile eſt quòd tempus per ſe menſuret aliquod eſſe ſubſtantiale. Ergo nunc menſurans ſubſtantiam mobilis non eſt nunc temporis. Et loquor de nunc menſurante ſubſtantiam mobilis abſolutè. Secundò, quia impoſſibile eſt quòd eiuſdem menſuræ ſint diuerſa nunc diuerſarum rationum. Sed oportet dare aliquod aliud nunc quàm ſit nunc temporis continui, quod ſit alterius rationis quàm nunc menſurans ſubſtantiam : ſi tamen ſubſtantia vt ſubſtantia habet menſurari aliquo nunc. Ergo, &c. Maior patet, quia plurificatis menſuris durationum oportet plurificare nunc earum, & ita è conuerſo. Minor probatur, quia mutatum eſſe non menſuratur tempore continuo vel diſcreto, cum ſucceſſio ſit in omni tempore, & non ſit in mutato eſſe. Nec menſuratur aliquo nunc ſtante, cum mutatum eſſe prout eſt in motu non ſit niſi in inſtanti non manenti: ſubſtantiã autem mobilis cum maneat, oportet mẽſurari aliqua menſura ſtante, & potente coexiſtere tempori: vnde oportet quòd menſuretur nunc ſtante & permanente. Nunc ergo quod menſurat mutatum eſſe, eſt alterius rationis à nunc menſurante ſubſtantiam mobilis. Sed nunc menſurans mutatum eſſe eſt nunc temporis : quia ſicut ſe habet indiuiſibile motus, quod eſt mutatum eſſe ad motum: ita etiam indiuiſibile quod menſurat mutatum eſſe, ſe habet ad tempus quod eſt menſura motus. Tertiò ſic menſura fluens non debet eſſe nunc ſtans: ſed nunc menſurans ſubſtantiam mobilis eſt neceſſariò nunc ſtans ſicut & menſuratum. Ergo nunc menſurans ſubſtantiã mobilis non eſt nunc temporis continui. Quartò, quia ſecundum philoſophum quarto phyſicorum tempus habet diuidi per nunc, ſicut linea per punctum. Sed tempus non habet diuidi per ſubiectum, quia tunc non poſſent accipi diuerſa tempora niſi in diuerſis ſubiectis. Ergo, &c. Si dicatur quod mobile dicitur diuidere tempus non ſecundum ſe, ſed ſecundùm quòd eſt in tali, vel tali diſpoſitione per quam mouetur: hoc eſt pro nobis: quia non dicitur tempus niſi ſecundùm quod menſuratur per nunc temporis, cuius eſt diuidere tempus. Si ergo non diuidat tempus niſi ſecundùm quod eſt in tali vel tali diſpoſitione per quam mouetur, ſequitur quòd mobile non menſutatur nunc temporis quantùm ad ſubſtantiam ſuam, ſed quantùm ad diſpoſitionem ſecundum quam conuenit ei eſſe mutatum: vel ſecundum locum, vel ſecundum aliud. Quintò, quia non videtur mihi quòd vel nunc vel quæcunque menſura cuiuſcunque durationis menſuret ſubſtantiam ſecundùm quòd habet abſolutè rationem ſubſtantiæ : ſed habet menſurare illud quod habet rationem actus durantis, ſiue ſit idem re actus durationis ipſius ſubſtantiæ cum ſubſtantia, ſiue aliud re & differens ratione.

T. com. 105.

T. com. 101.

Secundum etiam non videtur omnino verum quia ſicut Philoſophus vult quarto phyſicorum: ſicut ſe habet mutatum eſſe ad motum, ita & nunc ad tempus. Sed in toto motu non eſt omnino idem mutatum eſſe. Ergo, &c. Item ſicut punctum ad lineam, ita nunc ad tempus. Sed in duabus partibus lineæ, non eſt dare idem punctum ſecundum rem. Ergo, &c. Verumtamen verum eſt quòd in tempore non ſunt plura nunc in actu, ſicut nec plura mutata eſſe in actu ſunt in motu, qui eſt ſubiectum temporis : quia non eſt ibi aliquid mutatum eſſe in quo ſiſtatur : quod etiam Philoſophus dicit, quòd ſicut tempus ſequitur motum, ita nunc ſequitur quod fertur hoc eſt mobile : non eſt intelligendum quantùm ad eius ſubſtantiam, ſed inquantum eſt mutatum ſecundum aliquam diſpoſitionem. Tertium etiam videtur mihi omnino impoſſibile, ſcilicet quòd anima inquantùm eſt intelligens det eſſe completum tempori. Primò, quia illud quod dicit ens rationis tantum in nullo prædicamento eſt: cum illud quod diuiditur in decem prædicamenta ſit ens reale extra animam, vt Philoſophus vult 6. Metaphyſicæ. Sed illud quod habet eſſe tantum in anima : vt eſt intellectus, inquantùm huiuſmodi eſt ens rationis tantùm : quia intelligere nihil reale ponit in re intellecta : in eo quod intellecta tantùm. Ergo illud quod habet ſuum eſſe completum ab anima in eo quòd intellectus non eſt in aliquo prædicamento: ſicut nec vniuerſale eſt in aliquo prædicamento: ſed eſt intentio conſequens omne prædicamentum : & per conſequens tempus ſi habet eſſe completum ab anima non erit in aliquo prædicamento. Secundò, quia circumſcripto à tempore quòd

Quod tempus non habet eſſe per animam. T. com. 4.

non cognoſcatur, ita tamen quòd ponatur cœlum moueri aut ſimul eſt ſol in puncto orientis, & in puncto meridiei, aut non ſimul. Si ſimul, ergo ſimul erit realiter, & eſt etiam realiter loquendo in vtroque & per conſequens ſimul erit quantùm eſt ex parte rei, in oppoſitis ſitibus. Si non ſimul, ergo circumſcripto quòd tempus vel motus non cognoſcatur, adhuc manet ſucceſſio in motu ſolis & ſucceſſio continua. Sed nihil eſt tempus aliud de quo loquimur quàm quantitas ſucceſſiua continua. Ergo, &c. Motiua autem eorum non cogunt. Nam quando dicitur quòd nunc fluens non eſt ſufficiens cauſare tempus. Dicendum quòd verum eſt ſecundum rem loquendo nec aliquis benè ſentiens ponit quod nunc ſit cauſa temporis ſecundum rem loquendo. Nam loquendo de cauſa efficiente, cauſa temporis eſt illud quod eſt cauſa motus. Cauſa autem ſubiectiua eſt motus vel mobile mediante motu. Cauſa autem formalis non eſt quærenda in tempore ſicut nec in aliqua forma vel actus ſecundum rem loquendo. Si autem quæritur quid conſtituit rationem temporis de quo loquimur, dicendum eſſe quantitatem continuam ſucceſſiuam. Et quando dicitur vlterius quòd ex quo non ſufficit nunc fluens, anima compleт: dicendum quòd non oportet, quia aliæ cauſæ temporis ſufficientes poſſunt aſſignari præter nunc fluens, & animam vt eſt intelligens, ſcilicet mouens, & motus ipſe & mobile. Si autem velint dicere quòd ad eſſe temporis non ſufficit eſſe ipſius nunc, nunc autem de tempore non habemus in actu extra, niſi nunc, ideo oportet quòd in alio actu quàm in actu extra compleatur eſſe ipſius temporis. Sed hoc non eſt niſi actus animæ. Ergo &c. Dicendum quòd maior eſt vera. Ad minorem dicendum, quòd de tempore non habemus in extra niſi nunc, verum eſt de actu ſimul exiſtente loquendo: ſed loquendo de actu ſucceſſiuo falſum eſt; quia ſicut permanentiam habemus in actu ſimul exiſtentem extra animam, ita motum & eius menſuram habemus in actu extra animam, ſcilicet in actu ſucceſſiuo: quia ſicut illa habent eſſe extra animam in actu ſimul ente, ita etiam iſta habent eſſe extra animam in actu ſucceſſiuo: nec cognitio animæ facit aliquid ad hoc quòd ſic habeant eſſe. Vnde Philoſophus 4. Phyſ. vtens talibus rationibus ad probandum tempus non eſſe, dicit quòd ſunt omnes rationes extraneæ, quia de actu ſucceſſiuo nil concludunt. Soket etiam argui ſic. Illud totum cuius partes ſunt præteritum & futurum non eſt in actu extra: tempus eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Et ad hoc dicendum quod maior habet veritatem de actu ſimul ente, non autem de ſucceſſiuo: nam illud cuius partes ſunt præteritum & futurum eſt in actu extra, non ſimul ente ſed ſucceſſiuo.

Tex. com. 89

Ad ſecundum dicendum, quòd tempus non dicitur numerus numeratus quia de eius ratione ſit quòd numeretur ab aliquo intellectu, ita quòd intellectu non numerante non haberet eſſe tempus; ſed dicitur eſſe numerus numeratus vocando numerum numeratum illud quod habet partes in quibus nata eſt inueniri quantitas diſcreta quæ dicitur numerus: quaſi diceret quod non eſt quantitas diſtincta vel diſcreta abſolutè dicta, ſed eſt quantitas continua in cuius partibus natus eſt numerus inueniri.

Opinio propria.

Et ideo aliter eſt dicendum quòd cum menſuræ de quibus hic loquimur ſint menſuræ actuum aliquorum in eo quòd habent durare tantum vel tantùm; ideo ſecundùm quòd inuenitur diuerſa ratio durandi in actibus, ſecundum hoc menſurantur diuerſis menſuris. Sunt ergo quidam actus qui dicuntur actus permixti potentiæ, qui habent durare ſecundum ſucceſſionem partis poſt partem in eodem actu, & talis actus eſt motus: ideo eius propria menſura eſt quantitas ſucceſſiua continua, quia partes quantitatiuæ non poſſunt reſpicere eundem actum numero, niſi ſit continuus: & quia in omni ſucceſſione vnum eſt prius duratione, & aliud poſterius: ideo benè dicitur quòd tempus eſt numerus & menſura motus ſecundum partes ſibi ſuccedentes, quarum vna eſt prior & alia poſterior. Et ſic patet quid eſt tempus & cuius ſit menſura: quia eſt menſura motus per ſe, & primò: quietis autem menſura eſt ex conſequenti; ſicut & menſura habitus eſt menſura priuationis. Patet etiam qualiter nunc temporis ſe habet ad tempus: quia ſicut punctum ad lineam, & ſicut terminus continui ad continuum. Et ex hoc patet quòd non ſunt idem omnino re.

Articulus ſecundus.

Quantùm ad ſecundum ſciendum quòd dupliciter contingit eſſe ſucceſſionem in aliquibus. Vno modo ſecundum partes eiuſdem actus: & talis ſucceſſio eſt continua vt dictum eſt. Alio modo contingit eſſe ſucceſſionem ſecundum diuerſos actus differentes ſpecie, & incompoſſibiles, quorum vnuſquiſque eſt indiuiſibilis, ſicut conceditur ab omnibus in operationibus Angelorum: nam vnaquæque eſt ſecundum ſe indiuiſibilis, & vna non poteſt eſſe ſimul cum alia: quia dum Angelus intelligit actu aliquam rem, non poteſt eſſe in alio actu intelligendi aliquam rem diuerſam ab ea. Et hoc intelligendum eſt quantùm ad ea quæ non ſunt nata cadere ſub vno obiecto vnius intellectionis. Quia igitur in talibus eſt ſucceſſio quæ non eſt continua, quia vna operatio non facit vnum continuũ cum alia: ideo ſucceſſio aliarum operationum menſuratur tempore diſcreto, licet vnaquæque operatio menſuretur nunc temporis diſcreti: & nunc talis temporis differt ab ipſo tempore cuius eſt nunc ſicut patet à toto. Et ſic aliquo modo patet de tempore diſcreto, & eius nunc & menſurato per ipſum: de qua tamen adhuc magis patebit in 4. articulo.

Articulus tertius.

Quantùm ad tertium ſciendum, quòd æternitas eſt menſura actus exiſtentis extra terminos. Extra autem terminos poteſt aliquid eſſe quadrupliciter. Vno modo quòd ſecundum ſe totum non includetur intrà duos terminos intraneos qui ſunt ibi ſecundum ſe totum principium & finis durationis, ſecundum tamen vnamquamque partem ſignatam eſt intra tales terminos, & ſic fuiſſet de tempore ſi mundus fuiſſet ab æterno. Secùndo modo dicitur aliquid extra terminos, quia non habet duos terminos intraneos, intra quos ſicut inter duo indiuiſibilia terminantia ipſum & à parte ante & à parte poſt includatur: natum eſt tamen ſecundum quandam exiſtentiam incipere & finiri cum actu habente tales terminos: & tale eſt eſſe ſubſtantiale Angeli, quod eſt indiuiſibile & abſque ſucceſſione, & ideo non eſt actus intercluſus intra terminos intraneos in vno quorum incipiat & in alio terminetur, alioquin eius eſſe eſſet diuiſibile in plura ſuccedentia; virtute tamen diuina poſſet incipere & finire cum actu habente tales terminos: quia ſi Deus vellet, poſſet creare vnum Angelum qui coexiſteret vni die, & non plus, ita quòd per quandam coexiſtentiam in primo nunc illius diei haberet primò eſſe, & in vlti-

mo haberet primò non esse. Tertio modo dicitur aliquis actus esse extra terminos, quia nec secundum se totum, nec secundum aliquam partem sui concluditur intra aliquos terminos intraneos, nec etiam natum est quacumque virtute incipere & finiri secundum quandam coexistẽtiam cum aliquo habente tales terminos: & sic esse Angeli esset extra terminos si ex necessitate naturæ Deus eos produxisset ab æterno, nec potuisset eos non producere, nec non conseruare sicut existimauerunt aliqui Philosophi: secundum autem veritatem esse diuinum tantùm est sic extra terminos. Quarto modo aliquid dicitur esse extra terminos, quia nec secundum se totum nec secundum partem includitur intra aliquos terminos: nec habet etiam incipere vel finiri per quandam coexistentiam cum habente tales terminos: nec etiam sibi vt subiecto aliquid in futurum qualitercumque potest accrescere, propterea quòd quicquid est perfectionis in quocumque simpliciter comprehendit. Et sic esse extra terminos & quoad entitatem, quia ad nullam speciem vel genus entis limitatur: & quoad durationem, quia nil ei vel intra essentiam suam, vel vt subiecto potest accrescere in futurum, est proprium Dei. Et sic patet quid est æternitas: quia est mensura talis actus sic extra terminos existentis. Mensuram autem dico secundum modum nostrum intelligendi: quia in diuinis secundum rem nihil est nisi infinitum: & quia ibi in vno simplici est quidquid perfectionis esse potest imò nec æternitas ab æterno, nec nunc æternitatis ab æternitate re differre possunt.

Cuius sententia videtur fuisse Aristotelis & Auerrois

Ex his etiam patet deffinitionem datam de æternitate à Boëtio, quæ est (æternitas est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio) esse benè assignatam. Nam ad excludendum ea quæ habent principium & finem, suæ durationis, ponitur interminabilis vitæ: & ad excludendam successionem, ponitur tota simul: ad excludendam autem imperfectionem quæ conuenit creaturis quantùm ad ea quæ sunt simul, respectu eorum quæ successiuè aduenium, sicut patet de nunc temporis quod dicit quid imperfectum, & illud etiam quod habet in nunc æui, quia expectat per modum subiecti aliquam perfectionem inposterum; ponitur & perfecta possessio: quasi diceret, æternum est quod sine principio, & sine fine, sine successione habet quicquid perfectionis potest esse, nil perfectionis qualitercumque expectans inposterum.

Articulus quartus.

Quantùm ad quartum sciendum quòd cum duplex sit actus, quorum vnus est successiuus, sicut motus: alius simplex & indiuisibilis: Et talis actus simplex & indiuisibilis subdistinguitur: quia quidam est actus simplex & indiuisibilis, cui per se non est natum aliquid succedere, aliquis autem cui natus est alius succedere: Primum autem scilicet quòd aliquis actus sit cui per se non sit natus alius succedere contingit dupliciter vno modo, quia non recipitur in subiecto, quia ea quæ per se habent successionem sunt incompossibilia simul: vndè quantitas & albedo quæ se possunt compati non habent necessariò successionem: & si vnum aduenial posterius altero, hoc accidit, incompossibilia autem simul esse & opposita, non sunt nisi quæ sunt circa idem subiectum: non enim est dare quæcumque duo opposita quæ quantùm est de se non possunt esse simul tempore. Et si sint aliqua duo opposita quæ non sunt simul tempore sicut pater carnalis & filius: hoc est quia subiectum formæ filii coexistabat patri sub forma incorporali formæ filii: Secundo modo contingit hoc esse: quia non haber oppositum: quia scilicet licet sit in subiecto, non est dare actum possibilem esse in eodem subiecto, qui sit ei incompossibilis, Primo modo formæ subsistentes sicut sunt Angeli sunt actus cui non est natus per se alius actus succedere. Secundo modo formæ substantiales corporum cœlestium, & etiam accidentia quæ per se & de necessitate eas consequuntur, & etiam actus beatificus sunt actus quibus non est natus alius succedere, in quibus tamen non comprehenditur quidquid perfectionis est, licet in eis sit successio nec aliquid per se eis succedat, sunt tamen coniuncti successiuis in eodem subiecto: tales inquam mensurantur æuo: non enim possunt mensurari æternitate simpliciter dicta, vt de se patet, cùm non habeat in vno simplici quidquid perfectionis esse potest, nec etiam mensurantur tempore quocumque, cum in eis non sit successio: nec nunc temporis continui, cum sint permanentia, & illud nunc sit nunc fluens: nec etiam nunc temporis discreti, quia tunc mensura talium actuum esset pars temporis discreti, & tunc aliquid esset natum eis succedere: & ideò mensurantur æternitate participata quæ dicitur æuum. Actus autem simplex cui tamen natus est alius succedere, sicut manifestè patet in operationibus Angelorum, mensuratur nunc temporis discreti, sed successio plurium actuum mensurantur tempore discreto. Credo autem quòd nunc æui non differat realiter ab eo, siue ponatur esse Angeli differre ab essentia siue non: tum quia non video quòd nunc cuiuscumque mensuræ mensuret nisi actum durantem in eo quòd durans: & ideo non potest differre ab æuo; quia scilicet æuum respiciat esse, & nunc essentiam; imò vtrumque respicit esse: tum quia sicut nunc temporis discreti est pars eius, nec differt ab eo nisi sicut pars à toto, ita videtur quod nunc æui sit ipsum totum æuum: quia non potest se habere ad æuum, nisi vel sicut pars ad totum, vel sicut indiuisibile ad continuum: vnde non video quòd differat nisi ratione.

Ex dictis patet aliquo modo quæ mensurentur æternitate, quid æuo, quid tempore continuo, & quid discreto. Tamen vnum dubium manet, quo scilicet istorum mensuretur esse substantiæ corruptibilis. Et ad hoc videtur mihi dicendum, quòd esse talis substantiæ simpliciter mensuratur nunc temporis discreti, & secundum quid potest dici mensurari nunc temporis continui. Primum patet sic: quia constat quòd tale esse non mensuratur æternitate nec æuo, vt de se patet: nec tempore cum non sit ibi successio: nec etiam nunc temporis continui, cum sit fluens nullo modo permanens: tale autem esse non sit fluens sed permanens: nunc autem temporis discreti, licet ei succedat alterum, tamen manet & potest coexistere multo tempori continuo. Ratio secundi est ista: quia esse substantiale rei generabilis & corruptibilis acquiritur per motum antecedentem introductionem formæ, ita quòd introductio formæ est terminus aliquo modo illius motus. Et quia terminus motus est in instanti temporis continui, esse primò formam in materia mensuratur nunc temporis continui, secundùm quòd sic per motum habet ibi primò esse: quia esse sic primò vel esse terminum motus non conuenit ei nisi in nunc temporis continui in quo terminatur ille motus, & introducitur illa forma substantialis.

Ad auctoritatem Boëtij adductam in contrarium dicendum, quòd illud dictum non habet veritatem secundum rem, sed secundum rationem intelligendi siue secundum imaginationem nostram.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum veritas sit in rebus.

Ratio. ET arguitur quod sic: quia Augustinus dicit, verum est id quòd est. Ergo per locumà coniugatis, veritas est rei entitas. Sed rerum entitas est in rebus. Ergo, &c.

Tex com 8. Contra, secundum philosophum 6. Metaph. verum & falsum est in intellectu.

Articulus primus. Respondeo, in ista quæstione sunt videnda duo. Primum est quid est veritas.

Opinio prima Quid est veritas. Et ad hoc dicunt quidam quòd veritas non habet tantum esse in anima sicut figmenta, nec etiam habet esse completum in re extra: tum quia verum est obiectum intellectus, res autem est obiectum intellectus secundum quod habet esse in anima, licet sit obiectum voluntatis secundum esse quod habet in re extra: tum quia veritas dicit relationem rei ad animam, cum sit adæquatio rei & intellectus: relatio autem non habet esse completum in altero extremorum: ideo veritas habet esse completum in anima & non in re extra. Et vlterius deducunt, quòd cum veritas sit adæquatio ceu consistat in quadam adęquatione rei & intellectus, secundum relationem mensuræ & mensurati. Relatio mensurati est ipsa veritas formaliter & est relatio realis. Sed ista positio licet sit vera quantum ad hoc quod dicit quòd veritas est ens in anima sicut in velle & consimilia, tamen deficit. Primò, quia hoc non probat nam primum & per se obiectum intellectus non est verum sedens: quia secundum Auicennam: primum quod cadit in conceptione intellectus est ens. Item primum & per se obiectum potentiæ non potest esse suus actus nec illud quod per suum actum constituitur quantum ad illa quæ sunt entia rationis: quod dico quia illud quod est primò & per se obiectum intellectus practici potest esse aliquid constitutum per ipsum in re exteriori: veritas autem secundum eos est aliquid constitutum opere intellectus. Ergo, &c. Quod etiam additur, quòd veritas dicit relationem ad intellectum, & relatio non completur in altero terminorum, non valet: quia licet omnis relatio requirat duos terminos, non tamen requirit vtrumque vt subiectum, sed alterum tantum habet vt subiectum, alium vt terminum ad quem patetnitas enim est in solo patre vt in subiecto, licet sit ad filium vt ad terminum. Vnde si est relatio realis existens in re, est res extra animam, & pertinens ad ens quod diuiditur in decem prædicamenta: cum relatio sit prædicamentum reale: quod quidem ens diuiditur à Philosopho 6. Metaph. contra ens secundum animam. Si autem dicatur quòd sit relatio rationis tantum, sequitur quòd non sit relatio mensurati. Item etiam ens in anima tantùm non dicitur aliquid ex hoc quòd est in anima sicut in subiecto, quia tunc scientia esset tantùm ens secundum animam & non ens reale. Sed ens secundùm animam dicitur quod contingit alicui secundùm quòd est tantùm obiectiuè in anima, & secundum rem nil ponit in aliquo subiectiuè. Secundò deficit ista positio quia contra dicit sibi ipsi: quia dicit quòd veritas est relatio mensurati, & dicit tamen quòd est ens secundum animam, sicut velle & talia. Nam sicut dictum est Philosophus 6. Metaph. diuidit ens secundum animam, & vocat ens secundum animam secundas intentiones, vt velle & consimilia, contra ens quod diuiditur in decem prædicamenta. Relatio autem realis qualis est relatio mensurati pertinet ad ens quod diuiditur in decem prædicamenta. Ergo impossibile est quòd ista duo stent simul, scilicet quod veritas sit relatio mensurati, & quòd sit ens secundam animam modo quo velle secundum animam dicitur esse ens. Vnde ista positio interimit seipsam.

Tex com. 4.

Secunda opinio. Alii dicunt quod cum veritas sit quædam adęquatio rei & intellectus, hæc autem adæquatio fiat secundum rationem mensuræ & mensurati: cum mensura & mensuratum non referantur per relationem quæ est in mẽsura, sed per relationem quæ est in mensurato. Dicunt quòd veritas est ipsa relatio mensurati, secundum quam attenditur adæquatio quæ est secundum rem & intellectum, sicut inter mensuram & mensuratum. Sed illud non videtur verum, quia Philosophus vt dictum est vult 6. Metaph. quod verum & falsum sint entia secundum animam. Relatio autem mensurati est ens tale pertinens ad prædicamentum relationis. Ergo, &c. Aliqua alia sunt dicenda contra istos, quæ dicuntur in sequenti articulo.

Tertia opinio. Alii dicunt, quòd veritas est entitas rei secundum quam nata est mouere intellectum. Sed istud non videtur mihi verum quia illud per quod res nata est mouere intellectum inest ei in actu ante intelligere quo res intelligitur. Sed verum in actu præsupponit intelligere in actu, alioquin circunscripto omni intelligere in actu conueniret veritas etiam in actu ipsis rebus, quod tamen auctores dictæ positionis negant. Ergo, &c. Item secundum istam positionem non redditur ratio quare veritas dicitur esse in intellectu componente & diuidente magis quàm in simplici. Alii dicunt quod veritas est rectitudo ipsius actus intelligendi. Sed nec hoc videtur sufficere, quia rectitudo actus intelligendi est rectitudo significantis rem vt est: veritas autem magis pertinet ad ipsum significatum vt significatum quàm ad ipsum significans. Ergo, &c. Item talis veritas est veritas signi quæ ista est in propositione sicut in intellectu.

Quarta opinio.

Quinta opinio. Alii dicunt quòd veritas est modus realis, & idem est quod actualitas secundum quod per oppositum ad potentiam habet rationem manifestatiui. Nam illud quod est in potentia est quasi occultum: illud autem quod est in entitate sua in actu est quasi extra & manifestum, ita quòd ista manifestatio & occultatio sunt proprietates rei in se & non in ordine ad intellectum. Sed illud non videtur multùm rationabile, quia licet rei ex proprietate sua conueniat absque habitudine ad intellectum esse in actu & esse in potentia: circunscripta tamen omni cognitione in actu & habitu, ex ratione actus & potentiæ non conueniret ei ratio occulti & manifesti, non enim dicitur res in actu esse manifesta nisi inquantum per hoc quod est in actu patet alicui aspectui vel cognitioni: & similiter ens in potentia non dicitur occultum nisi in quantum per hoc quod est in potentia est remotum à cognitione, nisi homo velit æquiuocè vocare vel nominare manifestum & occultum. Aliis videtur quòd veritas sit quædam relatio rationis

cõsequens rem intellectam prout est in intellectu obiectiuè: & hoc formaliter loquendo, ita quòd propriè loquendo, veritas non est aliqua relatio quæ sit inter rem intellectam, & actum intelligendi. Nam veritas non consistit in hoc quòd talis sit actus intelligendi qualis est ipsa res, quia hoc est impossibile nisi quando actus quo intellectus intelligit, est ipsa res intellecta: sed veritas consistit in hoc quòd res secundum id quod est sit conformis ad id quod ei attribuitur, siue ad idquod de ea intelligitur: sicut quando homo est albus, & dicitur vel apprehenditur esse albus, id quod apprehenditur de ipso scilicet ipsum esse album est conforme ei quod in natura rei inest sibi; ita quòd eadem res bis accipitur. Vno modo secundum id quod habet in retum natura. Alio modo secundum id quod de ea intelligitur ad quod actus intelligendi terminatur. Falsitas autem est difformitas rei secundum id quod est ab eo quod ei attribuitur, siue ab eo quod de ea existimatur: sicut si aliquis existimet hominem esse asinum, difformitas hominis ab asino quæ rei attribuitur est falsitas. Ab ista autem veritate & falsitate quæ est in intellectu non subiectiuè, sed obiectiuè (vt statim dicetur) dicitur etiam conceptio intellectus & propositio ipsam significans vera veritate signi, quia scilicet sunt signa veritatis dictæ, ita quod entitas rei est fundamentum veritatis, quia est fundamentum conformitatis quæ veritas dicitur. Et propter hoc quasi materialiter & fundamentaliter est veritas in rebus: sed conformitas ipsius rei ad id quod de ea apprehenditur vel significatur est formaliter ipsa veritas quæ non est nisi ens rationis siue secundæ intentionis conueniens rei prout est obiectiuè in intellectu. Rectitudo autem conceptionis vel propositionis significantis talem veritatem est veritas signi. Et huic opinioni magis assentio.

Sexta opinio

Articulus secundus.

Quantũ autem ad secundũ, scilicet in quo sit veritas sicut in subiecto. Dicunt quidã quod est secundum esse completum in intellectu speculatiuo nostro. In re autem per comparationem ad intellectum speculatiuum nullo modo est veritas sicut in subiecto. Et probant quia cum relatio adæquationis, vt dicunt, quæ est veritas non sit secundum rem in ipsa re quæ est mensura, sed in ipso intellectu speculatiuo qui mensuratur, quia mensura non refertur ad mensuratum per relationem existentem in ipsa re sed in mensurato: ideò veritas est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, & nullo modo extra in re intellecta. In intellectu autem practico est veritas secũdum esse completum, quia vt dicunt formale in veritate non est adæquatio sed manifestatio. Sed in re causata ab intellectu practico est veritas sicut in subiecto, sed incompleto modo: nam in ea est relatio mensurari, & est relatio adæquationis secundum rem. Sed quia in ipsa non est manifestatio, non ibi est illud quod est formale in ratione veritatis: & ideò est ibi diminuta ratio veritatis, sicut in accidente est diminuta ratio entitatis. Sed istud patet esse falsum. Primò, quia vt dictum est veritas non est relatio realis mensurati cuiuscumque accipiendo formaliter veritatem. Secundò, quia hæc duo scilicet relatio mensurati & manifestatio aut sunt de ratione veritatis; aut alterum tantùm scilicet manifestatio. Si ambo: ergo in intellectu practico non est propriè veritas, nisi veritas æquiuocetur, quia impossibile est aliquid conuenire alicui nisi ei conuenjant omnia quæ sunt de ratione illius: sicut impossibile est esse hominem cui non conuenit quòd sit animal & rationale. Si autem alterum tantum est de ratione veri atis scilicet manifestatio, pro nullo adducitur ad probandum quòd veritas non sit in re, quia ipsa est mensura per comparationem ad intellectum speculatiuum, & quòd mensura non refertur per relationem existentem in alio: Imò debuit dici quòd in re extra non est veritas, quia ibi non est manifestatio. Si autem dicatur quòd ad perfectam rationem veritatis requiritur vtrumque, sed addiminutam rationem veritatis sufficit alterum: tunc saltem in intellectu practico non inuenitur perfecta ratio veritatis, quod est contra eos. Alii dicunt quòd est in solo intellectu, quia est rectitudo intellectus, Sed hoc est ostensum non esse verum nisi loquendo de verirate signi. Alii dicunt, quòd est relatio mensurati, ideò quandoque est in re & in respectu intellectus practici, quandoque in solo intellectu quantum ad intellectum speculatiuum. Sed hoc non valet, quia veritatem non esse talem rationem est ostensum supra. Ideò dicendum est aliter quòd veritas vt dictum est, est ens rationis pertinens ad intentiones secundas: tales autem non ponunt aliquid secundum rem in aliquo sicut in subiecto, sed secundum rationem intelligendi tantum ponunt aliquid vel negant de illo cui attribuuntur secundum quod est obiectiuè in intellectu: sicut homo dicitur abstractus à Sorte secundum rationem intelligendi; non secundum quod est in re, sed secundum quod est in intellectu obiectiuè: in quantum scilicet inrelligitur homo absolutè non intelligendo Sortem. Et sic ista conformitas quæ veritas dicitur contingit rei & est in re quæ intelligitur quasi in subiecto; secundum rationem intelligendi, non secundum esse quod habet in se circunscripto hoc quod est intelligi: sed prout est in intellectu obiectiuè. Et ideò talia dicuntur esse in intellectu sicut veritas & vniuersale & consimilia; non quia dicant aliquam rem existentem in intellectu sicut in subiecto: sed quia non conueniunt rebus nisi prout sunt obiectiuè in intellectu. Illud enim quod est in intellectu scilicet obiectiuè Platonis intelligentis Sortem sicut in subiecto; siue dicatur res; siue conceptio, est realiter diuersum à Sorte, & non tantum secundum rationem intelligendi.

Ex his potest ostendi quare Philosophus ponit veritatem in intellectu componente & diuidente, siue in intellectu intelligente enunciabilia. Nam cum veritas consequatur rem vt est obiectiuè in intellectu, duplicirer hoc potest esse. Vno modo quòd ad ipsam cognitionem consequatur conformitas; quæ veritas dicitur: & sic in omni cognitione est veritas vel falsitas quia in omni cognitione illud quod cognoscitur vel est conforme rei vel difforme. Vnde si aliquid apparet alicui album, oporet quòd vel illud sit album; & sic est conformitas inter rem & illud quòd apparet de ea: vel si non est album, sic est difformitas. Vnde isto modo scilicet consecutiuè est veritas in sensu & in intellectu simplici, quia scilicet in omni apprehensione consequitur conformitas vel difformitas talis. Alio modo potest consequi veritas rem intellectam, non tantùm quia conformitas sequitur; sed etiam quia conformitas intelligitur, vel dicitur, vel significatur: & sic est in intellectu cognoscente enunciabilia. Nam tali conceptu & intellectu apprehẽditur aliquid esse conforme vel difforme alicui rei. Vnde formaliter loquendo veritas non conuenit formaliter rei intellectu in

ordine ad aliquid in intellectu prout intellectus est causa efficiens, sed tantùm prout est cognoscens: sed quia ipsa natura rei est fundamentum conformitatis quæ veritas dicitur, veritas materialiter est in re in ordine ad intellectum practicum in quantum natura vel res est effecta vel causata ab intellectu practico. Et sic patet de secundo.

Ad rationē Ad rationem in contrarium dicendum quod Aug. loquitur quantum ad illud quod est ibi materiale.

Nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentiam, &c.

Distinctio vigesima.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio CIrca vigesimam distinctionem; quæritur vtrũ Filius Dei sit omnipotens. Et arguitur quòd non, quia ille cui deficit aliquid quod ad omnipotentia pertinent non est omnipotens. Sed posse generare pertinet ad omnipotentiam, quia Aug. dicit Patrem non esse omnipotentem si non posset æqualem sibi Filium generare: sed Filio deficit posse generare. Ergo &c. Si dicatur quòd posse generare pertinet ad omnipotentiam Patris & non ad omnipotentiam Filii.

Cõfirmatio. Contra. Omnipotentia Filii aut est simpliciter omnipotentia, aut non, sed cum determinatione. Si primo modo, Ergo debet habere quidquid pertinet ad omnipotentiam simpliciter. Sed generare pertinet ad omnipotentiam simpliciter, alioquin non pertineret ad omnipotentiam Patris. Ergo deberet posse generare. Si autem omnipotentia Filii non est omnipotentia simpliciter, sed cum determinatione, quia scilicet est omnipotentia Filii, sequitur ex hoc quòd non deberet dici simpliciter omnipotens: sicut nec ignis dicitur simpliciter omnipotens, licet habeat omnipotentiam ignis.

In contrarium est Aug. & Magister in littera.

Respondeo, Tota difficultas istius quæstionis stat in hoc, quomodo scilicet possit stare quòd Filius sit omnipotens, & tamen non possit generare.

Ad hoc autem dicunt quidam qnòd cum omnipotentia respiciat solùm ea quæ non implicant contradictionem, si aliquis non potest illud quod implicat contradictionem non sequitur quòd non sit omnipotens. Filium autem generare implicat contradictionem, quia si generaret, esset & non esset Filius; & sic esset Filius & non Filius, quia in Diuinis non possunt esse duo Filii. Sed Patrem generare non implicat contradictionem, ideò (vt dicunt) non obstante quod Filius nòn possit generare, non sequitur quòd non sit omnipotens, quia implicat contradictionem. Sed si Pater non posset generare non esset omnipotens, quia ipsum generare non implicat contradictionem.

Sed istud parum valet, quia quando dicitur quòd omnipotentia est illa potentia qua potest esse illud quod contradictionem non implicat, aut intelligitur de eo quod contradictionem non implicat absolutè & secundum se, aut de eo quod contradictionem non implicat quoad istud. Si primo modo, cùm generare Filium qui sit Deus non implicat absolutè contradictionem, alioquin esset omninò impossibile: sequitur quòd qui non habet potentiam quæ est ad generandum Filium, non sit omnipotens. Si secundo modo, sequitur quòd Cœlum esset omnipotens, quia potest omnia quæ non implicant contradictionem quantùm ad Cœlum siue virtutem cœlestem. Nam vnumquodque potest illud quod non est sibi impossibile. Quòd autem est impossibile alicui in quantùm huiusmodi, quoad illud includit contradictionem, quia omne impossibile in quantùm impossibile includit contradictionem & incompossibilia. Hoc autem est inconueniens quòd Cœlum sit omnipotens. Ergo inconueniens est ponere quòd aliquid sit omnipotens, quia potest omnia quæ non includunt contradictionem quoad se.

Authores huius opinionis ponunt aliam obiectionem & solutionem impertinentem, in solutione etiam dicunt falsum, scilicet qnòd in actione, aliqua contradictio quam non includit òmnipotentia, sed excludit, respiciat agens & non obiectum possibile. Nam omnipotentia dicitur ex hoc quod potest omne possibile: sub autem omni possibili continetur illud quod non implicat contradictionem & est natum esse obiectum alicuius potentiæ actiuè, nec est accipiendum, vt dictum est, non implicare contradictionem quoad hunc sed implicare contradictionem absolutè & ex se.

Alii dicunt quòd relatio nihil ponit quantùm ad rationem suæ quidditatatis, sed quantùm ad esse. Quantùm autem ad esse transit in substantia in diuinis, ideò relatio quantùm ad illud quod ponit est communis omnibus, propter quod vt dicunt siue potentia dicat relationem siue essentiam eadem numero est potentia in Patre & Filio. Ideò omnipotentia Patris est in Filio & per consequens est omnipotens.

Sed hoc non videtur, nisi benè dictum. Primò, quia omne quod est, aut dicitur positiuè, aut priuatiuè, vel omninò negatiuè: quando autem dicitur de aliquo quòd sit Pater, hoc non dicitur priuatiuè, quia priuatiua includunt priuationem alicuius perfectionis vel absolutè vel limitatè; sicut infinitum dicit formaliter negationem in aliquo in quo fundatur talis priuatio; Et multò plus illud quod dicitur negatiuè includit negationem. Esse autem aliquem Patrem non dicit aliquam negationem, imò affirmationem: licet ad illam affirmationem sequatur negatio, quia ad Patrem esse sequitur non esse Filium eiusdem, vel non esse lapidem. Ergo falsum est dicere quòd relatio formaliter loquendo nihil ponat. Non est idem dicere relationem nihil ponere & nihil addere diuersum à suo fundamento, quia licet relatio non addat rem aliam à fundamento; tamen positiuè dicitur & ponit suum fundamentum cum determinata ratione: sicut rationale nihil diuersum re addit supra animal; tamen aliquid ponit, sed non aliquid aliud re ab animali, sed aliud ratione. Secundò etiam hoc non videtur benè dictum, quia si potentia formaliter significaret relationem, siue relatio aliquid ponat, siue non; non posset dici, quòd simpliciter Filius haberet omnipotentiam, sicut nec potest dici habere omnem relationem: sed oporteret dicere quòd Filius haberet omnipotentiam quantùm ad illud quod est positiuum. Vndè, sicut non est verum Filium habere omnem relationem nisi cum determinatione; supposito quod illi verum dicat, scilicet quantùm ad illud quod est positiuum in relatione: ita non esset simpliciter verum eum dicere esse omnipotentem vel habere omnipotentiam; si potentia significaret

formaliter rationem procedentis niſi cum prædicta determinatione, ſcilicet quòd non habeat relationem paternitatis. A

Reſponſio propria ad quæſitum.

Ideò aliter eſt dicendum. Primò, ergo videndum quid importat vel ſignificat omnipotentia. Secundò, videndum eſt vtrum Filius habeat omnipotentiam. Tertiò, patebit vtrum ipſe ſit omnipotens.

Quantum ad primum ſciendum, quòd ly omne importatum in omnipotentia poteſt facere diſtributionem; vel ex parte potentiæ vt ſit ſenſus, omnipotentia id eſt omnis potentia tam creata quam increata; vel ex parte poſſibilis vt ſit ſenſus, omnipotentia id eſt potentia quæ poſſit in omne quod habet rationem poſſibilis. Modo in diuinis non accipitur omnipotentia primo modo, quia conſtat quòd in diuinis formaliter loquendo non eſt omnis potentia: ſed accipitur 2. modo quia in diuinis eſt potentia quæ poteſt actiuè in omne B illud quod habet rationem poſſibilis.

Quantum ad ſecundum ſciendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt potentia non eſt relatio, nec relationem intrinſecè includit in ſua ratione; licet importet relationem vt quoddam conſequens. Et propter hoc licet non ſit eadem relatio in Filio quę eſt in Patre formaliter loquendo: tamen eſt eadem potẽtia in Patre & Filio & Spiritu ſancto, quæ quidem potentia eſt eſſentia diuina quæ poteſt in omne quod habet rationem poſſibilis vel quod poteſt produci vel fieri. Et ideò tam in Filio quam in Spiritu ſancto eſt omnipotentia. Et ſic patet de ſecundo.

Quantum ad tertium ſciendum, quod omnipotens in diuinis non dicitur, quia habeat potentiam quæ poteſt in omnia poſſibilia cum reſpectu nato fundari in ea, alioquin nec Pater eſſet omnipotens, quia non habet eſſentiam diuinam cum relatione filiationis: ſed dicitur omnipotens, quia habet potentiam quæ poteſt in omnia poſſibilia abſolutè, non contractè ſicut dicebat prima opinio. C

Vltetiùs notandum, quòd in creaturis ſecundum communem opinionem quæ ponit quòd actio & paſſio ſunt vnus motus, & ſunt idem cum forma acquiſita per motum, actio & paſſio ſunt aliquis actus productus. Sed in diuinis non eſt aliqua forma vel aliquis actus productus, quia nec eſſe nec eſſentia. Sed eſt actus communicatus, & idem actus numero qui eſt communicatus producto eſt principium communicandi in producente. Actus autem qui eſt principium producendi in agente non poteſt eſſe idem actus numero cum actu producto: & ideò in talibus non poteſt eſſe quòd illud idem numero quod eſt potentia productiua in agente ſit in producto actus productus. D Et ideò in talibus eſt aliquid præter id quod relatiuè dicitur in vno quod non eſt in alio, quia actus qui eſt principium producendi, & actus productus non ſunt idem actus numero. Sed in diuinis non eſt actus productus, ſed communicatus: & cum idem actus numero qui eſt communicatus producto ſit principium agendi in agente, non eſt aliquid in agente quod non ſit in producto excepto eo quod relatiuè dicitur. Et ideò hoc quod dicitur Patrem poſſe generare & non filium, non eſt quia Pater habeat aliquod poſſe quod non habeat filius: ſed quia illud poſſe eſt in Patre cum relatione alia quam ſit in Filio. Et ideò in Filio eſt potentia & illud poſſe quod eſt in omne poſſibile, propter quod Filius eſt omnipotens ſicut & Pater.

Ex hoc etiam patet quare dicitur quòd poſſe generare non eſt poſſe quid, ſed poſſe ad aliquid, quia poſſe generare ſuper poſſe, non addit aliquid abſolutum, nec ex parte obiecti poſſibilis, quia non eſt poſſibile producere actum abſolutum diuerſum ab ipſo poſſe; nec ex parte agentis, quia agere in eo nihil abſolutum addit ſuper eſſentiam & ideo poſſe generare in diuinis dicitur eſſe poſſe ad aliquid, quia nihil aliud dicit niſi poſſe cum determinato reſpectu ex neutra parte non ſic eſt vbi eſt actus productus. Ex hoc etiam patet quomodo ſit intelligendum quòd poſſibile generare pertinet ad omnipotentiam Patris & non ad omnipotentiam ſimpliciter, quia cum hoc totum poſſe generare dicat potentiam cum relatione quæ importatur in hoc quod eſt generare per modum actionis: omnipotentia autem non habet quèd ſit omnipotentia cum tali relatione quæ non inuenitur in omni eo in quo inuenitur omnipotentia, ſed tantùm in Patre: ideò dicitur pertinere ad omnipotentiam Patris non ad omnipotentiam ſimpliciter, id eſt, vniuerſaliter.

Notandum etiam quòd ad omnipotentiam Patris ſic pertinet poſſe generare, quòd ſi non poſſet generare non eſſet omnipotẽs ſuppoſito quòd generatio poſſet eſſe in diuinis; quia ſi Pater non poteſt generare, aut hoc eſt quia deficit ſibi potentia per quam poteſt generare, aut quia ineſt ei oppoſitum repugnans reſpectui qui importatur per generare. Non ſecundo modo, quia non includit oppoſitum reſpectum reſpectui qui importatur per generare. Ergo ſi non poteſt generare hoc eſt primo modo, quia ſcilicet deficit ei potentia quæ eſt ad generandum, & ſic non haberet omnipotentiam. Filius autem non poteſt generare, non quia non habeat illam potentiam quæ eſt ad generandum. Sed quia habens eam non poteſt habere cum generare propter oppoſitum reſpectum.

Notandum autem quòd illud quod dictum eſt, non ſic eſt intelligendum quaſi potentia quæ eſt ad generandum exiſtens quidem in Filio, licet non ad generandum quaſi nata procedere in actum vt eſt in Filio impediatur, vel propter filiationem, vel propter defectum paternitatis; ſicut impediuntur quandoque aliqua ab actu in quem nata ſunt prorumpere. Sed ſic eſt intelligendum quòd, quia eſſentia diuina non eſt nata eſſe niſi in vno Patre & in vno Filio ab eo genito, ex ſua naturali proprietate ei repugnat, quòd in illo in quo eſt cum filiatione ſit cum paternitate, vel è conuerſo: cum impoſſibile ſit idem eſſe Patrem ſui ipſius. Vnde ſicut diuinitas Filii vt eſt Filii non poteſt eſſe diuinitas cum paternitate; ita nec eius omnipotentia poteſt eſſe omnipotentia cum generare. & hoc habet ex ſuæ naturæ proprietate & non ex hoc quòd impediatur ab aliquo quod ſibi debitum ſit, quia quidquid eſt ei debitum ineſſe, neceſſariò ineſt actu.

Ad rationẽ.

Ad rationem in oppoſitum dicendum quòd ille cui deficit aliquid pertinens ad omnipotentiam abſolutè, ille non eſt omnipotens. Iſto autem modo non deficit aliquid pertinens ad omnipotentiam ipſi Filio, quia in ipſo eſt potentia quæ eſt reſpectu omnis eius quod habet rationem poſſibilis cuiuſcumque. Sed ille cui deficit aliquid pertinens ad omnipotentiam non vt exiſtens formaliter potentia, ſed quia coniuncta omnipotentiæ vt eſt in determinato ſuppoſito: non oportet quin ſit in potens ideò licet paternitas quæ coniuncta eſt cum generare in Patre paternitati

non

non sit in Filio; non tamen sequitur quin sit omnipotens, nec sequitur quin habeat omnipotentiam simpliciter.

Post hæc quæritur vtrum sicut dicitur solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici solus Pater est Deus, &c.

Distinctio vigesimaprima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca vigesimam primã distinctionem. Quæritur vtrum dictio exclusiua addita Patri excludat Filium. Et arguitur quòd non; quia dictio exclusiua non excludit id quod est de intellectu eius cui dictio exclusiua adiungitur. Sed Filius est de intellectu Patris. Ergo, &c. Præteteà non plus differunt Pater & Filius in diuinis, quam totum & pars. Sed dictio exclusiua addita toti non excludit partem. Ergo, &c.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Tertia.

Contra Philosophus 1. Physicorum dicit quòd dictio exclusiua addita principio, excludit principiatum. Sed ista dicuntur relatiuè. Ergo, &c.

Respondeo, hic duo sunt videnda. Primum est quid habet excludi per dictionem exclusiuam. Secundum, quomodo se habeat ad diuina.

Quantum ergo ad primum, est sciendum, quòd cum dictio exclusiua excludat omne id quod est aliud a subiecto à consortio prædicati quod subiecto attribuitur, omne illud quod ita diuisum est a subiecto quod nec includit vel importat subiectum, nec includitur vel importatur à subiecto per dictionem exclusiuam excluditur. Illa autem quæ supposito differunt vnum nec includit in sua essentia nec importat alterum vt pro quo supponit: ideò dictio exclusiua excludit omne quod est aliud à subiecto cui dictio exclusiua adiungitur, &c. Et quia relatiua quæ sunt talia sicut est Patet & Filius differunt supposito: ideò dictio exclusiua addita vni excludit reliquum. Si autem sint aliqua relatiua quæ sint in eodem supposito; sicut quando aliquid mouet seipsum, mouens & motum sunt idem supposito: siue hoc conueniat ei per eandem partem, siue per plures, siue accipiantur ambo in concreto, non oportet quòd dictio exclusiua addita vni excludat reliquum. Vndè non sequitur quod solum mouens seipsum currit: non ergo motus à seipso currit, cùm vnum possit supponere pro alio & prædicetur de alio. Quædam autem sunt quæ vel includunt altetum vel important, sicut Socrates includit hominem, & album includit suppositum in quo est albedo, & talia non excluduntur. Et similiter quædam includuntur à subiecto in recto, vt homo includit animal rationale, & talia non excluduntur. Vndè dictio exclusiua addita alicui termino non excludit eius inferius; nec differentiam, nec superius. Vnde non sequitur, tantùm homo currit, non ergo Socrates, vel non ergo animal, vel non ergo rationale. Similiter nec accidens concretum: vnde non sequitur solus homo currit, non ergo album. Ratio autem omnium istorum est quòd eadem attributione qua prædicatum subiecto implicitè attribuitur, omnibus talibus vel saltem attribuitur tali pro quo ista possunt supponere, vt de se patet: & ideò talia non sunt aliud à subiecto cui attribuitur prædicatum. Ea autem quæ implicant subiectum in obliquo subdiuiduntur. Nam quædam sunt partes subiecti, sicut domus includit parietem in obliquo. Et talia respectu prædicati quod est esse, & respectu prædicati quod natum est conuenire toti & parti, non excluduntur. Vndè non sequitur tantùm domus est, non ergo paries: nec sequitur domus est alba ergo non paries, quia talia prædicata eadem attributione qua attribuuntur toti attribuuntur parti; vel intelliguntur attribui partibus; vel omnibus sicut esse; vel pluribus sicut album. Ea verò quæ subiectum important in obliquo, non vt partem sui, sed diuersum à se supposito, sicut Pater importat Filium non in recto sed in obliquo, quia Pater non est Filius, sed est Filii: excluduntur per dictionem exclusiuam, sicut dictum est supra; quia non eadem attributione qua attribuitur prædicatum subiecto, attribuitur talibus, licet possit in ficti inesse talibus: sicut attribuere esse Patri non est attribuere esse Filio, licet Patrem esse inferat Filium esse: alioquin attribuere currere Patri, esset attribuere esse Filio, quia currere Patris infert esse Filii.

Notandum vlterius quòd ea quæ sunt infetiora ad subiectum & ea quæ includuntur in subiecto vt genus vel differentia, non solùm non excluduntur, sed etiam inferuntur: vt tantùm homo est, ergo tantùm animal est, vel tantùm rationale est: & sic est de omnibus quæ homo includit & infert. Ea verò quæ sunt inferiora non excluduntur, sed nec inferuntur: sicut tantum homo currit, non sequitur, non ergo Socrates nec etiam sequitur, ergo Socrates.

Sed hic vt dicunt quidam sunt duo dubia. Primum, est quia cum oporteat affirmationem vel negationem de quolibet esse vetam, videtur quòd necessariò sequitur vel Socratem currere vel Socratem non currere.

Prima dubitatio.

Respondetur, quòd non necessarium est alterum istorum sequi ex isto antecedente quod est tantùm hominem vel non hominem currere, quia ly currere & non currere sunt contradictoria: tamen quòd sequatur currere, vel quòd sequatur non currere ex illo antecedente, non sunt contradictoria: quia ly non, non fertur ad ly sequatur, sed ad currere.

Aliud dubium est, quare non sequitur tantùm homo currit: ergo tantùm Socrates currit.

Et ad hoc dicendum quòd indefinita cum dictione exclusiua non infert inferius, nec absolutè, nec cum dictione exclusiua. Vndè non sequitur, tantùm homo currit ergo Socrates, vel tantùm Socrates currit: & hoc habet terminus communis ex sua natura, quia tantùm additum termino communi non tollit ei quin sit superius. Vnde sicut sequitur homo est, ergo animal est; & non è conuerso: ita sequitur tantùm homo, ergo tantum animal, & non è conuerso. Sed si accipiatur terminus communis cum dictione exclusiua vniuersaliter, benè infert inferius sine dictione exclusiua, non autem cum dictione exclusiua. Vndè benè sequitur tantùm omnis homo est visibilis vel currit, ergo Socrates, sed non sequitur, ergo tantùm Socrates. Primum habet terminus communis ex natura sua scilicet infette absolutè suum inferius, quando distribuitur per signum vniuersale. Sed secundum habet ex dictione exclusiua, quia dictio exclusiua ita immobilitat terminum quòd non potest fieri discensus sub eo cum dictione exclusiua. Similiter quando dictio exclusiua additur toti integrali nunquam infert partem cum dictione ex-

Secunda dubitatio.

cluſiua: & hoc de virtute locutionis, Vndè non A
ſequitur ſola domus eſt, vel eſt alba; Ergo ſolus
paries eſt, vel eſt albus. Sed benè infert reſpectu
huius prædicati eſſe parietem ſine dictione exclu-
ſiua. Vndè ſequitur tantùm domus eſt, ergo paries.
Sed reſpectu aliorum prædicatorum quæ non ne-
ceſſariò intelliguntur attribui omnibus partibus
vna cum toto, non infert partem etiam ſine dictio-
ne excluſiua. Vndè non ſequitur ſola domus eſt
alba, ergo paries eſt albus. Et ſic patet de primo.

Quantùm ad ſecundum dicẽdum quòd quan-
do dicitur ſolus in diuinis, ſi ſolus teneatur cathe-
goricè importat ſolitudinem in illo circa quod po-
nitur. Et ſic omnes locutiones vbi ponitur ſolus in
diuinis, ſunt falſæ: quia in diuinis non eſt ſolitudo.
Si autem teneatur ſyncathegoremaricè, ſic quando
additur ad ſubiectum poteſt addi vel termino per-
ſonali, vel termino eſſentiali. Si addatur termino
perſonali non eſſentiali, vt quando dico ſolus Pater B
eſt Deus, vel tantum quantum omnes perſonæ;
tunc poteſt fieri excluſio à conſortio in forma ſubi-
ecti: vt ſenſus ſit ſolus Pater &c. id eſt ille qui eſt
Pater à quo nullus alius eſt Pater, quaſi diceretur
ille qui ſolus eſt Pater. Et ſic ſunt veræ iſtæ ſolus
Pater eſt Deus, & ſolus Pater eſt tantum quantum
omnes perſonæ. Si autem fiat excluſio alterius à
ſubiecto & conſortio prædicati: tunc poteſt exclu-
dere vel aliud neutraliter, vt ſit ſenſus Pater eſt
Deus & non aliud à Patre eſt Deus, eſt vera: quia
non excluditur Filius, vel Spiritusſanctus, quia non
ſunt aliud à Patre, vel poteſt excludere alium maſ-
culinè, & ſic eſt falſa: & ſic eſt ſenſus, Pater eſt
Deus & nullus alius à Patre eſt Deus, quia ſic ex-
cluduntur Filius & Spiritusſanctus à conſortio præ-
dicati quod eſt Deus. Et quia duo primi ſenſus non
ſunt ita proprii ſicut tertius, in quo ſenſu propoſi-
tio eſt falſa: ideò tales propoſitiones ſunt de vir- C
tute locutionis omnes falſæ ſimpliciter, nec ſunt
extendendæ ſed exponendæ. Nam dictio excluſi-
ua addita ſubiecto quantùm eſt de virtute locutio-
nis excludit omne aliud ſuppoſitum à conſortio
prædicati. Si autem dictio excluſiua addatur ad
terminum eſſentialem in ſubiecto poſitum, ſiue
reſpectu prædicari perſonalis, ſiue reſpectu præ-
dicati eſſentialis, erit vera propoſitio. Vndè ſolus
Deus eſt Pater, vel Filius, vel Deus, vel Creator,
vel aliquid tale: dum tamen Pater & Filius ſtent
pro perſona Patris & pro perſona Filii in diuinis,
totum eſt verum. Si autem terminus eſſentialis po-
natur ex parte prædicati cum dictione excluſiua,
dicendo Pater eſt tantum Deus, vel ſolus Deus:
tunc dicendum quòd differt de, tantùm, & de, ſo-
lus; quia tantùm cùm ſit aduerbium habet deter-
minare ex natura ſua prædicatum ex parte cuius
ſemper tenet ſe nota verbalis, puta eſt: & accipi- D
tur ſemper formaliter terminus in prædicato poſi-
tus. Vndè hæc dictio tantùm non ſolùm habet ex-
cludere aliud à ſubiecto, ſed habet excludere a-
liud à forma prædicati reſpectu huius quòd eſt
conuenire ſubiecto. Vndè ſi dicam Sortes currit
tantùm ſenſus eſt quòd currere ineſt Sorti & nullus
alius actus. Et ſimiliter quando dicitur Pater eſt
Deus tantùm, ſenſus eſt Pater habet diuinam na-
turam & nullam aliam. Et hoc verum eſt tam de
Patre quam de Spiritu Sancto. Sed de Filio eſſet
falſum, quia hæc eſt falſa, Filius eſt Deus tantùm,
quia eſt Deus & homo. Solus autem non habet
quòd ſit determinatio prædicati niſi teneatur in vi
aduerbii, vt ſi dicatur iſte incedit ſolus id eſt ſoli-
tariè, vel niſi accipiatur pro dictione cathegorica,
vt ſit ſenſus iſte eſt homo ſolus id eſt ſolitarius. Et
ideò ſi ſolus ponatur à parte prædicati hoc eſt in
quantùm implicatur aliqua complexio, vt ſit ſen-
ſus Pater eſt ſolus Deus, id eſt Pater eſt ille qui ſo-
lus eſt Deus. Et ſic ſi ly ſolus excludat aliud, eſt
vera. Si autem excludat alium maſculinè, erit fal-
ſa, quia ly qui ſupponit pro perſona Patris à quo
Filius non eſt aliud, ſed alius: & in vno ſenſu eſt
falſa & in alio eſt vera. Si autem accipiatur ly ſolus
in vi aduerbii vt ſit idem quod tantùm vel ſolùm,
tunc erit idem iudicium de ly ſolus & de ly tantùm
& ſecundum quod ly ſolus excludit alium maſculi-
nè verificatur de hoc nomine Trinitas. Vndè hæc
eſt vera, Trinitas eſt ſolus Deus, & Trinitas eſt
ille qui ſolus eſt Deus: quia ly qui non ſupponit
pro ſuppoſito quod ſit Pater tantùm vel Filius, ſed
ſupponit pro eo quod ſtat pro omnibus. Et ſic pa-
tet ad ſecundum.

B Ad primum ergo in oppoſitum dicendum quòd *Ad primum*
illud quod eſt de intellectu termini in obliquo &
eſt diuerſum ab eo ſuppoſito, excluditur per di-
ctionem excluſiuam, ſicut patuit. Ad ſecundum *Ad ſecundũ.*
dicendum quòd licet Pater & Filius in diuinis ha-
beant maiorem vnitatem quam totum integrale &
pars quæcumque: non tamen attributio prædicati
ad vnum includit attributionem prædicati ad aliud
ſicut in toto & parte: & ideò habeat maiorem dif-
ferentiam in eo quod facit ad excluſionem ſcilicet
in ſuppoſito, quam totum & pars.

Poſt prædicta nobis differendum videtur de nominum diuerſitate, quibus loquentes de vnitate ac Trinitate &c.

Diſtinctio vigeſima ſecunda.

C

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca vigeſimam ſecundam diſtinctionem, Quæritur vtrum aliquid propriè dicatur de Deo. Et arguitur quòd non, quia illud quod attri-buitur Deo ex creaturis non dicitur propriè de Deo ſicut eſſe iratum & cõſimilia. Sed omnia quæ at-tribuimus Deo, attribuimus ex creaturis cùm ni-hil ſciamus de Deo niſi ex creaturis, ſiue per crea-turas. Ergò &c.

In contrarium eſt veritas.

Reſpondeo, hic ſunt duo videnda. Primum eſt quomodo aliquid dicatur conuenire alicui propriè. Secundum eſt oſtendere quòd aliqua de Deo pro-priè dicuntur ſaltem quantũ ad rem ſignificatam.

Quantùm ad primum ſciendum quòd hic pro-priè non accipitur prout opponitur contra com-mune ſecundum quod propriè dicitur aliquid ali-cui conuenire quod conuenit ei ſoli: ſed propriè accipitur hic prout diſtinguitur contra metaphori-cè dici, ſecundum quod homo dicitur propriè ri-dere; prout verò non propriè ſed metaphoricè. Dicitur ergò aliquid alicui conuenire propriè, quando res ſignificata inuenitur in eo cui ille ter-minus attribuitur: ſicut ridere eſt directè impoſi-tum ad ſignificandum determinatum actum oris qui in ſolo homine inuenitur. Et ideo ſoli homini conuenit propriè. Metaphoricè autem dicitur ali-quid de aliquo quando res ad quam ſignificandam impoſitus eſt terminus non inuenitur in eo cui ter-minus attribuitur, ſed aliqua ſimilitudo ad ipſum: ſicut actus qui eſt ridere non inuenitur in prato, ſed aliquid ſimile ad ipſum, in quantum pulchritudo

prati importat quandam iucunditatem. Hoc sit dictum quantum ad primum.

Quantum ad secundum sciendum quòd quædam nomina imponuntur ad significandum perfectionem absolutè, & non secundum aliquem modum quo est in Deo vel in creatura: sicut hoc quod dico esse, vel cognoscere vel intelligere. Quædam verò significant aliquam perfectionem secundum aliquem modum determinatum quo est in creatura, sicut est sentire & scire per discursum: quædam verò significant perfectionem modo quo est in Deo, sicut esse æternaliter vel aliquid tale. Ea verò quæ significant absolutam perfectionem non importando modum quo est in creatura, Deo conueniunt propriè quantùm ad significatum, licet non ita propriè quantùm ad modum significandi. Et similiter illa quæ significant perfectionem modo quo soli Deo conuenit. Quòd autem talia quantùm ad rem significatam Deo propriè conueniant, ostenditur sic: quia tunc propriè dicitur aliquid conuenire alicui, quando illud quod significatur B per terminum inuenitur in eo: & hoc patet ex dictis. Sed ea quæ dicunt perfectionem absolutè, & verissimè sunt in Deo: & ea etiam quæ significant perfectionem modo quo inuenitur in solo Deo. Ergo &c. Probatio minoris primò quantùm ad ea quæ dicunt perfectionem absolutè: quia sicut ostensum fuit quando agebatur de attributis, oportet ponere in Deo verissimè, omne illud quod dicit perfectionem simpliciter: talia autem sunt sicut ens cognoscens & consimilia quæ dicunt perfectionem simpliciter, quia melius est habens talem perfectionem omni non habente: sicut melius est ens, omni non ente, & melius est cognoscens omni non cognoscente: non sic potest dici quòd melius sit album omni non albo. Ergo talia verissimè sunt in Deo. Ea autem quæ significant perfectionem modo quo soli Deo conuenit, sicut esse æternum, esse iustitam subsistentem, vel aliquid tale, oportet necessariò esse in Deo: quia si non essent in Deo, non essent nisi pura figmenta: imò ex hoc C quòd soli Deo conueniunt, oportet quòd illud quod dicunt, verissimè ponant in Deo: quia si dicerentur de Deo metaphoricè, oporteret quod dicerentur esse de eo per similitudinem ad aliquid in quo essent verè & realiter, quia quicquid dicitur de aliquo metaphoricè, oportet quòd dicatur de eo per similitudinem ad aliud, cui illud conuenit verè & propriè. Et sic patet quòd quantùm ad rem significatam talia Deo propriè conueniunt.

Quantùm autem ad modum significandi, non ita propriè attribuimus aliquid Deo, sicut creaturis: quia illa quæ significamus in abstracto, significamus vt quo est aliquid, & non vt quod est: sicut iustitia, bonitas scientia & consimilia. Illa autem quæ significamus in concreto, significamus per modum compositi: sicut homo significat habens humanitatem; habens autem humanitatem secundum modum significandi, videtur se habere ad humanitatem quam habet sicut totum ad par- D tem: sed quia licet in abstractis non significentur vt quòd est, sed vt quo aliquid est, non tamen excluditur ab eis omne illud quod est vbi est omnimoda simplicitas. Vndè quando dicitur iustitia, licet non significetur nisi vt quo aliquid est iustum, non tamen significatur iustitiam non posse esse ipsum iustum. In concretis etiam licet hoc quod significatur per modum habentis, significetur per modum compositi: non tamen talia nomina significant compositionem ibi esse cui talia nomina A attribuuntur. Veritas autem consistit in hoc quòd res sit conformis, non ipsi modo significandi, sed ei quod de ipsa dicitur, vel significatur. Vndè quando dicimus Deus est iustus, vel iustitia, propositiones nõ sunt falsæ, licet non sint omnino propriæ, quæ improprietas non dicit falsitatem, sed magis imperfectionem: quia Deum & imperfectè intelligimus & imperfectè significamus: sed non oportet quòd sint falsæ. Illa autem quæ significant perfectionem modo quo est in creatutis, sicut leo vitis, & consimilia, non possunt dici de Deo propriè, sed metaphoricè tantùm: quia talia in Deo non sunt realiter, & secundum propriam entitatem, sed secundum aliqualem similitudinẽ.

Ad rationem in oppositum, dicendum est quòd aliquid ex creatutis attribui Deo dupliciter est. Vno modo quòd ly ex dicat causam innotescendi illud quod Deo attribuitur, vt sit sensus, quòd cognitio creaturarum est causa innotescendi ea quæ cognoscimus de Deo, vel quidquid cognoscimus, & ea quæ ei attribuimus: & sic quod attribuimus Deo ex creatutis, non oportet metaphoricè dici de Deo, imò possunt dici de Deo propriè: nam illud quod conuenit causæ propriè, potest cognosci per effectum. Alio modo ly ex potest dicere aliquo modo causam ipsius attributi: vt sit sensus, quòd aliquid attribuitut Deo ex creaturis, quia scilicet non conuenit ei nisi ex similitudine aliqua ad creaturas: sicut dicitur leo propter aliquam similitudinem in fortitudine. Et quod sic attribuitur Deo ex creaturis, attribuitur ei metaphoricè. Sic autem non oportet attribuere Deo ex creaturis quidquid Deo attribuimus. *Ad rationẽ.*

Prædictis adiiciendum est, quòd cùm omnia nomina quæ secundum substantiam de Deo dicuntur singulariter & non pluraliter &c.

Distinctio vigesima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca vigesimam tertiam distinctionem, quæritur vtrum persona in diuinis significet essentiam vel relationem. Et videtur quòd significet substantiam: quia hoc dicit Augustinus expressè quòd scilicet significet substantiam. Præterea persona importat proprietatẽ ad dignitatẽ pertinentẽ. Sed relatio nullam dignitatem importat. Ergo &c. *Prima ratio.* *Secunda ratio.*

Respondeo, hic sunt tria videnda. Primum est de ortu huius nominis persona: vndè scilicet primo habuit ortum, & de eius significatione. Secundum an propriè conueniat in diuinis. Tertium quid significet in diuinis.

Quantùm ad primum sunt duæ opiniones. Prima est quòd persona non habuit ortum a personando: quia tunc media sillaba esset breuis, sicut & de personare: sed dicitur persona quasi per se vna: quia dicit aliquid vnum numero habens esse & vnitatem per se indiuiduum scilicet substantiæ. *Articulus primus.* *Vndè sit nomen hoc persona.*

Sed hoc non potest stare. Primò, quia illud quod significat specialiter suppositum naturæ rationalis, non habet ortum ab eo quod conuenit omni substantiæ. Sed habere per se vnitatem & entitatem, conuenit omni substantiæ particulari. Ergo &c. Secundò quia illud quod importat quandam dignitatem specialem, non habet ortum ab eo quod nullam dignitatem importat. Sed per-

ſona importat dignitatem : vnde non conuenit niſi habentibus intellectum ; eſſe autem per ſe vnum nullam dignitatem ſpecialem importat, quia hoc conuenit ſubſtantiis vniuerſalibus ſicut ſubſtantiis dignitatem habentibus. Ergo, &c.

Et ideò melius dicitur, quòd habuit ortum à perſonando : quia ſcilicet quando aliquis debebat commendari, aliquis accipiebat laruam quandam quæ repræſentabat illum commendandum, & in illa perſonabat laudes eius : vndè & illa larua vocata eſt perſona : & poſtea ille cuius laudes perſonabantur dictus eſt perſona. Et inde, nomen perſonæ impoſitum eſt ad ſignificandum ſuppoſitum naturæ dignitatem habentis, ſcilicet ſuppoſitum naturæ intellectualis ſiue rationalis. Ad illud autem quòd alii dicunt quòd media ſyllaba deberet eſſe breuis, ſi diceretur perſona à perſonando. Dicendum, quòd non oportet : quia ſicut ad placitum ſunt nomina impoſita ad ſignificandum, ita ad placitum poſſunt in compoſitis produci non obſtante quòd ſint breuia in ſimplicibus : & maximè quando ſubeſt aliqua cauſa quare debeat ita fieri : & ſic eſt hic. Nam fortè ad denotandum dignitatem illius cuius laudes perſonabantur, media ſyllaba producta eſt, vt denotaretur quòd perſona ſignificabat rem magni ponderis.

Quantùm autem ad ſignificationem, ſciendum quòd quidá dicunt quòd perſona ſignificat ſecundam intentionẽ, ſicut particulare genus ſpecies & conſimilia. Et hoc probant dupliciter. Primò, per deffinitionem perſonæ : quia in eius deffinitione ponitur indiuidua ſubſtantia : indiuiduum autem eſt nomen ſecundæ intentionis. Ergo, &c. Secundò, quia illud quod eſt commune ſecundum rem in diuinis, eſt vnum numero in omnibus perſonis : ſicut patet de omnibus abſolutis : vnde omnes perſonæ ſunt vnus Deus, vnus creator numero, & ſic de aliis. Sed perſonæ diuinæ non ſunt vna perſona numero. Ergo, &c. Aliis videtur quòd perſona non ſignificet intentionem, ſed rem abſolutam ſubſtratam intentioni : ſicut homo non ſignificat ſecundam intentionem, ſicut ſignificat ſpecies, ſed rem abſolutam ſubſtratam intentioni. Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd ſicut homo ſignificat rem abſolutam ſubſtratam intentioni, quæ eſt ſpecies : ita etiam aliquis homo ſignificat rem ſubſtratam intentioni, quæ eſt indiuiduum vagum. Sicut autem aliquis homo ſignificat rem ſubſtratam iſti intentioni, quæ dicitur indiuiduum vagum in natura humana : ita perſona ſignificat rem ſubſtratam intentioni particularitatis, ſiue indiuidui vagi in omni natura intellectuali. Vnde ſignificat illud quod eſt vnum numero, ſiue ſubſiſtens incommunicabile in natura intellectuali. Et quòd ita ſit poteſt oſtendi ſic quia hoc nomen perſona impoſitum eſt ad ſignificandum ſuppoſitum naturæ intellectualis, ſecundum quòd quandam dignitatem importat. Intentiones autem ſecundæ non important aliquam dignitatem, ſed res ſubſtratæ intentionibus : vndè animalitas non importat maiorem dignitatem in homine. Ergo &c. Secundò quia hoc nomen perſona eſt impoſitum ad ſignificandum aliquid dignum laude. Intentiones non dicunt aliquid dignũ laude vel vituperio : quia hoc conuenit ſoli rei habenti dominium ſui actus. Ergo &c. Ex his patet quòd deffinitio quam dat Boetius de perſona eſt bona : ſcilicet quòd eſt naturæ rationalis indiuidua ſubſtantia : quia cum perſona dicat ſuppoſitum naturæ habentis dignitatem, ſcilicet naturæ intellectualis vel rationalis, & deffinitio Boetii Hoc planè manifeſtet, & contineat ea quibus perſona per ſe habet diſtingui ab omni alio, perfecta eſt illa deffinitio : per hoc enim quòd dicitur ſubſtantia, diſtinguitur ab accidentibus : per hoc verò quòd dicitur indiuidua diſtinguitur ab vniuerſalibus in genere ſubſtantiæ : per hoc verò quòd dicitur naturę rationalis diſtinguitur ab inanimatis & à vegetabilibus ſiue Plantis, & ab irrationalibus, ſiue non intellectualibus : nam rationale ſtat pro intellectuali & indiuiduum pro incommunicabili : quia indiuiduum non ita conuenit intellectualib⁹ omnibus, puta diuinis, ſicut incommunicabile.

Ad primum ergo quod alii inducunt ad probandum quòd perſona dicat intentionem ſecundam Dicendũ quòd quia ſæpe nos latent differentiæ eſſentiales, vtimur ad circumloquendum eas quibuſdam accidentibus vel rei vel intentionis. Et ſic eſt in propoſito : vt ſi diceretur quòd homo eſt illud quod inuenitur in ſpecie naturæ humanæ vel aliquid tale.

Ad ſecundum dicendum, quòd differt aliquid eſſe ens rationis ; & eius communitatem eſſe communitatem rationis. Nam quando dicitur Socrates eſt homo, Plato eſt homo, & ſic de ſingulis : ly homo non dicit ens rationis, ſed ens reale. Sed eius communitas ſiue vnitas ſecundum quam dicitur eſſe quid commune multis, vel quid vnum in multis, non eſt communitas ſecundum rem ſed ſecundum rationem. Sed ſi dicatur homo eſt ſpecies, equus eſt ſpecies, & ſic de aliis : ſic ipſum quod dicitur commune, & eius communitas eſt ens rationis. Quando ergo dicitur quòd illud quod eſt commune ſecundum rem in diuinis, eſt vnum numero in omnibus perſonis : verum eſt accipiendo commune ſecundum rem illud quod non ſolum dicit ens reale, ſed etiam eius communitatem & vnitatem ſecundum rem : ſicut patet de eſſentia diuina : ſed non oportet quòd omne quod dicit rem in diuinis, ſit vnum numero in omnibus perſonis : alioquin cum paternitati & filiationi ſit commune hoc quod dico relatio, quæ rem veram dicit, ſequeretur quòd vtraque eſſet vna relatio numero, quòd falſum eſt : quia ly relatio dicit rem, eius tamen communitas non eſt communitas ſiue vnitas ſecundum rem. Et ſic patet de ortu huius nominis perſona, & eius ſignificatione in generali. De ſecundo, ſcilicet an perſona conueniat in diuinis, ſatis patet ex dictis : quia perſona quantùm ad illud ad quod nomen eſt impoſitum, in Deo propriè inuenitur : quia perſona ſignificat vt dictum eſt aliquid ſubſiſtens, & incommunicabile in natura intellectuali, ſiue ſuppoſitum naturæ intellectualis : hoc autem propriè inuenitur in diuinis ſicut de ſe patet : ideo, &c. Nec obſtat quòd deffinitio perſonæ habet plures partes, quia non ſunt partes rei ſed rationis & ſecundum rationem licet autem repugnet Deo habere partes rei vel ſecundum rem, &c. Non tamen repugnat ei habere partes vel plura ſecundum rationem. *Articulus ſecundus.*

Tamen contra prædicta arguunt quidam, ſcilicet contra hoc quod dictum eſt quòd perſona propriè conuenit Deo, quantùm ad illud ad quod ſignificandum nomen eſt impoſitum : quia vt dicunt nomina à nobis ſunt impoſita ad ſignificandum res ſenſibiles nobis notas, quæ in Deo eſſe non poſſunt. Ergo nullum nomen à nobis impoſitum poteſt cõuenire Deo propriè. Et ad hoc dicendum eſt, quòd in ſignificato nominis eſt conſiderare aliquid formale ad quod directè ſignifican-

dum ſiue in abſtracto ſiue in concreto impoſitum eſt nomen: & hoc propriè erit aliqua natura vel aliqua perfectio. Materialiter autem importatum inſignificato nominis, eſt omne illud in quo talis natura inuenitur: ſicut iuſtum formaliter ſignificat illud quod habet iuſtitiam, quidquid ſit illud, & quomodocumque habeat eam, dummodo habeat eam formaliter ſiue per identitatem ſiue per inhærentiam: materialiter autem importat hoc vel illud in quo iuſtitia inuenitur. Quamo ergo dicitur quòd nomina à nobis inuenta ſunt impoſita ad ſignificandum res ſenſibiles nobis notas. Si intelligatur de formali ſignificato, non habet veritatem vniuerſaliter: imò quædam nomina ſunt impoſita ad ſignificãdum formaliter aliquam perfectionem abſolutè ſine modo determinato quo conuenit ſenſibilibus vel ſpiritualibus, creatis vel increatis, ſicut eſſe viuere & ſimilia. Si autem intelligatur de materiali quod importatur in ſignificato nominis, ſic verum eſt quòd talia prius ſignificans per nomina prout in ſenſibilibus nobis notis apparent, quàm ſignificemus ea eſſe in Deo, vel prout ſunt in Deo non tamen ſunt primò & principaliter impoſita ad ſignificandum præcisè ea, vnà cum modo ſecundum quem ſolùm conueniunt creaturæ ſenſibili. Quædam etiam nomina ſunt quæ ſignificant ſolùm illud quod conuenit Deo primò & principaliter, & ſolùm ſunt impoſita ad ſignificãdum ea quæ ſunt in Deo, ſicut hoc quod dico creator, vel aliquid tale: qui licet nouerimus ptiùs res ſenſibiles, & ſignificauerimus, quàm Deum: tamen ex rebus ſic notis Deum cognoſcimus quantùm ad ea quæ ſunt propria eius, & nomina ad ea ſola ſignificanda impoſuimus. Vnde illud dictum quo dicitur quòd nomina non conueniunt Deo, quantum ad illud ad quod ſignificandum imponuntur; accipiendo vniuerſaliter eſt manifeſtè falſum,

Articulus tertius.

Quantum ad tertium, quid ſcilicet perſona ſignificet in diuinis, vtrum ſcilicet ſubſtantiam vel relationem. Prætermitto tres concluſiones probandas. Prima eſt quòd perſona includit vtrumque, ſcilicet ſubſtantiam & relationem, non vt relatio eſt, ſed vt eſt proprietas diſtinctiua. Secunda concluſio eſt quod ſi accipiantur in obliquo ſubſtantia & relatio: perſona nil ſignificat in recto ſed in obliquo. Tertia concluſio, eſt quòd ſi vtrumque, ſcilicet ſubſtantia & relatio, accipiantur in concreto: perſona ſignificat formaliter relationem per modum ſubſtantiæ, loquendo de formalitate fundamenti in quo ſcilicet fundatur ſignificatum huius nominis perſona ſecundum quòd iam exponetur.

Concluſio prima.

Prima concluſio, patet ſic: quia illud de cuius ratione eſt quòd ſit ſubſiſtens diſtinctum vnitate & incommunicabile, includit in ſua ratione & illud per quod ſubſiſtit; & illud per quod eſt diſtinctum & incommunicabile. Sed de ratione perſonæ eſt quòd ſit ſubſiſtens, &c. Ergo perſona includit in ſua ratione illud per quod ſubſiſtit, & illud per quod eſt quid diſtinctum & incommunicabile. Sed perſona diuina ſubſiſtit per diuinam ſubſtantiam, quia per eam omne quod eſt in diuinis habet eſſe, non in alio ſuſtentante. Eſſe autem diſtinctum & incommunicabile habet per relationem, non vt eſt relatio, ſed vt eſt etiam proprietas diſtinctiua in eſſe ſuppoſibili ſiue ſubſtentali, quia vt eſt relatio refetens & diſtinguens: in eſſe relatio vt relatiuum eſt tantùm, non eſt de ratione perſonæ: cum perſona ſit ſuppoſitum diſtinctum in natura ſubſtantiali intellectuali. Vndè quia diſtinctio ſubſiſtentis oportet quòd fiat per aliquid quod diſtinguat in eſſe ſubſtantiali: ideò dicitur quòd relatio vt proprietas diſtinctiua in eſſe ſubſiſtentali eſt de ſignificato perſonæ: hoc autem habet relatio in diuinis inquantùm ipſa eſt ſubſtantia diuina.

Secunda Concluſio.

Secunda concluſio, etiam faciliter patet: quia formaliter loquendo concretum formam à qua deſcendit importat in obliquo: quia forma abſtracta accipitur vt ratio concreti: vndè albedo eſt ratio eſſendi album. Cùm ergo perſona ſignificet concretiuè: quia ſignificat per modum ſuppoſiti & per modum eius quod eſt, non autem per modum eius quo eſt aliquid: cõcretum autem, quod eſt perſona in diuinis. nil aliud ſit quàm ſubſiſtens diuinum, vnitate diſtinctum & incommunicabile: opòrtet quòd formaliter loquendo, formam abſtractam per quam eſt ſubſiſtens, & formam abſtractam qua eſt diſtinctum importet in obliquo. Vndè ſi deffiniretur perſona diuina in generali, diceretur quòd eſt ſubſiſtens in natura diuina diſtincta proprietate: ſed ſi deffiniretur perſona Patris in ſpeciali, diceretur quòd eſt ſubſiſtens in natura diuina diſtinctum paternitate. In iſtis autem ſicut patet ponitur tam ſubſtantia, quàm eſſentia, quàm relatio in obliquo.

Tertia Concluſio.

Quantùm autem ad tertiam concluſionem: ſciendum quòd S. Thomas 1. p. q. 29. ar. 4. dicit quòd formale in ſignificato perſonæ eſt relatio. In quæſtionibus autem diſputatis de potentia q. 9. ar. 4. dicit quòd perſona diuina nec ſubſtantiam nec relationem ſignificat formaliter, ſed ſignificat ſubſiſtens diuinum diſtinctum quidquid ſit illud quo diſtinguitur.

Iſta autem duo etſi videantur repugnare: non tamen repugnant ſi bene intelligantur. Nam in quæſtionibus diſputatis accipit formale ſignificatum, id quòd primum occurrit intellectui de ſignificato nominis. Et quia quando dico Perſona diuina, vel ſuppoſitum diuinum non occurrit intellectui proprietas diſtinctiua in ſpeciali, puta relatio, paternitas vel filiatio, vel aliquid tale in ſpeciali: ſed ſolùm aliquid diſtinctum: ideò dicit quòd formaliter perſona non ſignificat relationem in ſpeciali. In prima autem parte accipit formale ſignificatum perſonæ, illud quòd eſt formale in eo: in quo fundatur illud quod dicitur primo modo ſignificatum formale, ita quòd illud eſt formale in eo in quo fundatur hoc quod eſt ſubſiſtens diuinum diſtinctum. Hoc autem eſt, vt ibi dicit, relatio pro vt ſignificatur per modum ſubſtantiæ: & hoc in concreto. Vt ſi accipiatur Pater vel etiam Filium non adiectiuè ſed ſubſtantiuè, hoc eſt formale fundamentum in quo fundatur ſignificatum perſonæ. Et hoc patet ſic: quia ſi accipiatur aliquod abſolutum concretiuè; non erit vltimatè diſtinctum & incommutabile. Sicut patet, hoc quòd dico, Deus, creator, neſtus & conſimilia omnia.

Similiter Pater vel Filius adiectiuè, non dicit ſuppoſitum: quia non dicit niſi illud quòd habet paternitatem quicquid ſit illud, ſiue diſtinguatur per paternitatem ſuppoſitiuè, ſiue non. Sed Pater per vt tenetur ſubſtantiuè, pro vt ſcilicet idem eſt ſuppoſitum in eſſe ſuppoſiti, diſtinctum paternitate pro vt nata eſt diſtinguere in eſſe ſubſiſtentiæ. Sic relatiuum concretiuè & per modum ſubſtantiæ accepium, eſt formale fundamentum ſignificati perſonæ in diuinis.

Sed contra hoc dicunt quidam, quòd si ita esset, non plus pater significaret suppositum vel personam: quam album quando substantiuatur. Et ad hoc dicendum est quòd imò, quia forma à qua album descendit scilicet albedo, in nullo facit etiam secundum rem ad esse distinctum suppositi, quod importatur per album substantiuum. Paternitas autem, secundum rem facit ad constitutionem suppositi habentis paternitatem; licet hoc non conueniat ei inquantum est relatio. Vnde essentialiter ipsa paternitas est ipse Pater subsistens, & ipsum realiter à Filio distinguens. Et ideo non est simile.

Quidam autem dicunt quòd persona diuina non dicit relatiuum secundum se. Sed dicitur relatiuè secundum suum inferius, quod est Pater vel Filius. Sed hoc nihil est, quia licet aliquo modo possit quod Pater vel Filius sint inferiora ad personam diuinam communiter dictam, modo quo superius & inferius possunt esse in diuinis, tamen relatiuum non se habet vt inferius ad personam diuinam absolutè dictam: quia omnis persona diuina est persona relatiua. Et ideò responsio supra posita est melior.

Ad primum Ad primum in oppositum, dicendum est quòd quando Augustinus dicit personam significare substantiam, vel hoc dicit propter identitatem realem, & sic etiam relatio dicit substantiam: quia relatio est realiter substantia diuina, vel ibi accipit substantiam pro supposito substantiæ, substantia autem sic dicta, in diuinis, dicit relationem per modum substantiæ.

Ad secundò. Ad secundum dicendum, quòd quando dicitur quòd persona est hipostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinentem, si intelligatur quòd proprietas quæ distinguit vniuersaliter personas in quacumque natura intellectuali, dicat aliquàm dignitatem spiritualem; falsum est. Quia ita distinguitur vnus homo ab alio per quantitatem, supponendo quòd quantitas faciat ad indiuiduationem: sicut vnus lapis distinguitur ab alio. Nec quantitas hominis essentialiter loquendo, est nobilior quantitate lapidis. Si autem intelligatur quòd proprietas constituens personam vel distinguens eam numeraliter, vel quasi numeraliter, quòd dico propter diuina. Sit in natura habente dignitatem, scilicet in natura intellectuali, verum est quòd sic proprietas pertinens ad dignitatem: est de constitutiuone personæ. Et talem dignitatem habet persona diuina: & quicquid est in diuinis. Vnde illa dignitas quo pertinet ad personam, se tenet ex parte naturæ substantialis, vel intellectualis in qua est persona: & ex parte proprietatis indiuidualis numeraliter distinguentis.

Hic diligenter inquiri oportet cum in Trinitate non sit diuersitas, vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo quid significetur his nominibus vnus vel vna, duo vel duæ.

Distinctio vigesima quarta.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem vigesimã quartam. Quæritur vtrum termini numerales aliquid ponant in diuinis.

Prima ratio Et arguitur quod sic: quia ille qui negat de Deo illud quod nil ponit in Deo, non dicit aliquid contra veritatem. Sed ille qui negat Deum esse vnum dicit contra veritatem. Etgo vnum ponit aliquid in Deo.

Secunda ratio. Præterea si vnum dicit priuationem, non videtur dicere nisi priuationem multitudinis: & conuerso multitudo dicit priuationem nõ nisi vnitatis: & sic vnum & multa dicunt priuationem priuationis, & erit circulatio in deffinitionibus; quorum vtrumque est inconueniens.

In contrarium est Magister in littera.

Articulus primus. Respondeo dicendum, quòd hic sunt quatuor videnda.

Primum quid addit vnum quod est principium numeri, super vnum quod conuertitur cum ente.

Secundum quid addit vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei opposita: super res quæ dicuntur vnum & multa. Tertium quid addat vnum quod est principium numeri, & numerus super res quæ dicuntur vnum & quæ numerantur.

Platonis opinio & Auicenna. Quarto applicabuntur ista ad diuina, quantum ad primum sunt quatuor opiniones. Prima est Platonis & Auicennæ qui conueniunt in hoc quod vnum quod est principium numeri, & vnum quod conuertitur cum ente, nec re, nec ratione differunt. Sed in hoc differebant, quia Plato dicebat quòd nec vnum, nec aliquid addebat re differens ab eo quod dicitur vnum, sed solam priuationem. Auicenna verò dicebat quod vnum addebat speciale accidens, super rem quæ dicebatur vna, sicut albedo addit aliquid super ens quod dicitur album, & dicebat illud accidens esse in genere qualitatis.

Contra Auicennam. Istud autem conuenienter improbatur, primo quantum ad illud in quo conueniunt, scilicet quod vnum quod conuertitur cum ente, & vnum quod est principium numeri, in nullo differant nec re, nec ratione, nec sicut superius & inferius, quia illud quod est principium determinatè speciei, & determinati generis, non potest esse de transcendentibus quæ circuunt omne ens, sed vnum quod conuertitur cum ente est de transcendentibus, vnum verò quòd est principium numeri, est principium determinatè speciei quantitatis, scilicet quantitatis discretè. Ergo &c.

Sed fortè diceret ad hoc Auicenna, quòd vnũ quòd conuertitur cum ente non circuit omne genus prædicatione essentiali & formali, sicut ens vel essentia, sed prædicatione denominatiua, sicut aliquid relatiuum ratione effectus circuit omne ens creatum non prædicatione essentiali formali, sed denominatiua. Sed hoc non potest stare quia vbi est propriæ loquendo prædicatio denominatiua, distincta contra prædicationem essentialem & formalem, numquam propriæ loquendo, concretum prædicatur de abstracto Vndè non propriæ dicitur quòd albedo sit alba, nec etiam propriæ loquendo quantitas est quanta, cùm magis debeat dici qua aliquid est quantum: vndè etiam & in exemplo de relatione hoc patet, quia propriæ relatio non est relatiua, sed est quo aliquid refertur, sed non potest dari aliquid cui propriæ non conueniat quòd sit vnum. Et ideò impossibile est quòd ea quæ dicuntur vnum, loquendo de vno quod conuertitur cum ente, dicantur vnum prædicatione denominatiua, ita quòd non prædicatione essentiali.

Item etiam, quando aliquid dicitur denomi-

natiuè esse tale aliqua forma superaddita, puta homo dicitur albus albedine : circumscripta illa forma amplius non dicitur tale. Sed circumscripta quacumque accidentali forma, siue per possibile siue per impossibile, substantia quæ remaneret adhuc esset vna, loquendo de vno quòd conuertitur cum ente ; secundum quòd vnum. Vnde Deus est vnus in quo secundum omnes Philosophos nullum est accidens Ergo impossibile est quod vnum quod conuertitur cum ente dicat aliquam formam additam ei, quod dicitur vnum re, differentem ab eo.

Illud etiam dictum reprobatur quantum ad hoc quod proprium est Auicennæ, scilicet quòd vnum quod conuertitur cum ente dicat formam accidentalem superadditam ei quòd dicitur vnum re, differentem ab eo. Et hoc patet per duas rationes vltimas inductas contra responsionem quæ data fuit ad primum argumentum.

Et præter has duas adducitur talis ratio, quia quæritur de illa forma quam dicit superadditam. Vtrum sit vna, vel non? si dicatur quòd sit vna. Tunc quæritur vtrum sit per se, aut per aliam additam. Si per aliam, & similiter alia per aliam, & sic ibitur in infinitum quod est inconueniens, si per se, tunc eadem ratione standum erat in principio, scilicet quod per se sine forma addita esset vnum Si dicatur quòd non est simile de illa & de aliis, quia illa est vna per essentiam : sed alia per participationem, non valet, quia omnia quæcumque illa sint, sunt propriæ vnum quantùm ad quilibet eorum. Vbi autem est propriæ denominatio per formam additam, illa forma non propriè denominatur denominationè illa, sicut albedo non dicitur propriè alba. Illa autem forma super addita propriè dicitur vna sicut & alia. Ergo idem iudicium erit de illa sicut de aliis. Et ideò si ipsa dicitur vna per essentiam suam, similiter & alia.

Contra Platonem.

Contra illud etiam quod est proprium Platonis arguitur, quia species positiua alicuius generis oportet quòd constituatur per aliquod positiuum, sed quantitas discreta cuius principium est vnum quod est principium numeri, est species positiua. Ergo oportet quòd constituatur per aliquod positiuum, sed vnum quod conuertitur cum ente non dicit formaliter aliquid positiuum, sed priuationem diuisionis. Ergo si vnum quod conuertitur cum ente, vt ponebat Plato, non dicit formaliter nisi priuationem diuisionis, sequitur quod non sit totaliter & essentialiter idem cum vno. quòd est principium numeri.

Secunda opinio.

Secunda opinio est quorumdam modernorum qui dicunt quòd vnum quod est principium numeri, differt ab vno quod conuertitur cum ente, quia vnum quod est principium numeri positiuè dicitur, vnum autem quòd conuertitur cum ente dicitur priuatiuè. Vndè dicunt quòd vnum quod est principium numeri, non contrahit vnum quod conuertitur cum ente : eo quòd cum priuatione dicatur : sed contrahit ens, sicut hoc quòd dico album vel nigrum. Hoc autem sic declarant, quia vt dicunt, quantitas continua dicitur continua pro vt perficit tem in ordine ad partes : sed dicitur vnum pro vt perficit res in se, & vtraque dicitur positiuè, & vtrique respondet vnum priuatiuè dictum, quia & continuum, & vnum quod est principium numeri dicuntur vnum : quia dicunt ens indiuisum.

Sed ista positio defficit, quia non sulcitur ratione, quia non ostenditur quod continuum siue quantitas habeat dare vel causare vnitatem nisi in quantum est indiuisa, sicut etiam in aliis formis. vndè etiam non continuum, non est vnum, nisi in quantum est actu indiuisum.

Secundo dicit quòd continuum potest perficere tem in ordine ad partes, & sine ordine ad partes, quia de ratione continui est per se diuisibile in infinitum. Illud de cuius ratione est diuidi in diuersa re, non potest considerari in ordine ad partes. Etgo &c.

Tertio, quia per vnum quòd est principium numeri, aut intendunt aliquam rationem positiuam præter rationem continui, aut non. Si non, ergo non debet dicere quòd continuum duas rationes positiuas addat super ens : quarum altera est vnum quod est principium numeri, & alia continuum. Si autem intelligant per vnum quod est principium numeri, aliam rationem positiuam præter continuum, deberent explicare quæ est illa. Et si dicatur quòd illa ratio positiua est vnum quòd est principium numeri, hoc est manifestare idem, per idem. Et ideo ratio illa nulla est.

Tertia opinio.

Tertia opinio, quòd vnum quod est principium numeri, addit rem diuersam ab vno quod conuertitur cum ente : super ipsum vnum quod conuertitur cum ente. Hoc autem, probant sic. Quia vt dicunt in rebus materialibus est duplex terminatio scilicet essentialis, & accidentalis terminatio essentialis fit per formam substantialem, terminatio autem accidentalis quæ nihil est aliud quam quantitas secundum quam res dicitur tanta, puta bicubita vel tricubita. Est quidem per quantitatem formaliter, sed propter substantialem finaliter : quia secundum exigentiam formæ substantialis, habet quantitas vniuscuiusque mensurari.

Modo dicunt quod terminatio essentialis quæ est realiter ipsa forma substantialis, vel essentia ipsa substantiæ, per formam tantum principaliter est vnitas quæ facit vnum quòd conuertitur cum ente. Sed terminatio accidentalis est vnitas quæ facit vnum quod est principium numeri. Ad propositum arguunt sic. Sicut se habet terminus essentialis ad terminum accidentalem, ita se habet vnum quod conuertitur cum ente, ad vnum quod est principium numeri. Et hoc, vt videtur, patet ex dictis. Sed terminus essentialis & terminus accidentalis differunt realiter, sicut substantia & qualitas vt patet ex dictis. Ergo, &c.

Sed nec ista positio habet veritatem : quia quæ se habent secundum essentialem ordinem vt inferius & superius, siue superius sit commune sicut genus, siue sit commune sicut Analogum : nunquam infetius addit ad superius aliquid re diuersum ab eo. Dico autem essentiali ordine, ad remouendum totum in modo & partem in modo, sicut homo & homo albus. Sed omne quod est, siue sit accidens, siue substantia, se habet ad ens & per consequens ad vnum quod conuertitur cum ente secundum essentialem ordinem sicut inferius & superius. Ergo nec quantitas nec aliquod aliud accidens : potest addi ad vnum quod conuertitur cum ente sicut diuersum re ab eo licet enim vnitas accidentalis dicat rem diuersam ab vnitate substantiali, non tamen dicit rem diuersam ab vnitate communiter dicta, quæ conuertitur cum ente.

Ad rationem ergo dicendum, quòd sicut se habet terminus substantialis ad terminum accidentalem, accipiendo essentiale ab essentia commu-

niter dicta, quæ conuenit ſubſtantiæ & accidenti: ira ſe habet vnum quod conuertitur cum ente, ad vnum quod eſt principium numeri. Sed accipiendo eſſentiale ab eſſentia ſubſtantiæ, maior eſt falſa. Quia non ſic ſe habet accidens ad ens, vel ad vnum quod conuertitur cum ente, ſicut inferius ad ſuperius: ſed ad ſubſtantiam ſe habet vt aliquòd ens diſparatum. Ratio autem procedit ac ſi quantitas ſe habeat ad ens communiter dictum, ſicut ad ſubſtantiam. Et ideò eſt quarta opinio quam credo veram eſſe, quòd vnum quòd eſt principium numeri, non addit ſuper vnum quod conuertitur cum ente rem diuerſam ab eo, quia hoc eſt eſt impoſſibile quòd aliquid ſit diuerſum ab ente communiter dicto, vel ab vno quod conuertitur cum ente: quia tale non eſt aliquid ens; ſed addit ſpecialem rationem duplicem, ſcilicet priuatiuam, & poſitiuam priuatiuam: quia ſicut vnum communiter dictum dicit priuationem diuiſionis generaliter in quacumque natura, ita vnum quod eſt principium numeri dicit indiuiſionem in quantitate continua: ſed vlterius ſuper quantitatem continuam indiuiſam addit rationem poſitiuam ratione fundamenti ſuper quod dicta priuatio ſpecialiter fundatur: quæ autem ſit illa ratio poſitiua in tertio articulo patebit. Et hoc ſit dictum quantum ad primum.

Quarta opinio.

Articulus ſecundus.

Quantum ad ſecundum ſciendum, quòd vnum quod conuertitur cum ente, nullam rem poſitiuam addit ſuper illud quod dicitur vnum. Et hoc ſatis patet ex dictis: quia illud quòd denominat omne ens ſi diceret aliquam rem diuerſam ab eo quod denominat, ſequeretur quod illud eſſet diuerſum ab omni ente, & ſic id quod ponitur eſſe ſequeretur quod non eſſet aliquod ens tale, ergo vnū non dicit rem diuerſam additā ei quod dicitur vnū; ſed differunt tantum ſecundum rationem ab ente: illud autem quod addit ſuper ens, ſecundum rationem, non dicitur poſitiuè, ſed priuatiuè. Vndè vnum ſuper ens non addit formaliter loquendo niſi indiuiſionem. Vndè vnum quod conuertitur cum enre, duo importat in ſua ratione Vnum materialiter quod eſt poſitiuum, ſcilicet ens vel entitatem, & aliud formaliter quod eſt priuatiuum ſcilicet indiuiſionem.

Sed tunc eſt dubium quomodo vnum quod conuertitur cum ente dicat aliquid priuatiuum, cum priuatio importet imperfectionem: vnum autem quod conuertitur cum ente non dicat imperfectionem: alioquin non conueniret Deo: nec conuertereiur vniuerſaliter cum ente perfecto, ſed cum ente imperfecto.

Ad hoc dicendum eſt, quod priuatio quæ eſt carentia rei debite in eſſe, & pertinentis ad perfectionem carentis; dicit imperfectionem. Alia eſt priuatio quæ ſignificat carentiam alicuius rei. Sed non rei facientis ad perfectionem carentis, ſicut Deus dicitur priuatiuè incorporeus, à priuatione corporeitatis; quæ nata eſt ab aliquo haberi, ſed non à Deo; nec pertinet ad perfectionem Dei qui ea caret, talis priuatio non dicit imperfectioē: & priuationē ſic largè dictam; dicit vnum quod conuertitur cum ente. Nam dicit priuationē diuiſionis quæ nata eſt inueniri in aliquibus entibus, non tamen in illo qui caret tali diuiſione: nec talis indiuiſio facit ad imperfectionem eius. Et ideo tale non dicit imperfectionem. Iſta diſtinctio priuationis habetur à Philoſopho 5. Met.

T. com. 27. Similiter etiam dicendum de multo; quod reſpondet vni quod conuertitur cum ente. Quia nil reale addit ſuper ea quæ dicuntur multa, quia ſuper ea, ratio multitudinis non addit niſi quod quilibet eorum ſit indiuiſum in ſe: & quod vnum non ſit aliud. Eſſe autem indiuiſum in ſe, & non eſſe aliud quod differt ab eo per eſſentiam: conuenit vnicuique per eſſentiam ſuam.

Articulus tertius.

Quantum ad tertium, ſcilicet quid addit vnum quod eſt principium numeri, ſuper illud quòd dicitur vnum ſecundum ipſum. Dicendum quod duo ſunt quæ dicuntur vnum, vnitate quæ eſt principium numeri ſcilicet ſubiectum quantitatis; ſicut dicimus vnus homo numero, vel vnus equus, qui non ſolum eſt vnus vnitate eſſentiali: ſed etiam vnitate accidentali inquantum eſt ſecundum quātitatem indiuiſus. Et ſuper tale quòd ſic dicitur vnum quod eſt principium numeri addit rem aliquam ſcilicet quantitatem in qua fundatur vnum quando dicitur vnus equus loquendo de vnitate accidentali quæ fundatur in quantitate continua: talis vnitas addit ſuper ſubſtantiam equi accidens: ipſa autem quantitas, dicitur vna ſecundum talem vnitatem. Et ſuper illud quod ſic dicitur vnum, vnum quod eſt principium numeri, addit benè rationem priuatiuam ſicut etiam in aliis ſcilicet indiuiſionem continui: ſed vltra hoc addit aliquid poſitiuum. Sed illud poſitiuum non videtur niſi aliud eſſe re, à quantitate continua; ſed ſolum aliud ratione. Quia videtur niſi quod quantum ad additionem realem vnitas, quæ fundatur in quantitate continua, ſe haber ad quantitatem continuam, ſicut vnitas quæ eſt eſſentialis ipſi ſubſtantiæ ad ſubſtantiam. Et ideo ſicut illa non addit aliquid re à ſubſtantia; ita nec iſta vnitas addit aliquid re, à quantitate continua. Quid autem ſit illud poſitiuum ſecundum rationem, quòd addit vnum quod eſt pricipium numeri ſuper quantitatem continuam, videtur mihi quod hoc ſit ratio menſuræ. Et hæc eſt intentio Philoſophi decimo Metaphyſicæ quod numerus & vnum quod eſt principium numeri, ſe habent ſicut menſura, & menſuratum. Vnum autem & multa quæ conuertuntur cum ente, opponuntur priuatiuè. Addit ergo ſuper quantitatem continuam rationem menſuræ diſcretæ, ſecundum quam menſuramus aliqua eſſe tot, vel quot. Vnde quando aliquis quærit quot ſunt homines, & reſpondetur ei vnus, vnum ibi non ſtat pro indiuiduo tantum, ita quod ſit ſenſus dicere quod homo qui eſt ibi ſit indiuiſus: imo intendit dicere menſuram diſcretam ſecundum quam aliqua menſuranıur ſecundum quod ſint tot vel quot. Sed contra hoc obiiciunt quidam triplicitet. Primò, quia vt dicunt cum menſura ſit in genere relationis, quia menſura relatiuè dicitur ad mēſuratum non poterit eſſe principium ſpeciei exiſtentis in genere quātitatis cum prædicamenta ſint impermixta. Secundò, quia relatio menſuræ, nihil realiter ponit in menſurato. Sed illud quòd nihil ponit in aliquo non facit ipſum eſſe principium alicuius ſpeciei, vel alicuius generis. Ergo, &c. Tertiò, quia proprietas alicuius non conſtituit rationem eius. Cum proprietas ſit poſterius eo, cuius eſt proprietas. Sed menſura eſt proprietas vnius quòd eſt pricipium numeri. Ergo &c. Ad primum iſtorum dicendum eſt, quòd menſura non dicitur relatiuè ſic quòd dicat formaliter ipſum reſpectum, ſicut Pater & Filius, vel paternitas & filiatio: ſed dicitur relatiuè ſicut fundamentum relationis. Vndè eſt relatiuum ſecundum dici, ſicut quantum refertur ad quantum. Nunc autem licet illud quòd dicit reſ-

Obiectio extra propriam ſententiam.

pectum formaliter, non ſit ſpecies, vel principium ſpeciei. Illud tamen quòd eſt fundamentum reſpectus; poteſt eſſe quantitas, vel principium quantitatis.

Ad ſecundum patet per idem: quia illa relatio rationis menſuræ ad menſuratum, non ponitur conſtituere rationem vnius quod eſt principium numeri: ſed fundamentum eius.

Ad tertium dicendum eſt, quòd ſi menſura accipiatur pro eo quod eſt certificare apud intellectum, quãta ſit aliqua res, vel quota ſit menſurare eſt proprietas accidentalis conſequens vnum quod eſt principium numeti: in quantum aliquis per vnum aliquoties replicatum certificatur de numero illorum quæ numerat. Et talis menſuratio, non conſtituit rationem vnius, quod eſt principium numeri.

Si autem accipiatur menſurare pro eo quod B eſt facere rem menſurabilem, puta pro eo quòd eſt facere rem quotam; ſic non eſt proprietas accidentalis, ſed eſſentialis ipſius vnius, ſicut eſſntiale eſt albedini facere album formaliter; & menſura ſic dicta quæ facit rem quotam conſtituit rationem vnius quod eſt principium numeri.

Dubitatio prima. Circa autem præmiſſa ſunt duo dubia. Primum eſt, quare in aliis à quantitate non inueniatur vnum quod eſt principium numeri; cum in aliis rebus dicatur quòd ſint tot, vel quot & poſſint numerari quot ſint, ſicut quot ſunt Angeli: ſicut in quantitate.

Ad hoc dicendum quantum nunc occurrit, quòd ea quæ habent quantitatem eiuſdem rationis ſpecificæ, poſſunt propriè quantitate menſurari per aliquam vnam proprietatem acceptam quantitatiuè. In rebus autem differentibus ſpecie in quibus non eſt quantitas niſi quantitas perfectionis eſſentialis ſecundum quod vna eſſentia dicitur maior in perfectione quam alia, non habent quantitatem eiuſdem rationis, per quarum C vnam menſuretur alia.

Vndè quando dicitur duo vel tres Angeli, propter hoc quòd eſt eſſe plura, non eſt ibi aliqua menſuratio proprie dicta; ſed quando dicitur plures quantitates, puta decem pedales quantitates, vna cum hoc quod eſt eſſe plura, eſt ibi menſuratio propriè dicta, qua per vnam quantitatem pedalem natum eſt menſurari quot quantitates ſunt ibi. Et iſta reperiuntur tam in quantitate continua quam diſcreta.

Secundum dubium. Aliud dubium eſt quod videtur ſecundum præmiſſa, quod quantitas continua, & diſcreta, non differant re, ſed tantum ratione, & ſic eadem, vel eſt in diuerſis ſpeciebus.

Ad iſtud autem intendo reſpondere quando quæretur vtrum relatio addat aliquid ſupra ſuum fundamentum, vbi oſtendetur vtrum diuerſa prædicamenta poſſint fundari in eadem re. Et ſic patet quòd addit vnum, quòd eſt principium numeri: D ſuper id quod dicitur vnum. Et per idem etiam patet quòd addit numerus ipſe, ſuper res numeratas. Nam ſuper res numeratas quæ ſunt ſubiectè quantitati, addit rem aliquam ſcilicet quantitatem in qua fundatur. Sed ſuper quantitates numeratas, non addit rem aliquam, ſed addit rationem menſuræ diſcretæ cuius principium eſt vnum quod eſt principium numeti.

Articulus quartus. Quantum ad quartum ſatis faciliter patet. Nam conſtat quòd vnum quod eſt principium numeri, quòd fundatur in quantitate continua: in Deo non habet locum, nec numerus cuius eſt A principium; ſed tantum vnum quod conuertitur cum ente, & pluralitas quæ ipſum conſequitur. De iſtis autem dictum eſt quòd nullam rem addunt ſuper eſſentiam eorum de quibus dicuntur.

Illud etiam quod ſecundum rationem addunt ſuper entitatem quam materialiter important, eſt priuatiuè dictum; ſcilicet indiuiſionem, & hoc eſt non eſſe illud.

Vndè notandum eſt, non eſſe idem non addere aliquam rem, & non dici priuatiuè; quia eſſe iuſtum non addit aliquam rem diuerſam ab eſſentia diuina, ſuper eſſentiam diuinam; non tamen dicitur priuatiuè, ſed poſitiuè; quia iuſtum dicit perfectionem diuinam ſecundum aliquam aliam poſitiuam rationem.

Sic ergo termini numerales non addunt rem aliquam, nec formalem in ſignificato eorum, nec B poſitiuam, ſed priuatiuũ: licet materialiter in ſuo ſignificato, importet poſitiuum. Vndè quando dicitur vnus Deus, ly vnus materialiter importat ipſam diuinitatem; & formaliter importat eius indiuiſionem. Et ſimiliter quando dicitur tres perſonæ, materialiter important ipſas relationes ſiue perſonaliter, ſed formaliter imporant indiuiſionẽ vniuſcuiuſque eorum, & quod vna non ſit alia.

Et ſic patet quòd termini numerales in diuinis formaliter dicunt priuationem; ſed materialiter ſignificant aliquid poſitiuum.

Quomodo autem talis priuatio non dicat imperfectionem, dicendum eſt.

Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum quòd illa maior accipiendo eam vniuerſaliter eſt falſa.

Nam negare de aliquo illud quòd nihil reale ponit in eo dummodò conueniat ſibi vel priuatiuè vel negatiuè eſt contra veritatem, quia negando ipſam priuationem, dicit oppoſitam affirmationem ſicut in chimera, dicendo chimera non eſt C non homo, falſum diceret; quia ad hoc ſequeretur quod eſſet homo. Ita etiam qui negaret de Deo indiuiſionem, vel non diuiſionem dicendo Deus non eſt, non Deus, vel diuiſus diceret contra veritatem, quia hoc negando poneret in Deo eius oppoſitum, ſcilicet diuiſionem.

Poteſt etiam aliter dici, quòd illa maior eſt vera de eo, quòd nihil ponit in Deo formaliter: nec materialiter.

Termini autem numerales aliquid ponunt in Deo, quantum ad illud quòd eſt materiale in eorum ſignificato.

Ad ſecundum dicendum eſt, quòd non eſt ibi negatio negationis, & circulatio; quia vnum non dicit directè priuationem multitudinis; ſed priuationem diuiſionis.

Nunc de proprietatibus perſonarum quas frequenter in hoc tractatu commemoraturi ſumus aliquid loqui nos oportet, &c.

Diſtinctio vigeſima quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio CIrca 25. diſtinctionem, quæritur, vtrum relationes diſtinguant hypoſtaſes ſiue perſonas.

Et arguitur quod non: quia illud quòd non eſt aliquid reale in diuinis, non diſtinguit perſonas diuinas. Sed relationes ſunt huiuſmodi. Ergo, &c.

Probatio minoris: quia relatio aut eſt eadem cum eſſentia diuina, aut diuerſa re ab eadem; Si eſt eadem: ergo ſicut non eſt niſi eadem eſſentia, ita etiam nec erit niſi vna relatio: Et ſic non erit relatio realis, quia relatio coexigit oppoſitam relationem. Si ponatur quòd ſit diuerſa re ab eſſentia: Ergo faciunt compoſitionem cum eſſentia, quod eſt impoſſibile: Nullo ergo modo eſt ibi relatio realis.

Secunda ratio. Præterea relatio Patris ad Filium, eſt ſicut relatio dicentis ad verbum; ſed vt hoc videtur eſt relatio rationis: cùm (vt quidam dicunt) verbum ſit entis rationis, etiam ſecundum animam: Ergo &c. Et ſic patet illa minor.

Tertia ratio, Præterea illud quo circumſcripto, manent adhuc perſonæ diſtinctæ, non diſtinguit perſonas; ſed relatio eſt huiuſmodi: Ergo &c. Probatio minoris, quia cùm ptius ſit eſſe, quam referri: relationes erunt poſteriores perſonis conſtitutis, Ablato enim poſteriori manet prius. Ergo &c.

In contrarium eſt quòd Boetius dicit, quòd ſola relatio multiplicat diuinitatem: Ergo ſolæ relationes diſtinguunt hipoſtaſes.

Reſpondeo, hic ſunt quatuor facienda.

Primò, eſt videndum vtrum relationes reales ſint in diuinis.

Secundò, videndum eſt vtrum relationes debeant dici eſſe in perſonis.

Tertiò, vtrum perſonæ diſtinguantur relationibus.

Quartò, vtrum circumſcriptis per intellectum proprietatibus relatiuis, manerent diſtinctæ perſonæ.

Articulus primus. Quantum ergo ad primum, ſciendum eſt quòd quinque ponuntur eſſe de ratione relationis realis, duo ſumuntur ex parte ſubiecti: quorum primum eſt quòd relatio ſupponit aliquod fundamentum reale in eo cuius eſt vt ſubiecti: quia non entis non poteſt eſſe relatio realis.

Quot exigat Relatio. Vlterius requiritur quòd fundamentum illud in illo quod refertur, ſecundum quod refertur, ſit reale: ita quòd ſecundum illud, ſecundum quod dicitur referri, includat aliquid reale, ſicut motiuum in eo quod motiuum, includit potentiam actiuam, vel motiuam ſecundum quam poteſt mouere & agere. Et propter deffectum huius conditionis, intellectum non refertur realiter ad intelgentem: quia intellectum in eo quòd huiuſmodi denominatur ab actu intelligendi qui nihil ſecundum rem ponit in intellecto, ſiue in re intellecta: ſed tantum in intelligente. Duo autem requiruntur ex parte termini, vnum eſt quod terminus ad quem eſt relatio, ſit res quædam: quia ad nihil nulla eſt relatio realis, ſecundum eſt quod ſit diuerſus realiter ab alio cortelatiuo: quia cum relatio ſit illud quo aliquid refertur ad aliud, oportet quòd relatio realis ſit illud quo aliquid referatur ad illud quòd eſt aliud realiter: cùm eiuſdam ad ſeipſum non ſit relatio realis.

Tertium quod requiritur, eſt quòd ſint eiuſdem rationis, quòd quidem ſic exponunr: ſcilicet quod fundamenta coexigant ſe: ita ſcilicet quod vnum non præcedat aliud. Sed illud non poteſt ſtare, quia quod dicit quod fundamenta ſe coexigant, aut intelligunt quantum ad hoc quod ſunt res quædam, aut quantum ad hoc quod ſunt actu fundamenta relationum. Si primo modo. Contra, quia albedo Sortis, multo tempore poteſt præcedere albedinem Platonis, per quam fit ei poſtea ſimilis. Item in diuinis vbi non eſt niſi vnum fundamentum ſolum reale omnium relationum, non poteſt eſſe coexigentia fundamentotum, ſecundū rem loquendo, quia ſecundum rem, eiuſdem ad ſeipſum, non eſt coexigentia. Et ideo vbi eſt ſecundum rem coexigentia fundamentotum, eſt diuerſitas fundamentorum.

Multæ etiam inſtantiæ poſſent adduci: ſi autem intelligant inquantum ſunt fundamentum relationum, ſic oportet eſſe in omnibus relationibus ſiue realibus ſiue qualitercumque aliter.

Et ideò dicendum eſt aliter, quòd verbum illud ſcilicet quòd ſint eiuſdem rationis intelligitur, quia ſcilicet ſint in aliquo determinato genere. Ita quòd ambo ſint limitata ad genus & ſpeciem, vel quòd ambo ſint extra genus: ita quòd ex equo reſpondeant ſibi: ſicut paternitas & filiatio in diuinis. Et hoc patebit magis infra.

Ex his poteſt faciliter oſtendi quòd relationes diuinè ſint reales, quia fundamentum habent realè in eo quod refertur, & etiam ſecundum quod refertur includit illud fundamentum reale, ſicut paternitas in Patre, fundatur ſuper eſſentiam diuinam, & ſecundum etiam quòd Pater includit eſſentiam diuinam realiter in eo exiſtentem vt principium communicatiuum ipſius eſſentiæ.

Et ſimiliter filiatio in Filio fundatur ſuper eandem eſſentiam diuinam vt eſt realiter communicata: & in eo per communicationem exiſtentem realiter, vtraque etiam eſt ad realem terminum & realiter à ſe diſtinctum, puta Pater ad Filium, & Filius ad Patrem. Et ſunt etiam eiuſdam ordinis: quia ambo ſunt extra genus equaliter & illimitatè ex equo ſe reſpicientes. Et ideò ſunt relationes reales.

Articulus ſecundus. Quantùm ad ſecundum, ſciendum quòd propter ſimplicitatem diuinam relationes ipſæ, ſunt ipſæ puræ perſonæ, nihilòminus tamen dicuntur eſſe in perſona, quia ad hoc quod dicatur aliquid eſſe in alio per modum quo forma eſt in habente formam, ſicut diuinitas in Deo, & paternitas in Patre; non requiritur quòd ly dicat tranſitum realé: ſic ſcilicet quòd id in quo eſt, & illud quod eſt in eo, ſint re diuerſa: ita quòd vnum non ſit aliud realiter; ſed ſufficit quòd differant ratione & modo ſignificandi. Sic autem differunt Pater & paternitas. Et ideò, paternitas poteſt dici in Patre. Neceſſitas autem quare oportuit dicere paternitatem eſſe in Patre non per inherentiam, ſed per identitatem, fuit iſta, quia eſſe in aliquo poteſt accipi, vel oppoſitum ad eſſe illud, vel per oppoſitum ad eſſe extra illud. Modo relatio dicitur eſſe in perſona, non per oppoſitum ad eſſe perſonam: quaſi ita ſit in perſona, quòd non ſit ipſa perſona: ſicut anima eſt in homine: ita quòd non eſt ipſe homo. Sed dicitur eſſe in perſona per oppoſitum ad eſſe extra, quaſi diceretur quòd quando perſona Patris dicitur eſſe Pater: iſta denominatio non Pater, fit per aliquid quod dicitur eſſe extra perſonam Patris, ſicut aliquid dicitur in intellectu, per aliquid quod eſt extra ipſum, & etiam per aliquid quod eſt realiter in ipſo, non per inherentiam, ſed per identitatem. Et hoc fuit neceſſarium dicere propter illos qui dicebant ialem denominationem fieri, non ab aliquo extrinſeco aſſignante, ſicut poſuit Poretanus, ſecundum quam viam relationes reales non fuiſſent realiter in Deo: ſed ſecundum denominationem quandam ab extrinſeco.

Articulus tertius. Quantùm ad tertium. Primo intendo oſtendere quòd oportet ponere perſonas diſtingui proprietatibus relatiuis.

Secundo oſtendam quod hoc non conuenit eis inquantum ſunt relationes, ſed inquantum ſunt proprietates natæ diſtinguere in eſſe ſubſtantiæ. Primum ſic. Quia quæcumque conueniunt in aliquo vno reali, & differunt cum hoc realiter, oportet dare aliquid quo adinuicem diſtinguantur; differens re aut ratione ab eis. Sed perſonæ diuinæ conueniunt in vna eſſentia numero, quæ eſt omnes tres perſonæ, & differunt etiam realiter ab inuicem: quia vna perſona non eſt alia. Ergo oportet dare aliqua differentia ſaltem ratione ab ipſis, quibus diſtinguantur: ita quòd licet illa quibus diſtinguuntur, ſint ipſæ perſonæ diſtinctè: non tamen propriè dicuntur diſtingui in eſſentia. Illa autem in quibus perſonæ diſtinguuntur, non poſſunt eſſe niſi proprietates relatiuæ: quia omne quod eſt in diuinis, vel eſt abſolutum, vel relatiuum. In abſolutis autem, nulla diſtinctio realis eſt in diuinis, quia omnia abſoluta eadem numero ſic ſunt communia omnibus. Ergo oportet quod iſta diſtinctio fiat per proprietates quæ ſunt relationes.

Secundum etiam faciliter patet, ſcilicet quod proprietas relatiua non eſt ratio iſtius diſtinctionis vt relatio eſt. Sed vt proprietas nata diſtinguere in eſſe ſubſiſtentiæ: quia relatio, vt relatio, non conſtituit illa quæ referuntur: ſed potius præſupponit conſtituta. Cum ergo proprietas ibi non conſtituat, niſi inquantum diſtinguit; proprietas non habet ibi diſtinguere vt relatio, ſed vt proprietas nata diſtinguere eſſe ſubſiſtentiæ. Hoc autem habet relatio in diuinis, inquantum eſt ens ſubſiſtens. Et ideò omnis pluralitas in diuinis, oportet quod ſit pluralitas plurium realiter ſubſiſtentium, & per conſequens plurium ſuppoſitorum.

Sed tunc eſt dubium, quia cum illud quod excluſa ratione relationis remanet, non ſit niſi abſolutum: ſi iſta diſtinctio non fiat per proprietatem ſed quod habet rationem relationis, ſequitur quod fiat per abſoluta quod eſt inconueniens.

Et ad hoc dicendum eſt, quòd ratio relationis poteſt dupliciter circũſcribi ab aliquo, vno modo negatiuè, ſicut rationale circumſcribitur, vel excluditur à bruto. Et illud à quo ſic circumſcribitur ratio relationis; oportet quod ſit abſolutum aliquod. Alio modo priuatiuè, quia ſcilicet non includit relationem, nec excludit. Sicut rationale circumſcribitur ab animali, non quod animal excludat omnino rationale; ſed non includit. Et illud à quo ſic circumſcribitur ratio relationis, non oportet quod ſit quid abſolutum, ſed poteſt eſſe aliquod commune nec determinate dicens abſolutum, nec determinate dicens relatiuum: licet neceſſariò habeat verificari pro relato. Sicut hoc quod dico diſtinctum, nec abſolutum nec relatum dicit determinate. Et ſic patet, quod licet illud quod diſtinguit in diuinis, non diſtinguat directè ſecundum rationem relationis, quod non ſequitur propter hoc quod abſolutum ſit illud quod diſtinguit.

Articulus quartus.

Quantùm ad quartum ſciendum, quod dupliciter poſſunt proprietates circumſcribi per intellectum ſcilicet complexum & per intellectum incomplexum. Si fiat circũſcriptio per intellectum complexum, vt quæratur vtrum poſito per impoſſibile quod nulla proprietas eſſet in diuinis, niſi ſolùm proprietates abſolutæ quæ eadem numero ſunt communes omnibus perſonis, an perſonæ manerent diſtinctæ.

Dicendum eſt ſimpliciter, quod non manerent perſonæ diſtinctæ, nec in re: nec in intellectu. Quia ablato diſtinctiuo per ſe & eſſentiali, impoſſibile eſt manere diſtincta. Sed proprietates relatiuæ ſunt per ſe eſſentialia diſtinctiua perſonarum quibus in eſſe perſonali diſtinguunt. Ergo ablatis proprietatibus prædictis totaliter per intellectum complexum ponentem talia non eſſe in diuinis: non remanebunt perſonæ diuinæ quas fides ponit in re; nec etiam in intellectu ſic circumſcribentis: quando autem dico proprietates relatiuas eſſe diſtinctiua per ſe, & eſſentialia, non dico ibi eſſentiale pro vt eſſentiale in diuinis diſtinguitur contra relatum: ſed accipio pro eo quod eſt per ſe de ratione intranea alicuius. Sicut ſi diceretur eſſentiale eſt Patri inquantum Pater, habere paternitatem. Et ſtante prædicta hypotheſi maneret vnum ſuppoſitum abſolutum. Et hoc patet ſic. Quia ſuppoſitum nihil aliud eſt quam ſubſiſtens incommunicabile. Sed ſtante hypotheſi Deus eſſet ſubſiſtens incommunicabile. Ergo, &c.

Sed contra hoc obiiciunt quidam dupliciter.

Primò, quod ſuppoſitum dicit aliquid ſubſiſtens ſub natura communi, ſed ſtante hypotheſi natura diuina non eſſet communis aliquibus pluribus qui eſſent ſubſtantia.

Secundò, quia cum ſuppoſitum dicat aliquid determinatum cum ſit incommunicabile, illud ſuppoſitum aut eſſet determinatum ſimpliciter & abſolutum aut alterum in habitudine ad alterum. Non in habitudine ad cum ſecundum hypotheſim, non ſit ſuppoſitũ conſtituũ per relationem. Nec etiam ſimpliciter & abſolutè eſt limitatum, hoc enim repugnat Deo, ſcilicet eſſe limitatum. Ergo, &c.

Sed iſta parum valent.

Ad primum ergo dicendum; quod dato quod illud ſuppoſitum non ſubſtantiæ, ſed alicui prædicato communi pluribus in eadem ſpecie eſſet; tamen ſub communi analogo quod eſt ſubſtantia, & hoc ſufficeret ad hoc quod diceretur ſuppoſitum, ſcilicet quod eſſet ſub ſubſtantia ſicut quoddam incommunicabile ſub communi analogo: ſicut etiam ſecundum omnes ponentes Angelos differre ſpecie ad inuicem, ſuppoſitum non dicitur in eis per hoc quod eſt eſſe ſub communi quod eſt ſpecies: ſed ſub communi quod eſt genus.

Vel poteſt dici, quod ſuppoſitum pro vt nominatur nomine hypoſtaſis non dicitur propriè & de neceſſitate à ſub eſſendo. Quia etiam in diuinis eſt propriè ſub eſſe vel accidenti, vel ſpeciei, vel generi; ſed dicitur à ſubſtando.

Ad ſecundum dicendum, quòd eſt ibi æquiuocatio, in hoc quod dicitur determinatio. Nam determinatio poteſt accipi pro limitatione ad determinatum gradum perfectionis, & ſic determinatum eſt finitum: nec conuenit Deo.

Poteſt etiam accipi determinatio pro eo quod eſt oppoſitum ad indifferentiam prædicandi de multis, vt determinatum ſit idem quod non habere indifferentiam prædicandi de pluribus: ſed eſſe determinatum ad prædicandum de vno ſolo. Et ſic determinatum non oportet quod ſit finitum. Sic autem eſſet determinatum illud abſolutum ſuppoſitum, & non primo modo.

Si fiat autem circumſcriptio ſecundum intellectum ſimplicem, ſcilicet vt quæratur vtrum poſſint intelligi in diuinis plures perſonæ diuinæ; non intellectis proprietatibus.

Dicendum, quod non poſſunt Intelligi plures perſonæ in diuinis non intellectis proprietatibus

ſecundum aliquam rationem generalem, vel ſpecialem; ita quod accipiantur perſonæ in ſpeciali puta Pater & Filius, & Spiritus ſanctus. Nō poſſunt manere etiã in intellectu non manente paternitate, & filiatione, & ſpiratione, in intellectu. Et ſimiliter, ſi accipiãtur in generali, vt ſi dicant tres naturæ, tres perſonę diuinę, vel tria ſubſiſtentia diuina; nō poſſunt manere in intellectu; quin in intellectu maneant tria diſtinctiua in generali, ſiue tres proprietates diſtinctiuæ quæcumque ſint illæ, ſiue ſit relatio, ſiue ſit aliquid aliud. Sed benè poſſunt manere in intellectu tres perſonæ diuinæ ſicut naturæ in generali, ſiue tria ſubſiſtentia diuina; ſiue hoc quod proprietates remaneant ſub ratione ſpeciali, puta ſub ratione paternitatis, vel etiam ſub ratione relationis. Ita quod non oporter ſi occurrant in intellectu tres perſonæ diuinæ, quòd ſtatim ei occurrant tres relationes: ſed benè occurrunt ei quædam tria diſtinctiua.

Cuius ratio eſt, quia de ratione perſonarum ſecundum ſpecialem rationem; ſunt proprietates ſecundum ſpecialem rationem. Et ideò non poſſunt manere ſic in intellectu, ſine proprietatibus, ſecundum ſpecialem rationem. Quia non poteſt manere res in intellectu ſine eo quòd eſt de eius ratione vel eſſentia. Et eodem modo ſi vtrumque accipiatur in generali.

Sed ſi vnum accipiatur in generali puta perſonæ diuinæ, & aliud in ſpeciali ſiue ſecundum ſpecialem rationem, puta paternitas & filiatio, vel etiam proprietates relatiuè, quia omne relatiuum ſecundum ſe habet rationem intelligendi per additionem ad proprietatem diſtinctiuam. Tunc perſonæ poſſunt manere in intellectu, non manentibus proprietatibus ſub illis ſpecialibus rationibus, quia perſonæ vt acceptæ ſunt in intellectu; ſunt priores quam proprietates ſic acceptę.

Sed aliquis poſſet obiicere contra hoc. Quia licet diſtinctio, generaliter dicta non ſignificet relationes; vel proprietates relatiuas: tamen diſtinctiua diuina ſignificat eas in ſpeciali, quia in diuinis ſola relatio diſtinguit. Perſonæ autem diuinæ important diſtinctiua diuina. Ergo, &c.

Ad hoc dicendum eſt, quod aliqua proprietas duplicitèr poteſt determinari. Vno modo quaſi materialiter, ſcilicet ex parte naturæ in qua fundatur; ſicut ſi qualitas determinetur per hoc, quod eſt eſſe qualitatem humanam. Alio modo formaliter, per differentiam formalem ſui generis; vt quando determinatur qualitas ad albedinem.

Modo dico quod prima determinatio, non dat explicitè intellectum propriè ſpeciei ipſius proprietatis. Vndè ex hoc dico, quod qualitatem, eſſe qualitatem humanam (non dico directè ſpeciem ſpecialiſſimam & explicite, ſed implicitè tantum) ita dico quando dico diſtinctiua diuina. Non enim eſt ibi determinatio formalis, ſed quaſi materialis; ipſius proprietatis diſtinctiuæ. Et ideo, dico quod in diuinis non poſſit eſſe diſtinctiuum niſi relatio, quando dico diſtinctiua diuina: tamen non ſignifico ea eſſe relationes explicitè; & formaliter.

Ad primam rationem. Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum quod relatio eſt idem realiter cum eſſentia, non tamen ſequitur quod ſit vna tantum relatio realis numero ſicut vna eſſentia. Cauſam autem huius aliam neſcio aſſignare, niſi infinitatem eſſentiæ vel naturæ diuinæ. Quæ ſicut propter infinitatem ſuam eſt ſapientia, & iuſtitia, & ſic de aliis quæ dicunt perfectionem ſimpliciter, quia tamen impoſſibile eſt eandem eſſe per eſſentiam in creaturis: ita etiam propter eandem infinitatem, habet quod vna exiſtens, ſit fundamentum oppoſitarum relationum, & ſint oppoſitæ relationes.

Ad ſecundum dicendum eſt, quod minor eſt falſa, quia relatio intellectus dicentis ad verbum productum eſt realis, & veram entitatem habens in rerum natura. Et hoc dicit venerabilis Doctor Sanctus Thomas prima parte quæſt. 28. articulo primo in ſolutione quarti argumenti. Cui tamen quidam imponunt, vt placet eis, quod ipſe dicat conceptus mẽtis entia rationis; diſtincta contra entia realia. Sed tamen verũ eſt quod ipſe ibidem dicit, quòd habitudines quæ conſequuntur res intellectas ex actu intelligendi: ſint relationes rationis tantum. Et hoc concordat ei, quod dictum eſt ſupra: de veritate. *Ad ſecundã.*

Ad tertium patet ex dictis, quia relatio, vt relatio: ſequitur perſonam conſtitutam: ſed vt proprietas diſtinctiua præcedit. *Ad tertiam*

Hic quæri poteſt, vtrum proprietates quas Hilarius ſupra aſſignauit, ſcilicet quod Pater, &c.

Diſtinctio vigeſima ſeptima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca vigeſimam ſeptimam diſtinctionem.

Quæritur vtrum paternitas & ſpiratio actiua, ſint duæ res. *Prima ratio*

Et arguitur quod ſic. Quia plurificato inferiori, plurificatur ſuperius. Sed res eſt ſuperius ad relationem realem. Ergo plures relationes reales ſunt plures res. Sed paternitas, & ſpiratio actiua ſunt relationes reales. Ergo, &c.

Præterea, idem eſt ponere plures relationes reales, & ponere plures res relatas. Sed paternitas & ſpiratio actiua ſunt plures relationes reales. Ergo ſunt plures res relatæ. Sed in diuinis non eſt pluralitas realis niſi rerum relatarum. Ergo loquendo de tali pluralitate reali ſicut poteſt eſſe in diuinis i prædictæ duo relationes ſunt duæ res. *Secunda ratio.*

Contra, illa ſunt vnum in diuinis inter quæ oppoſitio relatiua non diſtinguit. Sed prædictæ duo relationes non opponuntur relatiuæ. Ergo, &c. Reſpondeo. Hic ſunt declaranda duo principaliter.

Primò, videndum eſt vtrum illæ duæ relationes ſint vna res.

Secundò, videndum quomodo cum hoc ſtet quod ſint duæ relationes.

Quantùm ad primum videtur quibuſdam quod ſint duæ res diſparatæ, ita quod ſint alia, & alia res relata. Quorum motiua, ſunt illa quæ tacta ſunt in arguendo.

Hoc autem non mihi videtur verum. Quia ſicut ſupra tactum eſt, cum de diſtinctione proceſſionum ageretur: in diuinis non poſſunt eſſe plures res, ita quod vna realiter quantum ad illud quod eſt, non ſit alia, ſed ſunt diſtincta ſuppoſita. Quia omne quod eſt in diuinis, eſt ſubſiſtens. Et ideò illa quæ ſunt ibi diſtincta re, ſunt diſtincta ſubſiſtentia realiter: & per conſequens diſtincta ſuppoſita. Alii autem tenentes quod prædictæ relationes non ſunt duæ res, ſed vna: hoc declarant ſic. Quia vt dicunt relatio: habet quod ſit res ab

eo

bo in quo eſt, vel ſicut in ſubiecto, vel ſicut in fundamento ſecundum quod relatio eſſe habet à termino.

Quòd autem ſit relatio realis: habet ab vtroque quantum ad realitatem non poteſt ei dare terminus: niſi ſuppoſita realitate, quam habet à fundamento. Ex hoc ſic arguitur. Manente identitate eius à quo relationes habent quod ſint res, manet identitas realis in relationibus quæ ſunt vna res. Sed illud à quo paternitas & communis ſpiratio habent quod ſint res, eſt idem re: quia habent idem fundamentum, & ſunt in eodem ſuppoſito: & iſta ſunt à quibus habent quod ſint res. Ergo, &c.

Sed quicquid ſit in creaturis, in diuinis hoc non poteſt ſtare. Quia vnitas fundamenti non poteſt dare relationibus vnitatem realem rei relatæ, alioquin paternitas, & filiatio eſſent vna res: cum habeant idem fundamentum numero. Nec etiam vnitas ſuppoſiti, quia ſi vnitas ſuppoſiti daret vnitatem realem relationibus exiſtentibus in eodem B ſuppoſito, ſequeretur & contrariò, quod ad diuerſitatem ſuppoſitorum, eſſet diuerſitas in relationibus: hoc autem eſt falſum cum vtrà relatio numero ſit in duobus ſuppoſitis.

Item, etiam in diuinis ſuppoſita magis habent vnitatem & diſtinctionem à proprietatibus relatiuis, quam & contrario.

Si dicatur quod communis ſpiratio eſt in Patre & Filio inquantum ſunt vnum, & ideò eſt vna res: & ſic habet vnitatem à ſuppoſito. Non valet, quia Pater, & Filius non ſunt vnum in ſuppoſito: & ideo, communis ſpiratio non poteſt habere vnitatem ab eis: ſicut ab vnico ſuppoſito. Vnitas autem fundamenti vt dictum eſt, non ſufficit ad dandam vnitatem realem, relationibus in diuinis. Et ideò aliter dicendum eſt. Eſt autem hic opus duplici diſtinctione.

Propria ſententia.

Prima eſt, quòd in omni relatione importatur C duplex realitas. Vna eſt quo eſt ipſa relatio, ſic realitas paternitatis, eſt illud quod ſit in Patre ſicut in ſubiecto. Alia realitas qua importat relatio, eſt realitas eius cuius eſt relatio ipſa vt termini ad quem: ſicut paternitas, importat filium vt terminum ad quem. Vndè eſſe Patrem includit habere Filium.

Secunda diſtinctio eſt, quando aliqua realia dicuntur duo, vel duæ res: realitas illa poteſt referri vel ad illa quæ dicuntur quædam duo, vel ad ipſam dualitatem. Sicut quando dico quod iſta duo, ſcilicet ſubſtantia & relatio ſunt realiter in diuinis, poteſt referri realitas vel ad ipſa quæ dicuntur duo, vt ſit ſenſus quod tam ſubſtantia quam relatio ſunt realiter in diuinis: & hoc verum eſt.

Vel poteſt referri ad iſtam dualitatem, vt ſit ſenſus, quod dualitas ſubſtantiæ & relationis in diuinis, ſit pluralitas vel dualitas realis: & hoc falſum D eſt. Quia in diuinis diſtinctio iſtorum inter ſe, non eſt realis; ſed ſecundum rationem.

Quando ergo quæritur vtrum paternitas & communis ſpiratio ſint vna res. Si quæratur quantum ad realitatem quæ ſunt ipſe: dico quod ſunt vna res. Si autem quæratur quantum ad realitatem quam important extrinſecè vt termini ad quem ſunt ipſæ; non debent dici vnum re ſicut ſtatim exponetur.

Ratio primi eſt iſta, quæcumque ſunt illa quæ conueniunt in aliquo, in tantum ſunt vnum in illo: inquantum non diuiduntur differentiis eius. Vndè quia Socrates & Plato, non diuiduntur differentiis quæ diuidunt animal ſpecificè; ideo ſunt vnum animal ſpecie, non ſicut homo & equus. Sed paternitas & communis ſpiratio, conueniunt in hoc quod eſt eſſe rem: nec diſtinguntur differentiis quæ faciunt differre realiter in diuinis. Quia ſola oppoſitio relatiua facit differre realiter in diuinis. Ergo paternitas & communis ſpiratio ſunt vna res, non ſolum ſecundum rationem, ſed etiam ſecundum rem in diuinis.

Sed contra hanc rationem obiiciunt quidam, & dicunt quòd quando dicitur quod aliqua in illo ſunt vnum cuius differentiis non diſtinguuntur. Intelligendum eſt de vno ſecundum rationem, non ſecundum rem ſicut patet de exemplo quod ponit Philoſophus in quarto Phyſicorum quod ſcilicet yſocheles & yſopleuros non ſunt vnus *T. com. 132* triangulus, ſed vna figura. Quia non differunt differentiis figuræ, quibus conſtat quod ſunt plures figuræ ſecundum rem; licet ſint vna figura ſecundum rationem. Et ideo vt dicunt, prædicta ratio non probat paternitatem & communem ſpirationem eſſe vnam rem realiter & numero, ſed probat ipſas eſſe vnum ſecundum rationem.

Sed iſta inſtantia parum valet. Nam illud principium quo dicitur, quod illa quæ conueniunt in aliquo, intantum ſunt vnum in illo: inquantum eius differentiis non diſtinguntur, vniuerſaliter veritatem habet, & quantum ad vnum ſecundum rationem, & quantum ad vnum ſecundum rem, pro vt ſub illo principio communi poſſunt accipi diuerſæ propoſitiones minores. Nam ſi aliqua ſunt, quæ non diſtinguuntur differentiis quæ aliquid diuidunt ſecundum rationem: erunt vnum in illo ſecundum rationem. Si autem non diſtinguantur differentiis quæ natę ſunt illud diſtinguere ſecundum rem, erunt vnum in illo ſecundum rem. Et ideo ſunt vna res, & vnum ſecundum rem: quæ non habent oppoſitionem relatiuam. Et ſic patet quod paternitas, & communis ſpiratio quantum ad illud quod includunt intrinſecè, & quod ſunt ipſæ: ſunt vna res. Quantum autem ad realitatem quam important, vt termini ad quem ſunt ipſe: licet non ſint diuerſæ res: important tamen diuerſas res: & differunt re importata. Quia eſſe Patrem importat habere Filium: & eſſe ſpirantem, importat habere ſpiritum. Habere autem Filium, & habere ſpiritum, ex parte eius quod habetur: eſt alia, & alia res. Nam Spiritus, & Filius: ſunt diſtincti realiter, & de quorum diſtinctione dictum eſt ſupra. Ita quòd ipſa habitudo qua habentur iſta, quantum ad illud quod eſt intrancæ, eſt vna res. Sed ex parte eius quod habetur vt terminus: important diuerſas res.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet quomodo ſtet cum hoc quod ſunt vna quantum ad illud quod ſunt: quod ſint duæ relationes reales, omiſſis multis quæ dicuntur de hoc, Dicendum eſt quod quando aliqua quæ dicunt duo realia differunt, realitas poteſt referri ad illa quæ dicuntur duo, vel ad eorum dualitatem, ſicut ſi dicam quod ſubſtantia & relatio, ſunt duo realia in diuinis. Vel ſi dicam quod iſta duo ſunt realiter in diuinis, ſi realitas refferatur ad ea quæ duo dicuntur: vt ſit ſenſus, quod vnumquodque iſtorum duorum ſit realiter in diuinis: ſic verum eſt quod iſta duo, quæ ſunt relatio; & ſubſtantia: ſunt realiter in diuinis. Si autem realitas ad dualitatem refferatur, vt ſit ſenſus quòd ſubſtantia & relatio haber dualitatem realem, ſiue realem diſtinctionem: tunc, eſſet falſum dicere quod iſta duo eſſent realiter in

diuinis: vel quod essent duo realia sic intelligendo. Sic etiam, quando dicitur quod patetnitas & spirario actiua dicuntur esse due relationes reales, si realitas refferatur ad ipsas relationes quæ dicuntur duæ, vt sit sensus quod patetnitas & spiratio actiua sunt duæ relationes reales: quarum vna quæque est aliquid reale & existens realiter in diuinis, verum est. Si autem realitas refferatur ad dualitatem, vt sit sensus quod dualitas dictarum: sit dualitas siue pluralitas secundum rem. Tunc loquendo quantum ad dualitatem quæ sunt ipsæ, falsum est quod secundum istum intellectum non possunt dici duæ relationes sic reales, id est quarum dualitas, sit dualitas, secundum diuersas res quæ sunt paternitas & filiatio.

Si autem intelligatur ipsa dualitas esse realitas quantum ad realitatem quam important, vt sit sensus, quod iste relationes duas realitates realiter distinctas important, scilicet terminos ad quos sunt: tunc verum est. Et sic diuersimodè potest vetificari de eis quod sint duæ relationes reales, licet sint vna res: quantum ad realitatem quę sunt ipse.

Ad primum Ad primu in oppositũ, dicunt quidam quod quia in diuinis non est propriè superius & inferius, illa propositio maior non habet locum in diuinis. Sed hæc est vna fuga, quia si hoc sufficeret, tunc posset dici quod plures relationes distinctè re, sicut paternitas, & filiatio: sunt vna proprietas quæ est quasi superius ad dictas relationes.

Vndè sciendum est, quod in diuinis quædam sunt communia quæ sunt vnum numero & realiter in omnibus, sicut sunt omnia absoluta, & talia plurificaris relationibus, realiter non plurificantur, sicut Deus, creator, & similia. Quædam autem sunt ibi communia, quæ etsi significent res, tamen eorum communitas, siue vnitas: non est vnitas realis, ita quod eadem numero sit in omnibus: sicut patet de relatione, & proprietate, & persona, suppositio vel hypostasi. Et in talibus plurificato realiter inferiori, plurificatur superius: etiam accipiendo in diuinis superius & inferius largè Vndè plures relationes quæ sunt plures res, sunt plures proprietates: & similiter, plures personæ sunt plures hypostases. Et similiter de relationibus: respectu huius quod dico res.

Et ideò alitet est dicendum ad maiorem, quia plurificato inferiori realiter, plurificatur superius realiter quantum ad illam realitatem secundum quam plurificatur inferius.

Et quando dicitur vlterius, quod relatio realis est inferius ad rem, conceditur. Et ideo etiam plurificata realiter relatione reali, oportet quod plurificetur res, quantum ad illam realitatem qua plurificatur relatio realis.

Nunc autem paternitas & communis spiratio non plurificantur realiter quantum ad realitatem quæ sunt ipse: sed quantum ad realitatem quam important Et ideo, non sequitur quod quantum ad id quod sunt, sint plures res: sed secundum id quod important sunt plures res.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum, quod idem est ponere plures relationes reales, & plures res relatiuas: si realitas refferatur ad pluralitatem. Quia ponere pluralitatem realem inter relationes reales: est ponere eas esse distinctas res relatas.

Quando autem vlterius dicitur quod paternitas & communis spiratio sunt plures relationes, si realitas refferatur non ad pluralitatem, sed ad ea quæ dicuntur plura: vera est illa propositio: nec sequitur quod sit plures res: vt patet ex dictis. Sed si realitas refferatur ad pluralitatem. Minor est falsa, quantum ad realita em quæ sunt paternitas, & communis spiratio. Et ideò, non sequitur quod quantum ad id quod sunt differentia, quod sint realiter in re relata: sed quantum ad realitatem quam important sic est vera. Et ex hoc sequitur quod ea quæ important vt terminos ad quos sint plures res realiter distinctæ: & ex hoc sequitur quo ea quæ importat vt terminos ad quos sint plures res realiter distinctæ, & hoc concessum est.

De verbo quia multa diffuse tractaui, & disputaui quæ sunt scripta alibi, ad nunc dimitto hic.

Præterea considerari oportet quòd non tantum tres prædictè proprietates siue notiones in personis sunt, earum etiam aliæ, quæ aliis notantur nominibus, &c.

Distinctio vigesima octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

QVæritur vtrum ingenitum sit notio Patris. Et arguitur quòd non.

Primò, quia notio propria Patris non potest alicui conuenire. Sed ingenitum cum sit idem quòd non genitum, conuenit alii à Patre. Quia conuenit Spiritui sancto & essentiæ; & ipsi nihil, quia nihil est non genitum. Ergo, &c. *Prima ratio.*

Secundò, quia notio personæ diuinæ debet importare differentiam seu relationem, cum personæ diuinæ solis relationibus distinguantur. Sed ingenitum non dicit differentiam secundum relationem, cum non dicat relationem, sed potius priuationem. Ergo, &c. *Secunda opinio.*

Tertiò, quia notio debet pertinere ad dignitatem. Sed ingenitum non importat dignitatem. Etgo, &c. Probatio minoris: quia ingenitum aut accipitur negatiuè tantum, & tunc non dici dignitatem. Quia dignitas dicit quid positiuum. Aut accipitur priuatiuè, & tunc similiter non importat dignitatem: tum quia priuatio importat imperfectionem: tum quia dignitas debet dicere aliquid positiuum. *Tertia ratio*

In contrarium est Augustinus in littera.

Respondeo. Hic tria sunt videnda. Primùm quid formaliter significet ingenitum. Secundum, est videre super quid fundatur priuatio; quam importat ingenitum. Tertium, est soluere præsentem quæstionem.

Articulus primus.

Quantum ad primum sunt due oppiniones.

Prima est, quod ingenitum non dicit priuationem formaliter: sed aliquid positiuum, & dicunt quod istud positiuum est vniuersalitas authoritatis: quòd idem est quòd esse principium omnium quæ producuntur. Sed istud reprobatur ab aliis & benè. Quia esse principium aliorum, accipitur in generali aut in speciali, si in speciali tunc idem est quod esse principium alicuius vel per generationem, vel per spirationem, vel per creationem. Si ergo ingenitum dicat aliquod horum trium, non dicet aliquam notionem distinctam, à paternitate & communi spiratione. Hoc autem est inconueniens. Ergo, &c. *opinio.*

Probatio assumptæ, quia si formaliter ingenitum dicit idem quod generare, vel esse principium per generationem: tunc ingenitum non differt à

paternitate. Si autem dicit idem quod esse principium per spirationem: tunc non differt à communi spiratione. Si autem dicat idem quod esse principium per creationem, non erit notio alicuius personæ: quia hoc omnibus personis conuenit. Conueniret etiam tunc Filio quod est impossibile, scilicet quòd ingenitum conueniat Filio. Ergo si ingenitum dicit positiuum quòd est principium producendi formaliter, non erit notio distincta à paternitate & spiratione. Et sic patent illa assumpta. Si autem accipiatur principium formaliter productiuum in generali, & dicatur quòd hoc significatur formaliter, per hoc quòd dico ingenitum, sequitur adhuc quod ingenitum non dicit notionem distinctam à prædictis duabus. Quia commune non ponit in numerum cum contentis sub eo. Vndè homo, æquus, & animal non sunt tria animalia: quia animal non ponit in numerum cum homine, & æquo. Sed esse principium communiter acceptum, se habet vt superius ad esse principium per generationem & spirationem. Ergo non dicit distincta notione ab illis. Et sic, idem quòd prius. Alia opinio quæ verior est vt credo, scilicet quod ingenitū duo importat in suo significato. Vnum quasi materialiter, & hoc est aliquid positiuum super quod fundatur priuatio importata per ingenitum: quia ingenitum non dicit puram negationem. Sic enim posset conuenire ipsi nihili, sed dicit negationem fundatam in aliqua positiua natura quam supponit. Aliud importat suo in suo significato formaliter. Et hoc est priuatio. Sicut incorporeum formaliter importat priuationem corporeitatis: sed materialiter importat illud in quo fundatur ista priuatio. Sed adhuc restat ostendere quid priuat hoc quod est ingenitum. Ad hoc dicendum quod licet de virtute vocabuli videatur in portate directè priuationem generationis passiuè: tamen pro vt accipitur vt notio Patris, dicit priuationem essendi qualitercumque ab alio. Et sic accipiendo ingenitum, soli Patri conuenit. Quia licet Spiritus sanctus non sit per generationem productus: est tamen ab alio productus. Essentia autem, licet non sit quocumque modo productat est tamen ab alio communicata. Nam essentia, pro vt est in Filio & Spiritu sancto: est ab alio. Non quòd ille à quo est essentia communicata sit aliud ab esse: sed est alius ab illo cui communicata est essentia. Sic ergo ingenitum pro vt est notio Patris, est priuatio essendi ab alio fundata in aliquo positiuo. Et sic patet aliquo modo de primo.

Proprio sententia.

Articulus secundus.

Quantum ad secundum, sunt duo oppiniones.

Prima opinio

Prima dicit, quod ista priuatio fundatur super essentiam vt est non ab alio. Vndè etiam dato quod in diuinis non esset realiter distinctio personarum, adhuc Deus diceretur ingenitus per hoc quod haberet esse vel essentiam non ab alio. Sed hoc non videtur sufficere. Quia idem non fundatur supra seipsum; nec in priuatiuis, nec in positiuis. Sed priuatio quam formaliter dicit ingenitum, non est aliud quam non esse ab alio. Ergo essentia vt non ab alio est, non est fundamentum eius. Quia tunc ly non ab alio, quod est ipsummet formale ingeniti: esset fundamentum sui ipsius.

Opinio propria.

Et ideo dicunt alii & melius, vt mihi videtur, quòd ista priuatio fundatur super vniuersalem, & generalem auctoritatem principii, quod est esse vniuersale principium omnium qualitercumque productorum vel producibilium.

Ad cuius euidentiam, sciendum quòd hic non accipitur priuatio pro carentia eius quod natum quidem est inesse carenti, sed hic accipitur priuatio pro carentia eius quod natum quidem est inesse alicui. Sed non illi quòd dicitur priuatum: sicut quando dicimus brutum esse irrationale, & Angelum esse incorporeum. Talis autem carentia vel priuatio oporret fundari super illud positiuū per quod repugnat carenti, affirmatio opposita priuationi. Illud autem per quod repugnat alicui esse ab alio, quæ est affirmatio opposita ei quod est ingenitum, vel non esse ab alio, est essentialiter principium omnium productorum & producibilium: supposito quod in rebus vnum sit ab alio, quia per hoc repugnat ei produci vel esse ab alio. Nam si esset ab alio, tunc esset aliquid cuius ipsum non esset principium: quia non esset principium sui ipsius, cum tamen ponatur esse ab alio. Et ideo videtur quod illud positiuum super quo fundatur priuatio quam importat in genitum, sit vniuersalitas principii. Est autem notandum quod non est idem fundari in vniuersalitate principii, & dicere formaliter vniuersalitatem principii. Nam illud quod dicit formaliter vniuersalitatem principii sicut supra tactum est, non dicit notionem distinctam à diuersis modis principiandi. Sed illud quod dicit priuationem fundatam super vniuersalitate principii; dicit formaliter aliam notionem à notione quæ conuenit alicui formaliter ex hoc quod est principium, scilicet esse vniuersaliter priuatum à principiatione passiuè sumpta.

Et quando dicitur quod dato quod in diuinis non essent plures personæ, adhuc fundatur super essentiam; vt non ab alio genitam. Dico quod non, imò hoc esset formaliter esse ingenitum, imò fundaretur super hoc quod est Deum esse primam & vniuersalissimam causam omnium. Et si vlterius dicatur quod si Deus esset vnum suppositum, & impossibile esset aliquid esse productum, adhuc Deus esset ingenitus, & improductus. Et tunc ista priuatio non posset fundari super vniuersalitatem principii. Et ideo posset videri quod fundaretur super essentiam diuinam vt non ab alio. Dico quod non. Quia tunc idem fundaretur super seipsum vt dictum est. Quia non ab alio, & ingenitum idem est: sed stante hypothesi fundaretur prędicta priuatio super absoluram rationem essentiæ, quia tunc esset vna tantum & in vno supposito. Et adhuc sequeretur consequentet quod non esset ab alio, nec aliud ab ea. Et sic duplex priuatio consequeretur essentiam absolutè acceptam. Et sic patet de secundo.

Articulus tertius.

Quantum ad tertium. Dicendum quod ingenitum est propria notio Patris. Quia propria notio alicuius personæ debet importare aliquid quod sit proprium eius, vt faciat differentiam aliquam in esse relatiuo: & pertinear ad dignitatem. Sed ista tria conueniunt huic quod dico ingenitum in comparatione ad patrem. Ergo, &c. Maior patet secundum omnes. Minor probatur quantum ad tria quæ ponit. Nam ponit quod ingenitum conueniat soli Patri: vt patet ex dictis. Nam ingenitum accipitur pro aliqua re positiua, & vt magis strictè loquar; pro aliqua re diuina cui conuenit nullo modo esse ab alio. Hoc autem nulli alii conuenit nisi Patri, quia aliæ personæ sunt ab alio. Essentia autem diuina pro vt est in Filio & Spiritu sancto est aliquo modo ab alio: quia ab alio com-

municata. Ingenitum etiam in diuinis, dicit differentiam ſecundum eſſe relatiuum. A

Sed notandum eſt, quòd aliqua dupliciter poſſunt differre ab inuicem, in eſſentia vel eſſe relatiuo. Vno modo, ſecundum habere aliam, & aliam relationem. Alio modo, ſecundum habere & non habere eandem. Primò modo differunt Pater, & Filius, vel generans & genitum. Secundo modo differunt genitum & ingenitum: vel eſſe ab alio & non eſſe ab alio, ingenitum etiam pertinet ad dignitatem. Quia ſuppoſito quod alquis habeat aliquam naturam, ad dignitatem eius pertinet quod non habeat eam ab aliquo alio. Tum quia habere naturam ſuam ab alio, poteſt alicui conuenire, & modo nobili, & modo ignobili: ideo in habendo eam non ab alio, excluditur omnis modus ignobilis quo poteſt aliquid haberi ab alio: tum quia habere non ab alio, importat quandam prioritatem, vel ſecundum rem, vel ſecundum rationem intelligendi. Quia licet non ſit Pater ſecundum rem prior Filio, tamen ſecundum noſtrum modum intelligendi; videtur habere prioritatem inquantum eſt principium Filii. Et ſimiliter inquantum eſt principium non de principio, videtur ſecundum modum noſtrum intelligendi habere quandam primitatem: & per conſequens dignitatem. Et hoc eſt quod videtur ſanctus Thomas dicere: quia ſicut primum principium dupliciter innoteſcit, ſcilicet quia alia ſunt ab eo, & quia ipſum non eſt ab alio, ita Pater inquantũ eſt principium aliorum innoteſcit per generare & ſpirare; inquantum autem eſt principium non de principio, innoteſcit per ingenitum. Et ſic patet ad tria prius ſuppoſita. B

Ad primum ergo in oppoſitum, patet ex dictis, quia ibi non accipitur ingenitum pro ſola carentia generationis paſſiuè, ſed pro eo quod nullo modo eſt ab alio ſuppoſito aliquo ente omnino. *Ad primum* C

Ad ſecundum etiam, patet quod ingenitum dicit differentiam ſecundum relationem, pro vt aliqua differunt per habere, & non habere aliquam relationem. *Ad ſecundũ.*

Ad tertium, dicendum quod ingenitum accipitur priuatiuè, accipiendo non ſtrictè pro carentia perfectionis natæ inelle carenti, quia ſic diceret imperfectionem: ſed accipiendo priuationem largè pro carentia alicuius nati haberi ab aliquo, ſed non nati haberi ab ipſo carente. Sicut Deus, vel Angelus, dicuntur priuatiuè incorporei: & talis priuatio non dicit imperfectionem aliquam. *Ad tertium.*

Et quando dicitur vltra, quod talis priuatio, cum nihil formaliter ponat: non dicit aliquam dignitatem. Dicendum quòd licet formaliter nil ponat materialiter, tamen ſignificat vel ſupponit aliquod poſitiuum, quo ſuppoſito: etiam ipſa carentia importat aliquam dignitatem (vt oſtenſum eſt) differentem ab ipſo poſitiuo ratione. Quia ſaltem excludit omnem modum imperfectum qui poſſet eſſe in habendo ab alio. D

De imagine & principio de quo agitur in XXIX. diſtinctione, quia non videtur habere difficultatem, ideo pertranſeo.

Sunt enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conueniunt ſine ſui mutatione, &c.

Diſtinctio vigeſima nona.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem vigeſimam nonã. Quæritur vtrum omnes relationes quibus Deus refertur ad creaturam ex tempore: ſint reales. *Prima ratio*

Et arguitur quod ſic. Quia dominium illius qui realiter eſt Dominus eſt relatio realis. Sed Deus realiter eſt Dominus. Ergo, &c.

Præterea relatio mouentis ad motum, & agentis ad paſſum, eſt relatio realis. Sed Deus ſe habet ad creaturam, vt agens ad paſſum, & mouens ad motum. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Præterea, ſi dicatur quod Deus non habet de nouo relationem ad creaturam. Aut hoc eſt ad vitandum mutationem in Deo, aut ad vitandam compoſitionem in Deo: aut propter vtrumque. Non ad vitandam mutationem. Quia ſecundum Philoſophum 3 Phyſicorum; relatio realis aduenit alicui ſine ſui mutatione. Nec etiam propter ſecundum. Quia illud quod aduenit alicui ſine ſui mutatione, non facit compoſitionem: quia impoſſibile eſt quod aliquid adueniat alicui diuerſum re ab eo, & non faciat compoſitionem cum eo: & ipſum non mutari. Relatio autem realis vt dictum eſt, aduenit de nouo alicui ſine ſui mutatione. Ergo, &c. Et ſic patet quod non oportet negare nouam relationem Dei ad creaturam propter aliquod prædictorum. *Tertia ratio.* *T. com. 10.*

In contrarium videtur magiſter in littera. Qui dicit quod prædictè relationes non ſunt reales in Deo, ſed tantum rationis. Quod notat quando dicit quod ſunt appellationes tantum.

Reſpondeo. Hic ſunt quatuor facienda.

Primum eſt, quid ſit relatio ſecundum ſuam quidditatem in creaturis.

Secundò, vtrum aliqua noua relatio, conueniat Deo ex tempore.

Tertiò, vtrum tales relationes ſint reales.

Quartò, vtrum Deus refferatur ad creaturam; quia creata reffertur ad ipſum, vel & conuerſo.

Quantum ad primum, ſciendum quod de quiditate relationis in creaturis ſunt tres opiniones.

Prima eſt, quòd relatio realis addit rem diuerſam à fundamento, & facientem compoſitionem cum ſuperficie. Et ad hoc mouentur tali ratione. Quia ſecundum Philoſophum ſexto Methaphyſicæ, diuiſio entis in decem prædicamenta, eſt diuiſio entis extra animam. Sed illa in quæ diuiditur ens extra animam, ſunt diuerſa entia realia extra animam. Ergo diuerſa prædicamenta, ſunt diuerſæ res extra animam. Sed relatio & ſuum fundamentum pertinent ad diuerſa prædicamenta vt patet de albedine & ſimilitudine. Ergo eſt res diuerſa à ſuo fundamento. Et iſta videtur efficacior ratio, quæ ad hoc poſſit adduci. Hoc autem, non videtur mihi poſſe ſtare cum dicto Ariſtotelis quinto Phyſicorum vbi vult quod relatio realis aduenit alicui ſubiecto: ſine ſui mutatione. Nam impoſſibile eſt omnino, & non intelligibile videtur, quod aliquid de nouo aduenit alicui *T. com. 43* *T. com. 18*

subiecto diuersum re ab omni eo quod prius erat, faciens compositionem realem cum eo: & illud subiectum secundum talem rem aduenientem non sit mutatum. Quia mutari realiter est se habere aliter nunc quam prius subiectiuè, secundum aliquam nouam rem receptam. Illud tamen quod talem rem recipit de nouo, non se habere realiter aliter nunc & prius est impossibile. Quia si non se habet aliter nunc quam prius, nil reale est in eo nunc, quod non fuerit prius, & hoc est negare rem additam. Ergo illud quod aduenit alicui sine reali sui mutatione, nil diuersum addit ad illud de quo dicitur: faciens compositionem cum eo.

Si dicatur quod imò, aliqua aduenium alicui sine sui mutatione, sicut gratia & consimilia, quia gratia aduenit sine sui mutatione. Non valet: quia licet in infusione gratiæ, non sit mutatio quæ est motus, vel quæ est actio in contrarium: est tamen ibi vera mutatio: secundam quam realiter anima aliter se habet nunc, quam prius. Et propter hoc, magister dicit in littera quod quando conuertimur ad Deum per gratiam, nos mutamur realiter, & efficimur meliores: Deus autem in nullo mutatur.

Si autem vlterius dicatur quod Philosophus intellexit non esse motum in relatione sicut in per se termino motus, non autem quin in relatione sit motus ex consequenti, sicut in aliis puta in sanitate, figura, & in aliis. Non valet. Quia si quantum ad hoc fuisset simile de relationibus & de aliis nunquam istam responsionem adduxisset, ad probandum de relatione plusquam de aliis, non esse motum in ea. Vndè videtur quod intentio sua. Fuit quod relatio realis potest aduenire alicui sine aliqua mutatione facta in ipso, vel per se vel per accidens. Item semper terminus, ad quem per se terminatur motus per se: & terminus ad quem per accidens terminatur motus per accidens, & ex consequenti, sunt in eodem subiecto. Et ideo, si in relatione est motus ex consequenti, semper in eo in quo est & aquiritur relatio: oportet esse aliquem terminum qui aquiritur per se, per motum. Et non posset aduenire alicui non moto per se, vel per aliquid aliud: quod est manifestè falsum. Non potest etiam dici quòd quia relatio respicit duo, mutato altero eorum dicatur subiectum relationis mutari quantum ad vnum; non mutato alio. Sicut si dicatur quod dualitas duorum hominum acquiritur de nouo, altero eorum de nouo producto, alio non mutato. Et sic dicitur quod semper relatio acquiritur non per mutationem totius subiecti: sed per mutationem alterius partis. Quia relatio non respicit duo vt subiectum, sed vnum tantum respicit vt subiectum: & aliud vt terminum ad quem. Sicut paternitas respicit tantum Patrem vt subiectum: sed Filium respicit vt terminum. Et ideo nisi fiat mutatio in Patre, non mutatur subiectum paternitatis quantumcumque mutetur Filius. Sed dualitas benè duos homines habet pro vno subiecto, & ideo quocumque illorum mutato, mutatur subiectum dualitatis. Non sic de paternitate, respectu Patris, & Filii: quia solus Pater est eius subiectum.

Ad rationem aliorum, potest dupliciter responderi.

Primò, dicendo quod quædam sunt diuersa, quorum vnumquodque est res, & quorum diuersitas est realis sicut substantia & quantitas.

Quædam vero sunt quorum vnumquodque dicit aliquid reale, sed eorum diuersitas non est realis, sicut si diceremus quod ista duo quæ sunt voluntas, & intellectus sunt realiter in diuinis, & sunt quædam realia, non quod eorum dualitas sit realis diuersitas: sed quia vnumquodque eorum dicit rem veram.

Quædam verò sunt quorum vnumquodque dicit intentionem secundam, ita quod nec esse nec diuersitatem habent; nisi secundum rationem, siue secundum animam. Sicut quando dicimus genus, & species. Quando ergo dicit quod diuisio entis in decem prædicamenta eius, est diuisio entis extra animam: & per consequens est diuisio in diuersa realia extra animam.

Si intelligatur quod illa diuisio sit in diuersa, quorum vnum quodque dicit rem extra animam; ita tamen quòd eorum diuersitas non sit realis; sic verum est quod ens diuiditur in decem prædicamenta sicut in diuersa realia dicta sic: ita quod realitas non refferatur ad diuersitatem: sed ad illa quæ dicuntur diuersa. Et sic relatio & suum fundamentum, sunt diuersa realia. Non quod eorum diuersitas sit realis: sed quod vnumquodque eorum dicit quid reale.

Sed si dicatur ad hoc, quod eadem ratione qua diuersitas secundum rationem facit relationem, & suum fundamentum esse duo prædicamenta, eadem ratione quæcumque diuersitas secundum rationem, facit diuersa prædicamenta

Et ad hoc dicendum, quod non oportet, quod quæcumque diuersitas secundum rationem faciat diuersa prædicamenta, sed diuersitas rationum fundatarũ in intentionibus (scilicet in rebus intellectis) non reducibilium ad vnam rationem vniuocam prædicandi: & tales rationes sunt relationis & sui fundamenti. Vndè, album reducitur in modo prædicandi ad quale: sed simile reducitur ad relatum. Ista autem, non dicunt vnam rationem, sed esse album, & esse scientem: ambo reducuntur ad vnum modum prædicandi, scilicet ad esse quale.

Aliter potest responderi ad rationem prædictam, quod diuisio entis in decem prædicamenta, est diuisio entis in decem diuersa secundum rem: vel quantum ad hoc quòd dicant diuersas res intrinsecè & essentialitet, ita quòd comparata ad inuicem inter se, sint diuersa: vel quòd saltem extrinsecè vnum importat aliquam rem diuersam realiter ab vtroque, quam non importat alterum. Et quantum ad talem realitatem sic importatam, relatio dicit aliam rem quàm fundamentum non importat: vt patebit in tertia oppinione.

Secunda oppinio, dicit quod relatio secundum suam quidditatem, non dicit aliquam rem aliam à fundamento: sed dicit modum realem diuersum realiter à fundamento. Et ista positio quantum ad hoc quod relatio non addit aliam rem à fundamento, facientem compositionem cum eo: innititur rationi supra dictæ: scilicet quòd relatio aduenit alicui sine sui mutatione. *Secunda oppinio.*

Quod autem hoc quòd dicunt, addit modum realem realitate modi realiter differentem à fundamento; mouentur dupliciter.

Primò, quia si non haberent fundamentum & relatio aliquam diuersitatem realem saltem quantum ad modum: non essent duo prædicamenta.

Secundò mouentur, quia cum in diuinis sola relatio distinguat personas, si relatio non differt ab essentia secundum aliquem modum realem: non distinguerentur personæ realiter per eam, si-

cut nec per essentiam. Modus autem iste est vt dicunt ad esse : siue esse aliud.

Ista autem positio, videtur impossibilis. Quia ille modus aut est ens tantum secundum animam: aut est ens extra animam, in esse rato reali. Si primo modo non addit aliquid secundum rem, nec secundum modum realem: quia vocare illud quod est ens tantum secundū animam modū realem : nil est dictu. Si secundo modo, quæro, vtrum entitas illius modi quæ ponitur entitas realis: sit realiter idem cum entitate reali fundamenti aut non? Si sic. Ergo fundamentum & relatio non differunt re, intra se. Si non. Ergo sunt ibi duæ entitates realiter diuersæ & vnitate simul Sed impossibile est dare duas entitates coniunctas simul quarum vna non est realiter alia quin sit compositio, & quia sint ibi duæ res. Ergo sequitur secundum dictam positionem, quod relatio addit rem supra fundamentum aliam diuersam ab eo: quod tamen ipsi negant.

Item illa quæ de se inuicem prædicantur in abstracto, impossibile est quod diuersas realitates dicant, siue quod vnum dicat modum realem diuersum ab alio: quantum ad rem quam intrinsecè important.

Ad primum autem motiuum eorum : patet ex solutione rationis primæ propositionis.

Ad secundum patebit distinctione xxxiii. quando quæretur vtrum relatio sit idem quod essentia ?

Tertia opinio. Et ideo est tertia oppinio quæ ponit quod relatio non ponit aliquid intrinsecè quod ipsa, quod sit diuersum intrinsecè à fundamento : ita quod inter se quantum ad quod sunt, non differunt re. Sed benè extrinsecè relatio importat aliquid quod non est ipsum : sed ad quod vt ad terminum est ipsa. Sic albedo, similitudo, & similia quantum ad id quod sunt inter se ; non sunt diuersæ res. Similitudo tamen, importat aliquam rem ad quam est ; quam non importat albedo. Ita quòd illa eadem res quæ facit formaliter Socratem album esse realiter & formaliter, secundum quod absolutè respicit Socratem vt in quo est: illa eadem facit Socratem similem Platoni formaliter, secundum quod est quædam conformitas Socratis albi, ad Platonem album Ita quod vltra hoc quod est facere formaliter Socratem album, similitudo non addit aliquid existens in Socrate: sed importat cœxigentiam alicuius existentis in Platone, cui Socrates vltra hoc quod est esse album, facit esse conformem. Et istud videtur sequi ex dictis. Quia cum vt deductum est, relatio in subiecto non addit aliquid diuersum à fundamento, oportet quod ipsa & fundamentum inter se sint vnum re.

Sed quia vlterius, de ratione relationis est quod sit habitudo secundum quam habens eam se habent ad alterum, oportet quod præter fundamentum secundum quod subiectum dicitur esse tale: importet extrinsecè quoddam alterum ad quod subiectum relationis se habeat in aliqua habitudine secundum ipsam.

Articulus secundus. Quantum ad secundum, dicunt quidam, quòd nulla relatio aduenit Deo de nouo. Quia vt dicunt eadem est relatio quam importat, creatiuus, creaturus, & creans : & similiter, dominatiuus, dominaturus, & Dominus. Sed relatio quam importat dominatiuus, creatiuus, vel dominaturus & creaturus non est noua sed æterna. Ergo & relatio quam importat Dominus & creans. Et simile est de aliis omnibus quæ videntur relationes nouas dicere.

Sed illud est impossibile.

Primò, quia relationes quæ requirunt extrema alterius rationis, & secundum aliud genus vel modum essendi non sunt eodem. Sed relationes quæ important creatutus, vel creatiuus, vel creabile, & relationes quæ important creans, & creatum requirunt extrema diuersarum rationum, & diuersum modum essendi habentium. Quia creabile non dicit nisi creaturam in potentia, pro vt est in sola potentia creatoris : quòd quidem nil ponit actu in creatura. Creatum autem in esse actu, requirit creaturam in actu propriæ naturæ. Esse autem creaturam in actu, & esse creaturam in sola potentia creatoris : non est idem modus essendi. Ergo, &c.

Secundò. Impossibile est quod eadem relatio sit eiuscui respondet relatio rationis tantum in alio extremo: & cui correspondet relatio realis. Sed relationi creatiui, & creaturi, non respondet nisi relatio rationis tantum, quia creatura in sola potentia creatoris, non potest esse fundamentum relationis realis : cum sit omnino non ens quantum ad esse in actu. Relationi autem creantis, respondet relatio realis, scilicet relatio creati in actu; que fundatur super ens in actu. Ergo relatio creantis ad creatum, non est eadem cum relatione creatiui, vel creaturi ad creabile.

Hoc etiam confirmatur per Philosophum quinto Metaphisicæ vbi ponit distinctionem inter relationes quæ fundantur super motiuum & mobile: & super-mouens & motum. *T.c.*

Et ideo dicendum est simpliciter, quòd nouæ relationes conueniunt Deo, & quod posito quod mundus fuetit æternus, sicut quidam Philosophi posuerunt adhuc Deo multæ relationes conuenirent extempore : quia cum ipse sit causa omnium quæ qualitercumque fiunt, & causa per se, & etiam intimior quam quæcumque alia causa. Oportet omnes nouos effectus, habere relationem nouam ad Deum secundum rem Et per consequens oportet aliam relationem correspondentem ponere in Deo, siue secundum rem : siue secundum rationem.

Quantum ad tertium videntur omnes moderni doctores conuenire in conclusione, scilicet quod relatio Dei ad creaturam sit relatio rationis: sed in assignando huius causam differunt. *Articulus tertius Modo non dissentit*

Nam quidam dicunt, quod cum relationes mutuo ex se inuicem dependeant, Deus autem non dependet à creatura, sed econuerso : ideo relatio Dei ad creaturam est relatio rationis, licet econuerso sit realis. Sed istud non valet. Quia si propriæ accipiatur dependentia, pro vt effectus propriæ dictus dependet a causa in fieri, vel in esse, non requiritur ad esse relationis talis dependentia. Alioquin in diuinis non essent relationes reales, vbi nihil est dependens sicut est inter duo similia, & æqualia. Si autem dicatur quòd dicta dependentia accipiatur impropriæ, scilicet vt idem sit quod cœxigentia, quia scilicet ad hoc quòd referantur cœxigunt se. Talis est in omnibus, siue sint relatiua secundum rem, siue secundum rationem. Vndè ad hoc quod Deus referatur ad creaturam, cœxigit creaturam sicut & conuerso.

Alii dicunt quòd relatio realis præter realitatem fundamenti, & realem distinctionem termini, requirit cœxigentiam fundamenti : & non solùm ipsius relationis. Quia illud super quod fun-

datur relatio Dei ad creaturas est actio. Sed creare, non cœxigit fundamentum relationis scilicet creari passiuè, quia actio Dei est æterna, creari verò creaturæ est temporale. Ideo relatio Dei ad creaturam actu creatam, non est realis. Sed relatio creaturæ est realis, quia fundamentum relationis creaturæ, cœxigit fundamentum relationis diuinæ. Nam creari creaturæ, necessariò cœxigit, creare Dei.

Sed nec istud valet: quia quando dicitur quod de ratione relationis realis est quòd fundamentum illius quæ dicitur realis relatio: exigit fundamentum alterius relationis. Aut hoc intelligunt quantum ad hoc quod est res quædam in se, aut quantum ad hoc quòd est fundamentum relationis oppositè. Si primo modo, nihil facit pro eis. Quia non solum de relationibus realibus hoc habet veritatem, scilicet quòd fundamenta relationum, vt sunt actu fundamenta relationum, se cœxigant. Imò etiam de relationibus rationis. Quia fundamenta relationum, non sunt actu fundamenta relationum: nisi existentibus relationibus modo quo natæ sunt esse, siue secundum rem, siue secundum rationem. Cœxistentibus autem relationibus, necesse est cœxistere fundamenta, pro vt sunt fundamenta, cum relatio non possit esse sine fundamento aliquo: quod sit ens secundum rationem, vel secundum rem, secundum quod relationis natura cuius est fundamentum: exigit. Et ideo non est proprium relationum realium, quòd fundamenta eorum, vt fundamenta sunt: cœxiguntur.

Iterum etiam vniuersaliter loquendo non oportet quod cœxigentia realis sit inter fundamenta relationum realium. Quia eiusdem ad seipsum, non est cœxigentia realis. Sed fundamenta omnium relationum realium diuinarum sunt vnum & idem absolutum secundum rem: vt dictum est. Ergo, &c.

Iterum distinctione trigesima tertia, ostenditur quod potentia actiua agentis, est fundamentum relationis agentis in actu: ad passum in actu. Ergo, &c. Multa alia possent adduci, quæ prætermitto.

Prima sententia.

Ideò aliter est dicendum, quod relatio Dei ad creaturam quo ad aliquid est realis, & quo ad aliquid non. Relatio enim realis requirit in eo quod refertur aliquid reale in quo fundetur relatio, ita quòd ei conueniat habere talem relationem inquantum refertur (quod dico propter relationem rei intellectæ ad intelligentem) quia res intellecta, non dicitur intellecta per aliquid quod sit in ea: sed in intelligente. Requirit etiam terminum realem ad quem, quod sit realiter distinctũ ab ipso: inquantum est tale. Et vlterius requiritur quod sint eiusdem ordinis. Quod sic intelligo, quod si vnum sit species determinata, & limitata ad genus & speciem relationis, alia sit ex æquo correspondens determinata, sicut species opposita ad idem genus. Alioquin non habebit ex æquo correspondentiam, nisi secundum rationem intelligendi. Vndè dominium, ex æquo correspondes seruituti quæ est secundum operationem liberi arbitrii est determinatum ad speciem determinatam Domini: ita quòd tale dominium non haberet locum in dominio quo superiora in agentibus naturalibus, dicuntur dominari inferioribus; sicut cœlum dominatur corporibus inferioribus sicut agens, passo. Et quia illud per quòd Deus se habet ad creaturam, vt agens ad passum, & Dominus ad seruum, & consimilia est omninò illimitatũ, nec respondet ex æquo opposita relatio in creatura, sed transcendit eam. Vndè per vnum refertur ad omnia, secundum omnem modum quo natum est referri. Vndè per vnum, est Dominus tam agentium naturalium, quam liberi arbitrii. Vndè, licet per aliquid realiter existens in ipso, referatur & se habeat ad creaturam: tamen quia non habet correspondentiam determinatam, & limitatam, quantum ad hoc non est relatio realis Dei ad creaturam. Vndè dominium Dei, non est realiter ex æquo correspondens seruituti creaturæ: & sic de aliis. Sed nos qui intelligimus dominium Dei secundum proportionem ad seruitutem nostram; intelligimus dominium Dei quasi limitatum, & quasi non nisi ex æquo: seruituti nostræ correspondere. Vndè, sicut in Deo est vera scientia, non tamen est ibi scientia quæ in Deo sit qualitas; ita in Deo est realiter dominium, non tamen illud dominium est in genere relationis ex æquo, vt opposita species nostræ seruituti correspondens.

Ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod dominium Dei est reale, & est quantum ad hoc relatio realis. Quia in Deo est aliquid realiter per quòd se habet ad nos vt dominans, non tamen quantum ad hoc quod eius dominium sit relatio limitata, non nisi ex æquo correspondens seruituti nostræ. Secundum istam correspondentiam ponimus in eo secundum nostrum modum intelligendi. Et ideo quantum ad hoc, eius dominium non est relatio realis.

Ad secundum.

Ad secundum, dicendum sicut ad primum. Quia cum dicimus Deum referri ad nos, sicut saluans, vel sicut creans, vel aliquid huiusmodi, eius relationem accipiimus secũdum nostrum modum intelligendi, vt limitate responderet relationi nostræ: cum tamen ex parte sua non sit limitata. Et quantum ad hoc dicitur esse relatio rationis.

Ad tertium.

Ad tertium, dicendum quòd non dicitur relatio rationis Dei ad creaturam esse secundum rationem, ad vitandum mutationem vel compositionem: sed ad vitandam limitationem realem, in relatione qua Deus refertur ad nos. Vndè quando dicimus quod non est relatio realis, damus intelligi quòd secundum rem non de pari ex opposito condiuiditur relationi nostræ sub eodem genere: limitata cum relatione nostra.

Hic oritur quæstio ex prædictis deducta, dictum est enim supra atque sanctorum authoritatibus ostensum quod Spiritus sanctus, &c.

Distinctio trigesima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem trigesimam. Quæritur, vtrum Pater & Filius diligant se Spiritu sancto?

Prima ratio.

Et arguitur quòd non. Primò, quia Pater & Filius eodem modo habent esse, quo & diligere. Sed Pater & Filius non sunt Spiritu sancto. Ergo Pater & Filius, non se diligunt Spiritu sancto.

Secunda ratio.

Præterea, illis qui diligunt se Spiritu sancto; Spiritus sanctus est principium diligẽdi. Sed Spiritus sanctus non est principium quo Pater & Filius diligunt se, siue accipiatur dilectio essentialis, siue notionalis: quia Spiritus sanctus non est princi-

pium Patri & Filio quo diligunt se essentiali dilectione, vel quo spirent: quia tunc esset principium sui ipsius. Ergo, &c.

Tertia ratio. Præterea, si Pater & Filius diligant se Spiritu sancto, accipitur dilexio essentialis, vel notionalis; non essentialis, quia eadem ratione Pater intelligeret verbo, siue sapientia genita, quod est falsum. Nec est notionalis, quia actus notionales non sunt reflexiui: quia nulla persona generat, vel spirat se. Ergo, &c.

In contrarium sunt authoritates sanctorum, præcipuè Augustini. Respondeo. Hic sunt tria videnda.

Primò, in qua habitudine construatur iste ablatiuus Spiritu sancto, quando dicitur quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

Secundò, est videre mediante qua dilexione, iste ablatiuus construitur, vtrum mediante dilexione essentiali, vel notionali.

Tertiò, est videre quomodo si intelligatur de dilexione notionali, possit talis actus esse reflexiuus.

Articulus primus. Quantum ad primum, sciendum quòd omissis aut quis oppinionibus quæ sunt de hoc, omnes dicunt nunc, quod iste ablatiuus construitur in habitudine quasi effectus formalis.

Dico autem, quasi quia in Deo non est propriè effectus formalis. Forma autem accipitur hic, non pro forma aliqua inhærente & denominante illud cui inhæret: sed generaliter accipitur pro omni dominante, sicut repræsentans denominat repræsentatum: & amor amatum.

Ad cuius euidentiam, est sciendum, quòd agens aliquid producens respicit, tria quæ possunt construi cum eo in habitudine ablatiui casus: scilicet principium actiuum: actio ipsa, & effectus formalis. Sicut ignis dicitur calefacere aquam calore sibi inhærente vt principio actiuo, & calefactione vt ipsa actione, & calore impresso aquæ sicut effectu formali. Quiquidem effectus formalis habet construi cum agente in habitudine ablatiui casus, quando actio denominatur vt transiens in aliquid: vltra effectum formalem. Et tunc talis ablatiuus non denominat causalitatem in ipso effectu formali respectu agentis vel actionis, sed denominat causalitatem formalem, respectu eius in quòd vltra effectũ formalem actio transit. Vnde, quando dicitur quòd ignis calefacit aquam calore impræsso aquæ tali calore, denominatur causalitas formalis respectu aquæ calefactæ, inquantum calefacta est.

Vlterius, sciendum vt supra dictum est, quòd forma accipitur dupliciter, vel inhærens vel denominans simul sicut calor inhærens aquæ se habet ad aquam; vel vt denominans tantum & non inhærens, sicut forma representans se habet ad repræsentatum, & amor ad amatum. Vnde actio qua producitur aliquid repræsentans, vel aliquis amor intelligitur transire secundum rationem intelligendi, in amatum & repræsentatum. Cum ergo dicitur quòd Pater & Filius deligant se Spiritu sancto accipiendo diligere notionaliter, denotatur quod actus producendi Spiritum sanctum qui est quidam amor, transeat secundum nostrum modum intelligendi in aliquod amatum, respectu cuius amor productus qui est Spiritus sanctus, se habet in ratione formæ denominantis: ita quòd ly Spiritu sancto non denominatur vt causalitas respectu diligentis, vel dilectionis notionalis respectu cuius amor productus qui est Spiritus sanctus; se habet vt causa formalis, non inhærens sed denominans. Et propter hoc dicitur quòd construitur in habitudine effectus formalis, quia respectu horum qui eliciunt actum intelligendi notionalem se habet vt effectus, extendendo nomen effectus ad omne productum. Sed vt forma se habet ad ea quæ dicuntur eo amata, non quidem forma inhærens, sed forma denominans.

Articulus secundus. Quantum ad secundum, dicunt quidam quod ly Spiritu sancto potest construi cum Patre & Filio non solum mediante dilectione notionali: sed etiam mediante dilectione essentiali: & hoc probant sic. Quia effectus formalis potest construi cum agente mediante actione qua producitur. Sed Spiritus sanctus non solum producitur per dilectionem notionalem, sed etiam essentialem. Ergo, &c.

Sed istud non potest stare. Et hoc probo duplici ratione.

Prima talis est: quia nullus effectus formalis formaliter construitur cum agente aliquo, mediante aliqua operatione qua non est aliquid efficere, vel producere. Sed diligere essentiale non importat producere aliquid. Ergo mediante dilectione essentiali nihil aliud connotando, non potest aliquis effectus formalis construi cum diligente. Maior patet. Quia effectus formalis requirit actionem qua est aliquid efficere vel producere, alioquin non esset effectus productus. Minorem probo. Quia cuicumque competit operatio quæ formaliter importat producere ei competit habere productum. Sed Spiritui sancto conuenit formaliter quicquid importatur in dilectione essentiali. Ergo si dilegere essentiale, est formaliter loquendo producere aliquid, sequitur quòd Spiritus sanctus habeat ab æterno aliquod productum à se; quod est manifestè falsum. Si dicatur quòd hoc est, quia diligere essentiale est cum aliquo respectu in Patre & Filio; & cum alio in Spiritu sancto, & ideo in Patre & Filio est producere, & non in Spiritu sancto. Hoc nihil est, quia in diuinis producere & produci dicunt respectus. Et ideo, illud quòd non est formaliter loquendo respectus, non importat producere vel produci, isto etiam modo posset dici, quòd diuinitas importat formaliter aliquo modo producere, quia ipsa, cum respectu producentis est in Patre & Filio: & est quilibet illorum respectuum realiter loquendo. Secunda ratio talis est. Sicut se habet diligere essentiale ad Spiritum sanctum, sic intelligere ad verbum. Sed ista fala est Pater intelligit verbo. Ergo & ista Pater & Filius diligunt se dilectione essentiali.

Sed ad hoc dicunt quidam quòd non est simile, quia diligere est actus ab anima ad res, sed intelligere est actus à rebus ad animam. Et ideò diligens dicitur diligere eo quod procedit & producitur à diligente. Sed non sic intelligit intellectus.

Sed hoc nihil est. Quia actus intellectus quo producitur verbum, est ab intellectu sicut à principio actiuo: sicut & actus quo amor producitur à voluntate, Spiritus. Et ideò, si actum pertinentem ad voluntatem esse ab anima sicut à principio actiuo vel effectiuo, facit ad hoc quòd denominetur amore producto, ita etiam denominabitur verbo producto per actum intellectus.

Et ideo aliter est dicendum, quòd simpliciter loquendo hæc est vera Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, si accipitur diligere notionaliter ita quod sicut dictum est, ly Spiritu sancto con-

ſtruatur quaſi in habitudine effectus formalis. Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd ſicut actus dicendi quo Pater dicit verbum tranſit ſecundum rationem intelligendi in aliquid vltra verbum productum, vt in ea quæ repræſentantur verbo, reſpectu quorum verbum ſe habet vt forma denominans, ſicut repræſentatum denominatur à repræſentante formaliter. Propter quòd iſta eſt vera, Pater dicit verbo, ita quòd verbo conſtruatur in habitudine quaſi effectus formalis, & denominatur non vt principium actus dicendi, ſed vt formale principium reſpectu repræſentatorum: non inhærendo, ſed denominando. Ita etiam, diligere notionale tendit in aliquid vltra amorem productum, qui eſt Spiritus ſanctus: reſpectu cuius Spiritus ſanctus ſe habet in ratione formæ denominantis ſcilicet in re amata. Vnde quando dicitur Patet & Filius diligunt aliqua Spiritu ſancto; eſt ſenſus, quòd Pater & Filius producendo amorem qui eſt Spiritus ſanctus: tendunt etiam in aliud quaſi in amatum & quaſi ſpiratum. Et ideò dicitur ly Spiritus ſanctus conſtrui in habitudine quaſi effectus formalis, ſicut quando dicitur Pater dicit verbo, ita quod effectus accipiatur pro omni producto; & forma pro eo quod habet modum formæ in denominando.

Si autem loquamur de dilectione eſſentiali. Dicendum quòd duplicitet poteſt accipi. Vno modo, pro ſolo actu amandi, & ſic Pater & Filius eſſentiali dilectione. non diligunt ſe Spiritu ſancto: vt patet per rationes ſupta poſitas. Et ptęter hæc etiam ponitur alia ratio & bona, ſcilicet quòd quicquid conſtruitur cum aliquo mediante operatione manente in ablatiuò caſu, denotatur habere habitudinem formæ reſpectu operantis: quod non conuenit Spiritui ſancto reſpectu Patris & Filii. In tali enim actione nihil poteſt ſe habere in habitudine effectus qui ſit aliud ab operatione.

Alio modo poteſt dici vel accipi dilectio eſſentialis, non ſolum pro ſolo actu amandi, ſed etiam pro eo quòd eſt velle facere bonum alicui, & ſic poteſt dici quòd Pater & Filius diligunt creaturam Spiritu ſancto quantum ad dilectionem eſſentialem, ita quod ly Spiritu ſancto non dicit cauſalitatem reſpectu actus diligendi; ſed reſpectu eius quòd datur, vel dandum eſt ex amore. Sicut etiam Pater intelligit res faciendas verbo vel per verbum, ita quòd ly verbo non dicat cauſalitatem reſpectu actus intelligendi: ſed reſpectu fiendorum per intellectum.

Articulus tertius. Quantum ad tertium, omiſſis quibuſdam friuolis quæ de hoc dicuntur dicendum eſt, quòd ratio quare iſte operationes licet ſint notionales, ſcilicet dicere verbo, & diligere notionaliter Spiritu ſancto ſunt reflexiuè, eſt quia cum tranſitu reali, important etiam tranſitum rationis quantum eſt de ſe, ſicut intelligere & velle, & iſte ſunt reflexiuè: ſed non ſunt notionales Vnde quælibet perſona intelligit ſe, & vult ſe: & ſic ſunt reflexiuè. Non ſunt autem notionales, quia formaliter non dicut producere, vel produci quòd pertinet ad notionem. Quædam autẽ ſunt operationes quæ ſunt notionales, & non ſunt reflexiuè, ſicut generare & ſpirare, & dicunt tranſitum realem non quidem in aliud per eſſentiam: ſed in aliud per ſuppoſitum. Generatio enim & ſpiratio, dicunt tranſitum in aliud ſuppoſitum à generante, & ſpirante: non ſic intelligere & velle. Quędam autem ſunt quæ ſimul dicunt tranſitum realem cum tranſitu rationis: ſicut diligere & dicere notionale. Dicere enim, non ſolum reſpicit illud quòd actu dicendi producitur: ſed etiam quòd verbo producto repræſentatur Verumtamen, producere verbum quòd importat tranſitum realem, importat aliquid repræſentare verbo producto: quòd quidem importat tranſitum rationis tantum. Quia repræſentare nil ponit in repræſentato. Vnde; dicere, importat dicendo verbum aliquid repæſentare, vel manifeſtare. Sicut etiam diligere notionale, importat idem quòd producendo amorem perſonalem, in aliud quaſi in amatum tendere. Quorum alterum, ſcilicet producere amorem perſonalem; dicit tranſitum ſecundum rem, ſed aliud, ſcilicet tendere in aliud ſicut in amatum, dicit tranſitum rationis. Quia amare non ponit aliquid in amato, nec dicit tranſitum realem requirentem diſtinctionem realem amati ab amante. Talia ergo quæ ſimul important tranſitum rei cum tranſitu rationis: ſunt reflexiua. Vnde Pater dicit ſe verbo; inquantum dici, eſt verbo repræſentari, & ſimile eſt imaginandum: de diligere notionali, reſpectu Spiritus ſancti.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum eſt loquendo de dilectione eſſentiali abſoluè pro vt tantum dicit actum amandi: eodem modo habent eſſe Pater & Filius; quo habent diligere. Nec ſic dicitur quòd ſe diligant Spiritu ſancto. Si autem accipiatur diligere eſſentiale pro eo quòd eſt aliquid dare alicui vel conferre: ſic non oportet quòd Pater, & Filius omni eo habeant eſſe: quo ſic habent diligere. Nam aliquid puta Spiritus ſanctus, poteſt eſſe principium reſpectu dati ex amore eſſentiali; quòd non poteſt habere rationem principii formalis reſpectu eſſe Patris, & Filii. Et talis cauſalitas reſpectu dati ex amore, denotatur quando dicitur quòd Pater & Filius diligunt creaturam Spiritu ſancto quantum pertinet ad amorem eſſentialem ſic acceptum. Si autem accipitur dilectio notionalis, tunc dicedum quòd Pater & Filius eodem habent eſſe quo habent diligere notionaliter vt principio elicitiuo dilectionis notionalis: nec ſic dicuntur diligere notionaliter Spiritu ſancto. Sed non opotret quòd illo habeant eſſe quo diligũt notionaliter ſicut effectu formali; ſicut nec oportet quòd Pater illo habeat eſſe quo dicit effectu formali. Pater enim dicit verbo ſicut effectu formali: nec tamen Pater habet eſſe verbo.

Ad ſecundũ. Ad ſecundum, patet ex dictis quod ly Spiritu ſancto, non conſtruitur in habitudine principii actiui dilectionis notionalis; ſed in habitudine effectus formalis. Ratio procedit ac ſi conſtrueretur in habitudine ptincipii actiui.

Ad tertium Ad tertium etiam patet ex dictis, quia actus notionales qui important rotum tranſitum rationis cum tranſitu reali, ſicut eſt dicere, & diligere notionale ſunt reflexiui.

Quòd autem dicitur, quòd non diligunt ſe Spiritu ſancto dilectione eſſentiali, verum eſt ſi accipiatur pro ſolo actu amandi, ſed ſi accipiatur pro eo quòd eſt velle dare aliquod bonum creaturæ; tunc poteſt dici quòd diligunt creaturam Spiritu ſancto dilectione eſſentiali, modo quo expoſitum eſt. Et quando dicitur quòd non, quia ſicut ſe habet Pater ad intelligendum verbo, &c. Dicendum quòd non. Sed benè ſicut ſe habet Pater ad intelligendum vel prędendum res eſſe faciendas verbo: ita Patet & Filius ad diligendum iſto modo Spiritu ſancto.

Post prædicta interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, vtrum proprietates personarum quibus ipse personæ determinantur sint ipse personæ, &c.

Distinctio trigesima prima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem xxxi. Quæritur vtrũ proprietas relatiua sit realiter diuina essentia?

Et arguitur quòd. Quia quæcumque sunt vnum numero realiter & essentialiter; plurificato vno plurificatur reliquum. Sed plurificata realiter relatione non plurificatur realiter essentia. Ergo, &c.

Præterea personæ solùm distinguntur per id quòd relatio addit super essentiam, quia in essentia non distinguntur. Aut ergo relatio addit aliquid reale super essentiam, aut non. Si sic, habetur propositum, si non, tunc personæ non distinguntur realiter, siue per aliquid reale: & per consequens, non distinguntur nisi ratione, quod falsum est.

Præterea Augustinus dicit, quod non eo Pater, quo Deus. Aut ergo intendit ponere differentiam realem inter paternitatẽ qua Pater est Pater, & diuinitatem: aut differentiam rationis tantum. Si primo modo habetur propositum, scilicet quòd essentia & proprietas Realiter differunt Si secundo modo, tunc eodem modo deberet dicere quòd non eodem est Deus, quo sapiens, quia sapientia & deitas differunt ratione. Hoc autem non dicit. Ergo, &c.

Contra, si proprietas realiter differret ab essentia, esset inter ea compositio. Sed in diuinis non potest esse compsitio. Ergo, &c.

Respondeo, hic sunt videnda quatuor.

Primum est vtrum relatio possit immediatè fondari super substantiam.

Secundum, est videre super quo fundentur relationes diuinæ, scilicet paternitas, & filiatio.

Tertium, quomodo se habeant relatio & essentia, secundum identitatem vel diuersitatem.

Quartum, quomodo nonobstante identitate essentiæ & relationis, relatio plurificatur realiter manente vna essentia.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, dicunt quidam quod est quædã relatio secundumdici sicut relatio scientiæ & scibilis, quædam secundum esse: sicut Pater & Filius. Modo dicunt, quòd relatio realis secundum dici potest fundari inmediate super substantiam: sed relatio rei secundum esse, non. Primum probant per Philosophum in prædicamẽtis. Quia secundum dici reffertur caput, ad capitatum: & constat quod iste relationes, fundantur immediatè super substantiam. Ergo, &c.

Secundum, probant triplicirer, primo de ratione relationis est mutua dependentia. Sed dependere, vel dependentia est contra rationem substantiæ cum sit ens per se. Ergo. Secundo, quia sicut inesse præsupponit esse simpliciter, ita ad esse, siue ad aliud esse: præsupponit inesse: quia ordo debet esse inter ista. Sed inesse, necessario præsupponit ẽsse simpliciter. Ergo ad aliud esse præ- A supponit necessario inesse. Sed inesse est actus accidentis: ad aliud esse, est actus relationis. Ergo relatio necessario præsupponit accidens absolutum. Sed illud quod necessario est, & immediate præsupponit relatio: est eius fundamentum. Ergo fundamentum cuiuslibet relationis est aliquod accidens absolutum. Et per consequens substantia non est eius fundamentum.

Tertiò sic, relatio dicit accidens. Sed relatio non potest dicere accidens, nisi ratione fundamenti. Ergo, &c. Maior patet. Quia relatio est de genere accidentium. Minor probatur quia illud quod nihil ponit præter suum fundamentum, non potest esse accidens, nisi ratione fundamenti. Sed relatio est huiusmodi. Ergo, &c. Sed ista positio non videtur mihi vera.

Ad cuius euidentiam, sciendum quod philosophus non vtitur his verbis, scilicet, quòd sit relatio secundum esse, & relatio secũdum dici. Imò, omnis relatio est relatio secundum esse, siue relatio secundum rationem, siue secundum rem: sed loquendo de relatiuo, quòd est concretum descendens à relatione, dicit quòd quoddam est relatiuum secundum esse: & quoddam secundum dici. Et vocatur relatiuum secundum dici, illud quod sic dicitur referri, quod non dicit in formali suo ipsum respectum, siue ipsam relationem: sed huiusmodi fundamentum. Vt si ego dicerem, quòd quantum, reffertur ad quantũ, vel quale, ad quale, & mouens ad motũ. Nam ista non dicunt relationes, sed fundamẽta relationum. Sed relatiua secundum esse, dicuntur illa quæ directe in suo formali significato important relationes ipsas: sicut Pater, & Filius important filiationem. Ex hoc, sic ostendo quòd vbi est verè relatiuum reale, secundum dici, ibi oportet ponere relationem realem secundum, esse quia relatiuum reale secundum dici, nihil aliud est nisi fundamentum relationis secundum esse. Quia non propter aliud dicitur relatio secundum dici, nisi quia est fundamentum relationis quę B est relatio secundum esse.. Sed vbi est fundamentum relationis realis rectè potest fundari relatio secundum esse. Sed substantia secundum eos est relatiuum reale, siue relatio realis secundum dici, quod tamen impropriæ dictum est. Ergo super substantiam immediatè, potest fundari relatio realis secundum esse.

Ad primam rationem eorum, dicendum primò ad maiorem, quod dependentia potest accipi vno modo propriæ, secundum quod effectus dependet à cãusa, & sic maior est falsa, quia sic non oportet mutuam dependentiam esse inter relatiua, alioquin nunquam causa referretur ad effectum realiter. Alio modo accipitur dependentia largè, pro quadam cœxigentia. Vndè etiam in diuinis, nulla est dependentia propriæ dicta: sunt tamen relationes reales & mutua dependentia sic dicta, non repugnat substantiæ, nec alicui per se enti, scilicet cœxigere alterum, non simpliciter, sed secundum quòd sic est relatum. Minor etiam loquendo de dependentia propriæ dicta, est falsa, quia substantiæ non repugnat dependere à causa efficiente, sicut Paret de omni substantia creata; licet sibi repugnet dependere à subiecto substistente. Quia non est ens inhærens substantiæ, vel subiecto. *Ad primam rationem.*

Ad secundum, dicendum quod inesse potest dupliciter accipi. Vno modo, pro inhærentia alicuius accidentis absoluti. Et loquendo de tali inesse, non oportet quod ad esse ipsius relationis *Ad secundũ.*

præsupponatur necessario tale inesse, sicut tale inesse præsupponit esse simpliciter. Alio modo dicitur inesse pro quocumque inesse intrinseco, siue sit inesse per inhærentiam accidentis absoluti, siue sit inesse per identitatem: sicut diuinitas dicitur inesse Deo: & humanitas in homine. Et tale inesse, siue per inhærentiam, siue per naturæ intraneitatem præsupponitur ipsi adesse. Quia prius est relatiuum habere in se aliquid per quod refferatur: quam referri ad alterum. Et inesse sic dictum non est proprium accidentis, sed etiam potest esse substantiæ, & naturæ substantialis. Et ideo, non oportet quòd relatio realis necessario præsupponat accidens absolutum.

Ad tertium Ad tertium, dicendum quod idem inconueniens sequitur contra aduersatium, sicut contra nos. Quia simile non solum accidit substantiæ, sed etiam quali, alioquin relatio non esset aliud prædicamentum accidentis, à qualitate. Nec potest dici quod ratione fundamenti accidat quali ita quòd fundamentum accidat qualitati: cum qualitas sit eius fundamentum.

Et ideò dicendũ est aliter, quod accidens potest dupliciter accipi. Vno modo pro aliquo absoluto, super addito & inhærẽte, sicut albedo accidit Sorti. Et isto modo non oportet omnia genera accidentum, esse accidentia. Alio modo potest dici accidens illud quod non conuenit rei ex propria ratione, & præter quod res potest accipi secundum propriam rationem, secundum quòd locus dicitur accidere superficiei, quia superficies, ex hoc quod superficies, non habet quod sit locus. Et sic relatio accidit fundamento. Vnde albus, ex hoc quod albus, non habet quod sit simile: imò sibi accidit inquantum est album. Et sic relatio potest accidere substantiæ, dato quod non habeat fundamentum accidens absolutum. Posito enim quod aliquis haberet humanitatem, & non esset factus ab alio, adhuc esset homo, non tamen referretur ad aliud, sicut ad causam efficientem. Vnde præter eius propriam rationem: potest referri ad aliud. Et ideò, non obstantibus his, videtur mihi quod relatio realis potest fundati immediate super substantiam. Et hoc potest patere. Primò, de relatione effectus, ad causam. Nam sicut supra dictum est, ad relationem requiritur quòd illud secundum quòd aliquid dicitur relatiuè, dicat aliquid positiuum in eo quòd refertur: sicut æqualè dicit aliquid positiuum, in eo quòd dicitur æqualè. Et ideo illud quod intelligitur, non refertur relatione reali ad intelligentem: quia intelligi nihil ponit in re intellecta. Requiritur etiam quod sit ad terminum realem realiter distinctum. Sic autem est in substantia creata, secundum quòd huiusmodi. Nam secundum quod creata, est aliquid positiuum in ea (scilicet substantia illa quæ creata est) siue, secundum quam dicitur esse creata. Et habet terminum ad quem realem, & realiter distinctum: scilicet creator est. Ergo, &c. Hoc etiam potest patere de ratione similitudinis. Nam ita similis est Sortes Platoni, in anima rationali, sicut in albedine. Et ideò sicut est vere inter eos similitudo, quæ est relatio secundum quam sunt albi, ita & secundum quam sunt animati anima rationali.

Et si dicatur quod conuenientia eorum in anima rationali non est similitudo, sed identitas secundum speciem: & facit vnum secundum rationem.

Dicendum quod similitudo & identitas similium secundum speciem, semper simul concurrunt, siue similitudo sit secundum formas accidentales, siue substantiales, sed in hoc differunt, quod identitas secundum speciem, dicit aliquid vnum secundum rationem: & dicit aliquid in vtroque secundum rationem, & non secundum rem. Sed similitudo dicit aliquid vnum numero secundum rem, in quolibet extremorum. Vnde similitudo Sortis ad Platonem, est quoddam accidens vnum numero, existens in Sorte sicut in subiecto, & respiciens platonem sicut terminum ad quem. Et ita est de similitudine Platonis, ad Sortem. Vnde similitudo dicit ens reale, vnum numero existens in hoc simili, vel illo: sed identitas secundum speciem vel genus, dicit tantum ens rationis. Verum est etiam quia sicut albedo, vel anima, potest esse fundamentum identitatis secundum speciem, quæ est ens rationis. Ita etiam & ipsa similitudo. Nam similitudo est quædam species relationis. Non tamen sequitur quòd idem dicat similitudo, & identitas secundum speciem, sicut homo & identitas secundum speciem, non dicunt idem.

ARTICVLVS SECVNDVS

DE secundo autem super quid fundantur relationes diuinæ, dicunt quidam quod non fundantur super essentiam, sed super producere, vel ptoduci, vel dare, vel accipere, puta super generare vel generari. Quia vt dicunt, relationes oppositæ non fundantur super idem nullo modo diuersificatum. Sed essentia diuina est eadem nullo modo diuersificata. Ergo super eam non fundantur relationes oppositæ, sicut est paternitas & filiatio.

Quod sit fundamentum relationum. Istud autem non videtur mihi verum, nec possibile propter duas rationes.

Prima talis est omnis relatio realis, tam in diuinis quam in aliis, necessario fundatur super aliquod absolutum: sed in diuinis absoluta pertinent ad essentiam. Etgo oportet quod relationes diuinæ fundentur super essentiam. Secunda talis est. Quia in diuinis illa quæ non sunt communia omnibus personis necessario sunt relationes. Sed date, & accipere, vel producere vel produci, non sunt communia realiter omnibus personis; imo sunt propria determinatarum personarum. Etgo producere & produci & consimilia in diuinis, sunt relationes vere. Sed relationis realis fundamentum, non potest esse relatio. Ergo relationes reales diuinæ, puta paternitas & filiatio; non fundantur super producere, & produci.

Si dicatur, quod fundantur non super essentiam, sed super actionem communem, scilicet intelligere, & velle. Non valet, tum, quia non plus diuersificantur tales actiones, siue operationes quam essentia. Necesse est etiam ponere quod aliquid non diuersificatum re, sit fundamentum relationum diuinarum, alioquin relatio esset fundamentum relationis realis: cum in diuinis non sit realis distinctio, nisi secundum relationes. Ad rationem eorum.

Dicendum quod in creaturis non possunt oppositæ relationes fundari super idem re, nullo modo diuersificatum. Sed in diuinis propter infinitatem diuinæ essentiæ, super idem re, nullo modo diuersificatum realiter: possunt oppositæ relationes fundari.

Et ideò, est aliter dicendum scilicet quòd relationes reales diuinæ, scilicet paternitas & filia-

tio, & ſpiratio actiua, & paſſiua fundantur ſuper A eſſentiam diuinam, non ſecundū nudam rationem eſſentiæ; ſed ſecundum quod in communicante eſt principium agendi, & communicandi: & ſecundum quòd in recipiente habet rationem naturæ communicatæ.

Notandum etiam eſt, quòd producere, & produci in diuinis, realiter dicuntur relationes; ſicut actio & paſſio. Quia in creaturis productum, eſt aliquid abſolutum: & ideo forma communicata, quia eſt ibi producta, potitur communiter eſſe idem quod actio & paſſio: vt eſt ipſe calor productus: propter quod, actio & paſſio in creaturis poteſt eſſe fundamentum relationis. In diuinis autem, licet ſit forma communicata, non tamen eſt forma aliqua abſoluta producta; & propriæ ibi produci, puta generari; non dicit aliquod productum abſolutum, nec dicit aliquod abſolutum ſuper quod poſſit fundari relatio: ſed dicit reſpectū accipientis naturam diuinam à communicante ipſam. Vndè in diuinis actus notionales dicuntur, licet eas non ſignificent per modum relationis: ſed per modum actionis & paſſionis.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, licet eſſentia & proprietas ſint idem re. Dicunt quidam quòd eſſentia & proprietas non ſunt idem re ſimpliciter, quia differunt ſecundum modum eſſendi realem.

Sed iſtud non videtur benè dictum. Primò, quia ſecundum omnes, hæc eſt vera eſſentia eſt pater, & hæc pater eſt paternitas. Quia in diuinis habens & habitum, exeptis illis quorum vnum habet aliud, ſicut vnum relatiuum habet aliud, ſicut pater habet Filium, omnia ſunt vnum realiter. Sic illa quorum vnum eſt eſſentialiter alterum inter ſe non habent diſtetentiam, realem. Ergo, &c. Secundò, quia illa quæ inter ſe habent differentiam realem, non ſunt vnum niſi per compoſitionem. Sed inter eſſentiam & proprietatem non eſt compoſitio, quia nulla compoſitio eſt in diuinis. Ergo non habent differentiam inter ſe.

Et ideò eſt aliter dicendum, quod eſſentia & proptietas non habent differentiam realem inter ſe, ſed in habitudine ad tertium. Vnum enim ipſorum importat habitudinem ad aliquem terminum, à quo non exigit diſtinctionem ralem: nec importat ipſum vt diſtinctum realiter. Vndè diuinitas, importat directè diuinitatem: illud ſcilicet, quo Deus eſt Deus. Nec importat relationem aliquam oppoſitam vt à qua diſtinguatur realiter. Sed paternitas importat illud quo Pater reſpicit Filium, vt oppoſitum terminum, realiter à ſe diſtinctum. Et ideò importat differentiam in diſtinctione reali, & in cōparatione ad tertium. Sed inter ſe quantum ad illud quod ſunt nullam differentiam realem habent.

ACTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, quomodo non obſtante vnitate eſſentiæ, & relationis, & quomodo manente vna eſſentia numero: poſſunt eſſe plures relationes. Dicunt aliqui quod ratio huius eſt, quia relatio quantum ad eſſe tranſit in ſubſtantiam in diuinis: ſed manet quantum ad rationem quidditatiuam, ſecundum quam ſe habet per additionem ad eſſentiam, nec tranſit in ſubſtantiam. Ratio autem quidditatiua relationis requirit quod ſit realiter diſtincta ab oppoſita relatione: non autem à ſuo fundamento. Vndè dicunt quod relatio comparata ad oppoſitum terminum eſt re: ſed comparata ad fundamentū eſt ratio. Ideò per comparationem ad fundamentum non habet diſtinguere realiter: ſed per comparationem ad terminum. Ex his oſtendunt, quare cum pluralitate relationum ſtet vnitas eſſentiæ: quia vt dicunt, relatio comparata ad ſundamentum eſt ratio. nec diſtinguit realiter. Sed fundamentum relationum diuinarum eſt eſſentia. Ergo diuerſitas relationum non ponit aliquam diuerſitatem. Quia vero compatatæ ad ſe inuicem vt ad terminum ſunt res, & requirunt diuerſitatem realem: ideò ſunt inter ſe diuerſe realiter. Quomodo autem idem poſſit eſſe res, & ratio, comparatum ad diuerſa: oſtendunt B per quoddam exemplum. Accipiatur ſortes ſimils, Platoni, & idem Sortes dicatur licet minus propriæ ſimilis ſibi ipſi. Tunc quidam dicunt, quòd vna & eadem relatio eſt qua ſortes eſt ſimilis Platoni: & ſimilis ſibi ipſi: & tamen ſimilitudo qua eſt ſimilis ſibi ipſi, non eſt relatio realis, nec res: cum illa relatio non ſit ad terminum diſtinctum realiter: ſimilitudo autem ſecundum quam eſt ſimilis Platoni, eſt res & relatio realis: quia eſt ad terminum realiter diſtinctum.

Impugnatur Ægydius.

Iſta autē propoſitio, defficit in tribus. Primò, quia conceſſis his quæ accipit, nil probatur. Quia dato quòd relatio comparata ad fundamētum ſit ratio, nec habeat diuerſitatem realem à fundamento: & comparata ad terminum ſit res, & habeat diuerſitatem realem ad ipſum: licet ex his ſequatur quòd inter relationem & ipſum fundamentum ſuum non ſit realis differenria, ſicut inter oppoſitas relationes: non tamen ex hoc ſequitur quod inter fundamenta oppoſitarū relationū non requiratur differentia realis: cum impoſſibile ſit inuenire oppoſitas relationes, ſine reali diuerſitate fundamenrorum. C Vndè notandūeſt, quod conuenit comparare relationem, ad relationem; & fundamentum, ad fundamentum, & relationem, ad fundamentum. Ex hoc ergo quod relatio comparata ad fundamentum eſt ratio. Vt dicunt, & ſola ratione differens à fundamento: habetur quod inter relationem & fundamentum, non eſt differentia realis. Sed ex hoc non habetur, quod inter relationem & fundamentum, non eſt differentia realis, licet ex hoc non ſequatur quod comparando fundamentum, ad fundamentum: non ſit differentia realis inter fundamenta oppoſitarum relationum. Secundo defficit in hoc quod ponūt relationē realem comparatā ad vnum, eſſe rem: & compāratam ad aliud eſſe rationem. Nam ratio diſtincta contra rem extra animam, ſicut ſecundæ intentiones, vt vniuerſale, ſpecies, & conſimilia. Nunc autem impoſſibile eſt quòd idem numero ſit indifferens D vt poſſit eſſe ens rationis puta ſecunda intentio: & ens reale extra animam. Vndèi, illud quod eſt res: ſemper cuicumque comparatur eſt res. Sed verum eſt quod illud quod dicit rem veram, poteſt comparari ad aliquid à quo differt ſola ratione, & poteſt cōpatari ad aliud à quo differt re, ſicut animal ſemper dicit rem veram cuicūque cōparetur, ſiue ad hominem, ſiue ad plantam. Sed verum eſt quod ab homine ſola ratione differt: ſed à planta differt re. Et ſimiliter paternitas in diuinis, cuicumque comparetur ſemper eſt res, ſed non differt re ab omni eo cui comparatur: quia non differt re à fundamento: ſed à termino. Et ideò ſi inueniatur

Ægidij ſententia.

ueniatur dictum ab aliquo doctore antiquo, quòd relatio comparata ad suum fundamentum, sit ratio: non est intelligendum quod relatio comparata ad fundamentum, sit ratio siue secunda intentio: sed hoc pro tanto dicitur, quia eius differentia à fundamento est differentia secundum rationem, non autem quod ipsa relatio sit ratio.

Tertio, deficit in exemplo. Quia supponit falsum, scilicet quod eadem relatio sit, qua Sortes dicatur similis sibi, & Platoni. Quia relatio qua Sortes dicitur similis sibi ipsi (licet tamen hoc non debeat dici) est relatio identitatis. Vndè propriè loquendo, ista est falsa, Sortes est similis sibi ipsi. Sed relatio qua est similis Platoni est similitudo propriè dicta, quę non est eadem relatio cum relatione identitatis. Et ideo ista positio non videtur bona.

Et ideo aliter videtur aliis, quòd scilicet ratio quare cum vnitate essentiæ stant oppositæ relationes, non obstante identitate inter essentiam & relationes, est infinitas essentiæ diuinæ ita quod sicut Deus ex infinitate essentiæ, habet quod secundum eandem essentiam sit substantia, iustus, & sapiens, & sic de aliis: sic etiam quòd ex eadem infinitate est, quod eadem essentia diuina sit paternitas, & filiatio.

Sed contra hoc obiicitur dupliciter.

Primò, quia in creaturis, vt quidam dicunt, fundantur relationes agentis & passi quæ sunt oppositæ super idem, quia super actionem & passionem quæ sunt vna res. Sed quolibet creatum est finitum. Ergo super aliquod finitum possunt fundari oppositæ relationes, & per consequens infinitas essentiæ diuinæ non est causa quod fundentur in ea oppositæ relationes.

Secundò, quia sicut essentia diuina est infinita, ita & relatio: ergo sicut essentia diuina est omnes tres relationes propter infinitatem suam: ita & quælibet relatio propter infinitatem suam est, & erit omnes tres relationes realiter loquendo.

Ad primum dicendum quod maior est falsa. Ad probationem, dicendum quòd si actio est in agente, & passio in patiente, tunc actio & passio non sunt idem realiter, & per consequens, relationes fundatæ super actionem & passionem, non fundantur super vnum re. Si autem actio & passio sunt ipse motus, & sunt simul in mobili sicut in subiecto, adhuc non sequitur quod relationes agentis, & patientis fundentur super idem re. Quia relatio agentis non fundatur (stante hypothesi quòd actio sit motus) super actionem. Quia relatio cum suo fundamento est eiusdem subiecti. Impossibile est enim quod relatio, saltem realis, sit in vno subiecto, & fundamentum eius in alio, cum fundamentum eius sit ratio mediante qua ineſt subiecto: constat autem quod relatio agentis est in agente sicut in subiecto, licet respiciat passum vt terminum ad quem. Vndè patet quod maior illius est simpliciter falsa.

Ad secundum, dicendum quòd sicut naturæ substantiali diuinæ per prius secundum modum intelligendi conuenit ratio infinitatis quam relationibus quibus infinitas conuenit in quantum sunt idem quod substantia diuina. Ita quælibet relatio diuina, puta paternitas licet non sit ditectè filiatio propter oppositionem relatiuam, & spiratio passiua: est tamen cum illa res eadem essentialiter. Scilicet essentia quæ est filiatio, & spiratio passiua. Ideò, ex infinitate sua diuina, habet quod sit idem quod tres relationes oppositæ, ita quòd quælibet

A relatio diuina ex infinitate sua quam habet ex hoc quod est idem cum essentia: habet quod sit idem quod tres relationes oppositę.

Ad rationes factas ad principale, est respondendū. *Ad primam rationem.* Ad primam ergo dicendum quod illa maior habet veritatem in creaturis quæ habent naturas finitas, propter quod vna natura non potest esse plura distincta realiter, siue relata siue absoluta. Vel potest dici quod illa quę sunt vnum re inter se, & in habitudine ad tertium; & vnum non includit aliquam oppositionem & distinctionem, quam non includit aliud: in talibus habet veritatem maior, quod pluntificato vno realiter plurificatur & reliquum. Sic autem non se habent essentia & relatio. Nam licet inter se sint idem re, tamen vnum includit oppositionem ad aliquid aliud: quod aliud nullam oppositionem includit. Vel potest di-

B ci, quod illa maior non habet veritatem, nisi vbi est vnitas rei, & rationis.

Ad secundum dicendum quod illud quod addit relatio ad essentiam, non est aliud re ab essentia. Sed est eadem res secundum aliam rationem accepta, ita quòd inter se non differant nisi ratione, nec tamen sequitur quod personæ differant sola ratione. Quia licet essentia & relatio inter se non differant nisi sola ratione; tamen vnum illorum importat oppositionem realem ad aliquid aliud ad quod aliud realem oppositionem non importat. *Ad secundū.*

Dicendum est ergo ad formam argumenti, quod personæ, non differunt nisi per illud quod addit relatio super essentiam: nec addit nisi rationem.

Et quando vlterius dicitur quod ergo personæ non distinguntur nisi ratione, non sequitur quod illa ratio quam relatio addit, & fundatur in natura rei, & includit oppositionem ad aliquid aliud quam essentia: licet sit idem essentiæ realiter. Vndè talem respectum non includit essentia, & secundum

C hoc distinguntur realiter relationes, & personæ constitutæ per eas. Si autem quæratur quomodo vnum eorum importat oppositionem, & distinctionem realem ab alio: ita quod non aliud: cum tamen sint vnum re?

Dicendum, quòd est causa huius, vt dictum est, infinitas diuinæ essentiæ, nec hoc est impossibile in re finita.

Ad tertium, dicendum quod illud quo Pater *Ad tertium.* est Pater, & illud quo Pater est Deus: est aliud ratione, & non secundum quod inter se ad inuicem comparantur.

Et quando dicitur quod eodem modo debet dicere quòd alio est sapientia, & alio est Deus, dicendum est quòd non est simile. Quia illud quod pertinet ad genus relationis sicut paternitas, magis retinet rationem relationis quamuis relatio non distinguatur à substantia in diuinis: quàm illud quod pertinet ad genus qualitatis retineat rationem qua-

D litatis qua distinguitur à substantia. Vndè sapientia Dei non est realiter qualitas, sed secundum nostrum modum intelligendi: sed paternitas est realiter relatio. Et quia etiam relatio habet facere distinctionem realem, quam non habet facere sapientia, vel iustitia: non consueuit concedi quod alio sit Deus, & alio sit sapientia; sicut quod alio est Deus: & alio est Pater: licet per idem re; sit vtrumque differens ratione.

Prædictis autem adijciendum est, quod quidam peruersi homines, in tantam prosilierunt insaniam, &c.

Distinctio trigesima secunda.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca trigesimam secundam distinctionem Quæritur, vtrum persona sit essentia? Et arguitur quod non. Quia de his quæ sunt vnum realiter, non potest verificari affirmatio & negatio: in prædicatis realibus. Dico autem in prædicatis realibus, quia licet in eis quæ pertinent ad secundas intentiones, possint verificari de eis quæ sunt vnum re affirmatio, & negatio, sicut homo est species, vel animal rationale mortale non est species: tamen hoc non potest fieri in prædicatis realibus. Non enim potest dici quòd homo sit albus: & quòd animal rationale mortale, non sit albus. Sed in prædicatis realibus, affirmatio & negatio verificatur de persona & essentia, quia hæc est vera persona Patris est realiter distincta à Filio: quod negatur de essentia.

Prima ratio.

Secunda ratio.

Præterea, qua ratione persona esset essentia, eadem ratione esset proprietas. Sed hoc est falsum, Ergo, &c. Probatio minoris. Quia nisi persona esset realiter proprietas, plurificatis proprietatibus, plurificarentur personæ, sed hoc est falsum, quia existentibus quatuor proprietatibus non sunt nisi tres personæ.

In contrarium est magister in littera.

Respondeo. Quæstio qua quæritur, vtrum persona sit essentia, potest habere tres difficultates.

Prima est, vt per personam accipiamus concretum, puta Deum vel Patrem: per essentiam, puta diuinitatem vel paternitatem. Et si quæratur vtrum persona sit essentia? est quærere, vtrum in diuinis abstractum sit concretum? Et de hoc dictum fuit, quando quærebatur, quomodo differant natura & suppositum.

Alia difficultas potest esse, quomodo existente vna essentia, & existentibus tribus personis realiter distinctis: possit esse quod persona sit essentia? Et de hoc dictum est in quæstione præcedenti. Quia quantum ad hoc, eadem est difficultas de relationibus & personis.

Tertia difficultas est, quia cum persona includat non solum essentiam, sed etiam relationem; quomodo sit eadem cum essentia, quæ relationem non includit?

Dicunt ergo quidam, quod si relatio accipiatur pro vt dicit habitudinem, & essentia vt dicit absolutum; & persona vt constituitur ex vtroque: sic, nec essentia est relatio vel proprietas: nec persona est proprietas; nec persona est proprietas vel essentia. Quia nec essentia dicit habitudinem, nec est habitudo; nec habitudo est quid absolutum; nec constitutum ex vtroque: est alterum. Vndè differunt, non solum secundum rationem; sed etiam secundum modum realem.

Sed istud non videtur mihi verum. Ad cuius euidentiam, est sciendum quòd in diuinis sunt plures modi reales, quorum quidam distinguntur re ad inuicem: sicut paternitas & filiatio. Quidam autem modi sunt reales qui non distinguntur re ab inuicem, sicut essentia, & paternitas, vel paternitas, & sapientia, & iustitia: & consimilia. Vndè sciendum est, quod quando dicitur in diuinis esse plura realia, realitas potest referri, vel ad ea que dicuntur plura; vel ad ipsam plutalitatem. Vt si dicam quod in diuinis sunt plures perfectiones realiter, puta sapientia, & iusticia, & sic de aliis potest referri realitas ad perfectiones, vt sit sensus. quòd perfectiones quæ plures dicuntur, puta sapientia, & iustitia, & sic de aliis: sunt realiter in diuinis. Et hic sensus est verus.

Potest etiam referri realitas ad ipsam pluralitatem, vt sit sensus, quòd pluralitas istarum perfectionum quæ est sapientia & bonitas: sit realis vel secundum rem. Et hic sensus in proposito, scilicet quantum ad sapientiam, & bonitatem, falsus est.

Vlterius, sciendum quòd in diuinis non habent inter se distinctionem realem, nisi illa quæ habent oppositionem relatiuam, sicut alias probatum fuit. Quia inter essentiam & proprietatem non est realis oppositio, ideò realiter essentia est ipsa proprietas: essentialiter loquendo.

Vlterius quia persona non includit nisi essentiam & proprietatem, sequitur quòd persona non includit aliquid diuersum re ab essentia. Quia proprietas non differt re ab ea, nec eriam à proprietate: quia essentia non est diuersa re à proprietate. Vndè inter proprietatem, & essentiam, & personam comparata ad inuicem: non est differentia realis.

Ex his potest ostendi quòd realiter persona est essentia & proprietas. Quia illa positio quæ denotat solùm vnitatem realem inter prædicatum & subiectum, veritatem habet in illis in quibus prædicatum & subiectum sunt vnum realiter. Sed, vt ostensum est, persona, & essentia, & proprietas sunt vnum realiter & vna res. Ergo propositio quæ vnum illorum de alio affirmat attendendo tantum indentitatem realem inter ea: sicut dicendo persona est essentia vel proprietas, vel essentia est proprietas: est vera.

Notandum tamen est, quòd licet essentia & proprietas inter se non habeant differentiam realem, sed sunt vna res simpliciter: tamen vnum eorum dicit oppositionem ad aliquid, ad quod nullam oppositionem dicit aliud: vt vnus importat distinctionem realem ab aliquo, à quo aliud nullam distinctionem realem importat. Sicut paternitas, importat oppositionem ad Filium, & importat distinctionem realem ab eo, à quo nullam distinctionem realem importat essentia. Et ideò illæ propositiones quæ non solum denotant vnitatem inter essentiam & proprietatem, sed important etiam distinctionem essentiæ, siue circa essentiam respectu alterius proprietatis, & propositiones quæ denotant proprietatem absolui à tali oppositione & distinctione: sunt falsæ omnes.

Et ideò non dicimus quòd essentia dicat habitudinem ad Patrē, nec etiam communiter fortè esset concedendum quòd essentia sit habitudo ad Patrem vel Filium formali prædicatione; ne denotetur essentia se habere ad Filium vt ei oppositum, & ab eo distinctum. Tamen ista est vera, essentia est illa res quæ est habitudo ad Filium, vel quæ habet habitudinem ad Filium. Quia ex hoc non ponitur circa essentiam distinctio à Filio: sed indentitas ponitur inter essentiam & illam rem quæ distinguitur à Filio. Similiter, si dicatur quod paternitas est aliquid absolutum, falsum est. Quia denotatur non tantum identitas inter paternita-

rem & rem absolutam quæ est essentia: sed etiam denotatur quod paternitas cater oppositione relatiua. Sed hæc est vera, scilicet quòd paternitas est illa res quæ est absoluta. Quia hæc absolutio non importatur circa paternitatem: sed circa illam rem quæ est eadem cum paternitate secundum rem. Tùm, quia sicut dictum est supra, licet hæc sit vera, essentia est ipsum generare: non tamen est vera ista, essentia generat. Quia in hoc quod est essentia generat, vltra identitatem realem quæ est inter essentiam & actum generandi: importatur quod essentia habeat Filium vt à se distinctum. Illi ergo qui dicunt proprietatem & essentiam differre secundum modum realem, si intelligant modum realem positiuum, secundum quem vnũ numero realiter se habeat per additionem ad aliud & faciat differentiam realem, posituam inter ipsa ad inuicem comparata falsum est. Quia tunc esset compositio in diuinis. Si autem intelligatur minus propriè, per modum realem modum secundum quem vnum eorum dicitur distingui ab aliquo à quo aliud non distinguitur: sic potest concedi, quòd secundùm talem modũ negatiuum in comparatione ad tertium differunt: inquantum vnum eorum, realiter est distinctum ab aliquo, à quo aliud non est distinctũ: sed realiter vnum. Et quantum ad hoc quod est vnius non attribuitur alteri, sicut non attribuitur essentiæ, distingui, nec proprietati attribuitur commune, vel absolutum esse. Et per hoc patet ad rationem eorum, quia licet concedatur quod essentia sit proprietas, non tamẽ ita conceditur quod sit habitudo, ne denotetur habere oppositionem ad Filium: benè tamen est illud quod habet oppositionẽ ad Filium. Similiter, licet proprietas sit essentia, non tamen conceditur quod proprietas sit absoluta: sed benè, est illa res quæ est absoluta. Vndè si absolutum acciperetur substantiuè, ita quod supponeret pro essentia, absolutum prædicaretur de proprietate: dicendo quod proprietas est ipsum absolutum, id est ipsa res quæ est absoluta. Ita quòd absolutum non poneretur circa proprietatem, sed circa illam rem. (scilicet essentiam, quæ est eadem cum illa. Quòd autem dicitur quod constitutum non est constituentia. Verum est) loquendo de partibus constitutiuis quæ sunt diuersæ per essentiam: sicut compositum non est materia vel forma. Sed de partibus quæ constituunt rationem alicuius, & differunt tantum secundum rationem, sicut animal & rationale constituunt hominem: est falsum. Nunc autem essentia & proprietas non constituunt personam sicut diuersæ partes secundum rem, cum ipsa persona sit relatio subsistens: sed sunt diuersa secundum rationem tantum: ita quòd rationem vtriusque includat persona.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum, potest dici quòd illa propositio, non habet veritatem nisi in illis quæ nec re, nec ratione differunt: sic non est persona nec essentia. Vel potest dici quod illa propositio habet veritatem in illis quæ sunt naturæ finitè: in quibus vnum re, nõ potest esse plura aliqua realiter: sed in illis in quibus propter infinitatem suam, vnum re absoluta potest esse quædam plura, scilicet plura relata realiter distincta: potest affirmatio, & negatio verificari, secundum distingui, & non distingui, de his quæ sunt vnum re. Ita, quòd vnum eorum distinguatur ab aliquo, & aliud non distinguatur ab eo: non contradicit.

Ad secundũ. Ad secundum, dicendum quòd minor est falsa. Ad probationem, dicendum primò quòd illa maior in diuinis non est vniuersaliter vera, scilicet quòd eorum quæ sunt vnum re; pluralificato vno: pluralificatur realiter alterum. Dato etiam, quod concedatur de persona & proprietate quòd pluralificato vno re: pluralificaretur realiter & alterum: dicendum quod proprietates non sic pluralificantur realiter: scilicet quòd sint quatuor res diuersæ. nam sicut supra patuit, communis spiratio non facit diuersitatem realem cum paternitate & filiatione: ita quod inter se communis spiratio, & paternitas, & filiatio: habeant diuersitatem. Quomodo autem sunt quatuor proprietates reales, & non sunt quatuor res: dictum est supra.

QVÆSTIO SECVNDA.

QVæritur secundo vtrum benè dicatur, tres personæ esse vnius essentiæ?

Respondeo dicendum quòd quedam sunt habitudines diuinæ ad intra: & quædam ad extra. Ad extra, est habitudo causæ efficientis, finalis, & formalis, vel exemplaris, de quibus dimittatur ad præsens. Ad intra autem est habitudo principii effectiui, & habitudo formæ ad habentem formam, & conuerso, scilicet habitudo habentis formam: ad formam habitam. Propter primum, benè dicitur Pater Filii & Filius Patris, & Pater est principium: & Filius principiatus a Patre. Propter secundum, benè dicitur essentia Dei, vel essentia Patris: & tres personæ sunt vnius essentiæ. Nam hoc quod dicitur essentia Dei, vel essentia Patris: importatur habitudo essentiæ vt habet rationem formæ: ad habentem formam. In hoc vero quod dicitur tres personæ vnius essentiæ, denotatur habitudo suppositi habentis formam: ad formam quam habet. Licet enim in diuinis realiter idem sint suppositum & natura, siue forma quam habet suppositum: tamen differunt ratione, ita quòd possunt intelligi habere habitudinem habentis & habiti ad inuicem. Licet autem idem sit Deus, & diuina essentia: non tamen conceduntur tres personæ vnius Dei, sicut tres personæ vnius essentiæ diuinæ. Quia Deus significat per modum suppositi diuini: quia in concreto: & personæ dicunt suppositа. Vndè si diceretur tres personæ vnius Dei: daretur intelligi quod tres personæ haberent ad Deum habitudinem possessionis ad possidentem quæ in diuinis locum non habet: vel Dei ad subditos. Sic enim vna persona se habet ad alteram in rebus creatis.

Et si dicatur quod modus significandi nil mutat ex parte Dei, & per consequens quod equæ benè dicatur tres personæ vnius Dei: sicut vnius essentiæ diuinæ: Dicendum est, quòd non sequitur, quia licet diuersus modus significandi nil mutet ex parte rei, quia qualitercumque significetur; tamen semper eodem modo se habet. Tamen diuersus modus significandi, facit ad hoc quòd sermomens conueniant Deo. Quia secundum diuersum modum significandi, sermo qui formatur de Deo importat diuersas habitudines; quarum vna potest esse in Deo: & alia non. Sic in proposito. Hoc quod dico tres personæ vnius Dei: importat habitudinem possessionis, vel dominii; quod in Deo locum non habet. Sed tres personæ vnius essentię importat habitudinem suppositi habentis, ad naturam habitam.

Quare autem non dicantur tres personæ, nisi addatur aliquod adiectiuum, puta tres personæ vnius simplicis essentiæ, dixi in legendo quòd hoc

erat; quia illud quod conſtruitur in genitiuo caſu A
cum aliquo: ſe habet ad illud vt habens. Vndè
dicitur quod Pater habet Filium; & econuerſo: &
ideò dicitur Pater Filii: & Filius Patris. Sed non
dicitur Socrates cappe, ſicut cappa Socratis. Quia
Socrates eſt habens cappam. Econuerſo autem,
non dicitur ſimpliciter quòd cappa habeat Socra-
tem, tamen dicitur quod cappa habet poſſeſorem
Socratem. Et ideo, licet non dicatur Socrates cap-
pe, dicitur tamen Socrates poſſeſor: in quo non
propriè hoc quod dico Socrates, ſed hoc quod di-
co poſſeſſor, relatiuè dicitur ad cappam.

Nunc autem, licet ſuppoſitum dicatur habere
eſſentiam ſiue naturam, puta, dicitur quòd homo
habet humanitatem; non tamen econuerſo, dici-
tur quod natura habet ſuppoſitum. Non enim di-
citur quod humanitas habeat hominem, & pro-
pter hoc non dicitur homo eſſentiæ: ſicut dicitur
eſſentia hominis. Nec ſimiliter, dicuntur tres per- B
ſonæ eſſentię, ſicut econuerſo dicitur eſſentia trium
perſonarum. Et hoc vſque nunc videtur mihi benè
dictum.

Sed vltra hoc addit quod ad hoc quod eſſentia
poſſet conſtrui cum ſuppoſito in genitiuo caſu,
oportebat addere aliquod adiectiuum reſpectu
cuius eſſentia ſe haberet vt habens; vt cum dici-
tur ſunt vnius eſſentiæ, Nam eſſentia ſe habet ad
vnitatem vt habens. Nam hoc eſt verum quod eſ-
ſentia eſt habens vnitatem. Et propter hoc dicun-
tur tres perſonæ vnius eſſentiæ: non autem tres
perſonæ eſſentiæ. Quòd quidem non videtur be-
ne dictū. Quia illud quod conſtruitur cum aliquo,
à quo regitur in habitudine genitiui caſus, ad hoc
quod propriæ cōſtruatur cum illo: debet ſe habere
vt habēs reſpectu illius: ſicut Sortes reſpectu cappe
ſe habet. Eſſentia autem, quando dicitur vnius
eſſentiæ: non reſpicit ly vnius, vt cum quo conſtrui-
tur in habitudine genitiui caſus vt à quo regitur: ſed
conſtruitur cum eo, ſicut ſubſtantiuum cum ad-
iectiuo ſed hoc totum vnius eſſentiæ, conſtruitur
cum ly tres perſonæ in habitudine genitiui caſus.
Vndè ſi per virtutem huius quòd eſt habere, dice-
retur incōueniens illa conſtructio: opporteret quod
hoc totum vnius eſſentiæ, ſiue vna eſſentia, ſe ha-
beret ad perſonas vt habens eas: & non ſufficeret
q òd eſſentia eſſet habens vnitatem. Et ideò ad
nunc videtur mihi aliter dicendum. Scilicet, quod
conſtrui in habitudine genitiui caſus ſecūdum pro-
prietatem locutionis, conuenit quidem ei quod ſe
habet per modum habentis: ſed ei quod ſe habet
tantum vt habitum: non ita propriæ conuenit con-
ſtrui in habitudine genitiui caſus. Et propter hoc
illud quod ſe habet vt habens ſimpliciter, & ſecun-
dum ſe & ſine additione alicuius: conſtruitur in
habitudine genitiui caſus cum habito. Illud autem D
quod ſe habet in habitudine habiti tantum: non
conſueuit conſtrui ſecundum ſe ex hoc quod ha-
betur. Vndè non dicitur homo pedis, vel materiæ,
vel humanitatis, ſicut dicitur pes, materia, vel hu-
manitas hominis. Sed tantum conſueuerūt talia, in
habitudine genitiui caſus conſtrui, quando deberet
ſignificari debitus modus habendi ea: ſicut dici-
mus homo magnæ vel groſſæ materiæ vel magni
pedis vel pulchræ formæ. Et ideò oportet ibi pone-
re ſemper duplicem genitiuum, vnum ſignifican-
tem ipſam rem habitam: & alium modum haben-
di. Et ſic eſt in propoſitio, quando dicitur tres perſo-
næ vnius eſſentiæ. Et ſic poteſt patere de ſe.

QVÆSTIO TERTIA.

QVæritur tertio vtrum aliquid dicatur meta-
phoricę de Deo?

Reſpondeo, dicendū quod aliquid poteſt dici vel
intelligi de Deo ex creaturis, & aliquid dici de Deo
trāſlatiuè à cretura. Nā aliquid intelligi de Deo ex
creaturis, eſt aliquas proprietates Deiverę exiſten-
tes in eo, ex eis quæ appatent in creaturis intelli-
gere, & poſtea ſignificare. Sicut ex hoc quod vi-
deo rem moueri, cum non ſit procedere in infi-
nitum; concludo quod oportet dare mouens pri-
mum, quod eſt immobile, vnde intelligo & ſigni-
fico Deum vt primum mouens immobile. Et ta-
lia non metaphoricè ſed propriè & verè; dicun-
tur de Deo: & iam ipſæ propriè & verè eſt pri-
mum mouens, & agens immobile omnino & in-
tabilè. Aliquid autem dici de Deo trāſlatiuè à crea-
turis, eſt aliqua nomina quæ ſpeciales creaturas
ſignificant; propriè accipiendo ſignificata eorum:
transferre ad diuina propter aliquam ſimilitu-
dinem ad Deum. Sicut hoc quod dico leo, ſignifi-
cat deteminatum animal quod magnam habet vir-
tutem, & fortitudinem naturalem. Et quia Deus
eſt fortiſſimus, & potentiſſimus, ideò propter ta-
lem ſimilitudinem, leo transfettur ad ſignifican-
dum Deum: ita quod Deus propriè non eſt leo:
ſed tranſlatiuè, ſiue metaphoricè: quia habet quan-
dam ſimilitudinem cum leone in fortitudine, vel
liberalitate, vel aliquo tali. Qua autem ratione
ſcriptura vtatur talibus locutionibus metophoricis;
ſatis clare traditur à magiſtris;

C *Cumque ſupra diſſeruerimus, ac plura di-*
xerimus de hiis communiter quæ ſecun-
dum rem de Deo dicuntur eorum tamen;
&c.

Diſtinctio trigeſima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem trigeſimam tertiam. Quę-
ritur vtrum Deus habeat ſcientiam certam,
& diſtinctam de eis quæ ſunt extra ſe. Et arguitur *Prima ra-*
quod non. Quia vbi non eſt ſcientia, non eſt *tio.*
ſcientia diſtinctiua & ſpecialis. Sed in Deo non
eſt ſcienеia. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia
ſcientia eſt habitus diſcurſinus, cum ſit habitus
concluſionum quæ probantur per demonſtratio-
nem. Tale quid non eſt in diuinis. Ergo, &c.

Præterea Deus non cognoſcit aliquid niſi pro *Secunda ra-*
vt eſt in eo. Sed illud quod eſt in Deo pro vt eſt in *tio.*
eo non eſt diſtinctum à Deo. Ergo Deus non co-
gnoſcit alia à ſe vt ſunt diſtincta ab eo: nec per
conſequens cognoſcit ea in ſpeciali, & diſtinctè.
Quia in ſuo eſſe ſpeciali diſtincto ſunt à Deo. Præ- *Tertia ratio*
terea Deus cognoſcit vnum quodquæ inquan-
tum aſſimilatur ſibi, quia ſimile, ſimili cognoſci-
tur. Sed illa quæ ſunt ſimilia inquantū huiuſmodi,
non habent eſſe diſtinctum à Deo, ſed magis vnum
cum eo. Ergo, &c.

Præterea Deus cognoſcit res in propria forma, *Quarta ra-*
aut hoc eſt per proprium medium, aut per com- *tio.*
mune, non per proprium, quia tunc Deus per di-
uerſa media cognoſceret diuerſa, quod eſt incon-
ueniens. Quia in eo non eſt niſi vnum medium co-
gnoſcendi omnia. Nec per mediū commune, quia

tale medium non facit propriam & distinctam cognitionem de re.

Contra agens per intellectum nouit quæ agit in propriis formis, & in speciali. Sed Deus est causa efficiens omnium aliorum à se, per intellectum & voluntatem. Ergo, &c.

Respondeo hic tria declaranda sunt. Primò quod Deus habeat scientiam, accipiendo scientiam pro cognitione intellectiua.

Secundò, quòd habeat cognitionem in speciali, & distinctam de rebus.

Tertiò, quòd ipse cognoscit res in singulari.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVod Deus habeat scientiam, probatur tripliciter.

Primò, via remotionis, quia quanto vnumquodque minus habet de materialitate, supposita eius entitate, est magis nobile & habet operationē magis nobilē; & præcipuè loquendo de operatione inmanente. Sed Deus est maximè inmaterialis, quia est siue materia omni & potētialitate quacumque: quæ est conditio materiæ. Ergo Deus habet operationem maxime nobilē. Sed nobilissima operatio est intelligere. Ergo Deo conuenit intelligere: & nobilior & potior modus intelligendi qui possit esse

Aliter formatur, quia quanto aliquid est remotum à materialitate, tanto magis accedit ad naturam cognoscitiuam, sed Deus est remotissimus à materialitate. Ergo ei conuenit maxime cognoscere, & nobilissimo modo scilicet per intellectum.

Sed contra hoc obiicitur tripliciter. Primò priuatiuum non est causa effectiua positiui. Sed inmaterialitas siue carentia materiæ est aliquid priuatiuum. Ergo non est effectiua positiui, quod est intelligere.

Secundò, quia si inmaterialitas esset causa cognoscendi, sequeretur quòd illa quæ habent minus de materia, magis participarent naturam cognoscitiua: sed hoc est falsum. Quia aër & ignis minus habent de materia quam bruta: & tamen non habent cognitionem plusquam bruta, nec sicut bruta, quia nullam cognitionem habent. Tertiò: quia per idem habet aliquid intelligere, & intelligi. Sed intelligi non conuenit alicui per immaterialitatem: alioquin materialia non possent intelligi.

Sed his non obstantibus ratio est bona. Quia ibi accipitur materialitas, non solùm pro materialitate propriæ dicta, sed etiam pro possibilitate, & potentialitate.

Ad primum ergo, dicendum est, quòd priuatiuū non est causa positiui, nec etiā per illam rationē ponitur quod carentia materiæ quæ dicit quandam priuationem materiæ, sit causa intelligendi quod est positiuum: sed suppositā entitate rei materialis est signum positiuum, & ad ipsam consecutiuè se habet aliquod positiuum. Nam posito quod aliquid sit ens, & inmateriale, sequitur quòd habeat naturam nobilem, & per consequens operationem nobilem sicut est cognoscere, & quanto plus est inmateriale, tanto plus habebit cognitionem nobiliorem.

Ad secundum, dicendum quod illa ratio procedit ex æquiuocatione materialitatis, & inmaterialitatis. Nam quando dicitur quod quanto minus aliquid habet de materialitate, ibi accipitur materialitas, non pro materia propriæ dicta, sed pro potentialitate materiæ. Quia quanto aliquid est magis inmune à potentialitate materiæ, & magis transgreditur potentialitatem, & imperfectionem eius, tanto magis accedit ad nobilitatem, & naturam cognitiuam. Sic autem minus habet de materialitate brutum, & magis vincit potentialitatem materiæ quam aër, vel ignis: quamuis inquantum sunt magis rari aër & ignis: minus habent de materia propriæ dicta.

Ad tertium. Dicendum quod quando dicitur quod per idem aliquid intelligit, & intelligitur, si referatur ly per idem ad rationem intelligendi, vt sit sensus, quod idem quod est ratio per quam aliquis intelligat, illud idem sit ratio ex parte intelligibilis per quam intelligatur, veritatem habet vt si ponamus esse species, per eandem illam speciem per quam aliquis intelligit, per illam eandem res intellecta intelligitur. Illud autem per quod aliquid intelligitur est inmateriale: licet res quæ intelligitur sit materialis. Si autem ly per idem referetur ad obiectum, & accipiatur ly per idem materialiter vt sit sensus quòd per idem, &c. id est quod quantum ad omne illud quod conuenit alicui intelligere: conuenit & sibi intelligi, & econuerso: falsum est. Nam res materiales quantum ad illud quod sunt intelliguntur, & sunt & possunt intelligi: non tamen possunt intelligere. Vel breuius posset dici, quod res materiales non intelligunt: nisi inquantum sunt aliquo modo inmateriales.

Secunda via sumitur penes causalitatem, & est talis. Omne agens præstituens sibi finem, agit per intellectum, & voluntatem: & per consequens, ea quæ agit intelligit. Sed Deus est causa omnium aliorum, & est agens præstituens finem sibi. Ergo, &c.

Maior patet, quia agens præstituens sibi finem. oportet quod cognoscat finē, & ea quæ sunt ad finem, & proportionem vnius ad alterum, scilicet eorum quæ sunt ad finem, ad ipsum finem. Aliter non præstitueret sibi finem. Minor probatur sic. Aut Deus agit à casu non intendens aliquem finem operis sui, quod esset inconueniens. Aut agit tendendo in finem sibi præstitutum ab alio. Sed hoc non potest esse. Quia tunc non esset primum agens. Aut agit præstituendo sibi finem: & hoc est necessarium. Quia prima duo vt dictum est, sunt impossibilia. Et si obiiciatur, quia vna persona producit aliam nec à casu, nec propter finem: & similiter producit tota Trinitas creaturam. Dicendum est, quod non est simile. Quia in productione diuinarum personarum, non producitur aliquid, quod sit natum ordinari ad aliquid supra se, sicut creatura. Quia omnis creatura habet aliquid supra se, ad quod nata est ordinari sicut ad finem.

Tertia via sumitur ex præeminentia Dei. Quia, quicquid importat simpliciter perfectionem, Deo est attribuendum. Sed intelligere, & scire est huiusmodi. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur. Quia sicut alias dictum fuit, illud dicit perfectionem simpliciter, quod tale simpliciter melius est omni non tali. Intelligere autem inquantum huiusmodi, est melius & perfectius omni non intelligente. Ergo & intelligere absolutè acceptum. Quia si acciperet intelligere per discursum, vel habitum additum, non diceret simpliciter perfectionem: sed cum determinato modo principiandi. Vndè benè inuenitur aliquid perfectius omni intelligente per discursum: sed non inuenitur ali-

quid perfectius omni intelligente ſimpliciter.

ARTICVLVS SECVNDVS

QVantum ad ſecundum, ſcilicet quod Deus cognoſcit in ſpeciali ſecundum ſuas naturas ſpecificas. Probatur duplici via.

Prima eſt via cauſalitatis. Quia illud quod eſt cauſa totius vniuerſi per intellectum, & voluntatem. oportet quod cognoſcat in ſpeciali partes ex quibus conſtituitur vniuerſum: ſicut artifex debet cognoſcere ſunm effectum. Quia totum integrale non poteſt perfectè cognoſi, niſi in ſpeciali partes cognoſcatur. Sed partes vniuerſi, ſunt naturæ ſpecificè rerum, ſecundum quod ſunt talis naturæ in ſpeciali: ſic enim conſtituunr ordinem vniuerſi. Ergo oportet quod Deus in ſpeciali cognoſcat alia à ſe. Secunda via eſt præeminentiæ, & eſt talis. Sicut eſſentia Dei propter præeminentiam eius in eſſendo, includit omnem perfectionem, quia ei conuenit quicquid dicit perfectionem ſimpliciter in eſſendo: ita etiam propter præeminentiam, & perfectionem ſuam in cauſando, & repræſentando oportet quod conueniat ei quicquid eſt perfectionis ſimpliciter, in cauſando & in repræſentendo. Non eſt autem res aliqua, quam creare & rerepræſentare, non ſit ſimpliciter perfectius. Licet enim ſic reptæſentare: ſcilicet quod aliquid repreſentet hominem & non plus, vel quod obſcure, ſit imperfectionis ſimpliciter; tamen repræſentare hominem, vel quodcumque aliud, eſt ſimpliciter perfectionis. Et ſimile eſt de cauſando hanc rem, vel illam, & repræſentare vnumquodque in generali & ſpeciali, perfectionis eſt ſimpliciter. Ergo eſſentia diuina repræſentat omnia, & quantum ad ſua ſpecialia, & quantum ad ſua generalia. Et ideo oportet ponere quòd ipſe propriam & ſpecialem cognitionem habeat de rebus. Notandum tamen eſt, quòd quando dicitur quod Deus habeat propriam & diſtinctam cognitionem de rebus: hoc poteſt intelligi dupliciter, vno modo ex parte identitatis, vt ſit ſenſus, quod Deus habet de homine ita propriam cognitionem, quod illa ita ſit propria homini, quod nihil aliud intelligatur illa cognitione: & quod cognitio qua cognoſcit hominem, ſit realiter diſtincta à cognitione, qua cognoſcit æquum. Et ſic falſum eſt dicere quod Deus habeat cognitionem propriam, & diſtinctam de rebus.

Alio modo poteſt accipi propria, & diſtincta cognitio: ex parte cogniti, vt ſit ſenſus, quod Deus cognoſcit in ſpeciali propria vniuſcuiuſque rei: & ea per quæ vna res in ſpeciali diſtinguitur ab alia verbi gratia quod cognoſcat hominem non ſolùm vt ens, ſed etiam vt eſt rationale quod eſt ei proprium: & per quod diſtinguitur ab aliis. Et ſic intelligitur, quod Deus habeat propriam & diſtinctam cognitionem de rebus.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium. Scilicet quòd Deus cognoſcit ſingularia, facilè eſt probare, quia cum ipſe ſit cauſa omnium per intellectnm & voluntatem, oportet quod cognoſcat omnia, ſecundum quod ea faci, tcóſtat autem quod ea quæ facit non facit in vniuerſali, ſed in ſingulari. Quia omnis res in ſuo eſſe extra, in quo habet fieri eſt ſingularis. Et ideò oportet dicere quod ipſe cognoſcat ſingularia; ſiue res in ſingulari. Cauſam autem

A huius, ſcilicet quod Deus cognoſcat omnia ſingularia in ſingulari. Dicunt quidam eſſe, quia Deus eſt ſuum eſſe. Et hoc declarant ſic. Quia illud quod eſt ſuum eſſe, habet cognoſcere alia à ſe, non ſolùm quantum ad ſuas quidditates, ſed etiam quantum ad ſuum eſſe. Sed Deus eſt ſuum eſſe. Ergo habet cognoſcere quantum ad ſuum eſſe. Sed omnes res quantum ad ſuum eſſe ſunt ſingulares, licet quantum ad ſuas eſſentias habeat eſſe vniuerſale. Ergo Deus cognoſcit in ſingulari per hoc quod eſt ſuum eſſe.

Sed iſtud valdè parum valet.

Primò, quia ſi in creaturis eſſe non differt ab eſſentia, idem erit de aliis intelligibilibus: ſicut de Deo.

Secundò, quia ſicut eſſe extra animam, eſt eſſe particulare, ita etiam in anima. Sed eſſentia & eſſe habet eſſe vniuerſale. Sicut hoc quod dico
B eſſentia eſt quoddam vniuerſale prædicabile de multis. Ita hoc quod dico eſſe.

Tertiò, quia dato quod Deus ſit ſuum eſſe, tamen non oportet quod eius eſſentia repræſentet ſecundum quod habet quod ſit eſſe: ſed ſecundum quod ſit eſſentia, & quædam ſpecies, & ſimilitudo exemplaris rei. Si dicatur quod inquantum eſſentia, repræſentat quidditates rerum, ſed in quantum eſſe repræſentat ipſum eſſe. Nihil eſt. Quia ſicut idem quòd eſt eſſe, & eſſentia, poteſt repræſentare quidditatem vt eſt eſſentia & eſſe, ita etiam in creaturis in quibus ponitur eſſe & eſſentia, ipſa eſſentia, repræſentabit eſſentias: & eſſe repræſentabit eſſe. Et ſic intellectus creatus per quidditatem ſpeciei, cognoſcet quidditatem rei: & per eſſe eius cognoſcet eſſe rei.

Quartò, quia iſta quæſtio non habet difficul-
C tatem de quolibet in particulari: ſed de particulari materiali. Nam particularia immaterialia, per ſe ſunt intelligibilia ab intellectu eis proportionato.

Et ideò aliter dicunt alii & melius, quod Deus qui eſt cauſa totius rei, & quantum ad formam, & quantum ad materiam, & quantum ad omne illud quod in re eſt, cognoſcit directè ſingulatia ſicut & nos. Ad cuius euidentiam, ſciendum, quod quæſtio non intelligitur de quolibet particulari, quia particularia immaterialia, ſunt per ſe intelligibilia, nec intelligitur hæc de futuris contingentibus, quia hoc tractabitur infra, ſed quæſtio quærit de particulari materiali, præcipuè quod experimur non eſſe primum, quaſi perſe obiectum noſtri intellectus: ſed ex conſequenti. Sed de hoc præcipuè eſt difficultas, quomodo Deus vel Angelus intelligit tale particulare. Cauſa autem quare intellectus noſter non intelligit tale ſingulare directè: eſt quia non intelligit niſi motus ab obiecto.
D Obiectum autem non mouet ipſum niſi ſecundum ſuum eſſe formale. Et accipio eſſe formale pro vt acceptio abſoluta formæ, eſt eius acceptio ſecundum eſſe formale. Et acceptio eius ſecundum eſſe contractum, eſt eius acceptio ſecundum eſſe materiale. Vndè linea, vel bicubitum ſecundum quòd abſolutè acceptum, eſt quaſi formale. Sed bicubitum hoc, vel hæc linea vel illa, eſt quaſi materiale. Quia intellectus noſter mouetur ſic à re ſecundum ſuum eſſe abſolutum: & formale. Inde eſt quòd non aſſimilatur ei rei niſi ſecundum ſuum eſſe abſolutum, & formale, & propter hoc non intelligit res materiales, & corporeas quæ ſunt eius obiectum: niſi ſecundum ſuum eſſe abſolutum, & abſtractum. Quare autem obiectum

materiale & quantum, ſuppoſito quòd quantitas
A ſit aliquo modo principium indiuiduationis in re-
bus materialibus: non mouet ſecundum ſuum
eſſe contractum, ſed ſecundum ſuum eſſe abſolu-
tum: eſt quia intellectus non eſt virtus organica,
nec id quod in eo recipitur: recipitur: in quanto.
Et idcò mouens ei propoſitum vel proportionatũ
oportet quod abſtrahat à cõditione quanti quæ eſt
eſſe hoc, vel eſſe hoc ſignatum. Vndè ſola ratio
abſoluta formæ vel ſubſtantialis, vel accidentalis,
& ipſius quantitatis: manet apud ipſum. Sed in-
tellectus diuinus qui non mouetur à re, ſed eſt cau-
ſa rerum; eſt eius eſſentia quæ eſt ſibi principium
intelligendi, quæ non aquiritur ex motione rerum:
ſed econuerſo ipſa eſt cauſa rerum. Repræſentat
res etiam materiales non ſolùm ſecundum for-
mam ſecundum quam conuenit agere, nec ſolùm
ſecundum eſſe abſolutum, & formale: ſed etiam
ſecundum eſſe contractum ad hic, & nunc. Ideo
facit cognoſcere quodcumque ſingulare, quan-
tumcumque materiale & in ſuo eſſe ſingulari con-
B tracto. Et hæc eſt ratio quæ ponitur communi-
ter.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum
quod ſicut calor nõ includit in ſua ratione, quod ſit
calefactio, licet non aquiratur ſiue calefactione:
ita cognitio concluſionum, licet non aquiratur in
nobis ſine diſcurſu & inquiſitione: tamen quando
iam habetur, non eſt cum diſcurſu, nec includit
neſſario diſcurſum in ſua ratione. Vndè ſcientia
quæ reſpicit concluſiones: poteſt eſſe vbi non eſt
diſcurſus. Vel poteſt dici, quod dato quod ſcien-
tia in nobis non ſit ſine diſcurſu, ſaltem in aquiſi-
tione ſcientiæ: non tamen oportet quod ſit in Deo.
Quia eius ſcientia non eſt eiuſdem rationis vniuo-
cè cum noſtra. Vndè eius certa & euidens cogni-
tio, quæ vna & eadem eſt de effectibus, & de cau-
ſis: vt eſt cauſarum, dicitur eſſe quaſi cognitio prin-
cipiorum & dicitur intelligentia: ſed vt eſt effe-
ctuum, dicitur eſſe quaſi ſcientia. Vel poteſt dici,
quod cognitio inquantum eſt enunciabilium, quæ
C primo nata ſunt cognoſci ab intellectu creato, di-
citur quaſi intelligentia principiorũ: ſed pro vt eſt
enunciabilium quæ nata ſunt cognoſci per aliud
ab intellectu creato, dicitur ſcientia.

Ad ſecundũ. Ad ſecundum dicendum quòd ly ſcilicet, poteſt
reduplicare, vel rationem cognoſcendi: vel rem
intellectum. Si reduplicet rationem cognoſcendi,
ſic eſt ſenſus quòd Deus non cognoſcit aliquid niſi
ſecundum quod eſt in eo, id eſt, niſi ſecundum il-
lam, vel per illam rationem quæ eſt in eo: & ſic
verum eſt. Et ex hoc non ſequitur, quod non co-
gnoſcat aliud à ſe; ſed quod nõn cognoſcat per a-
liud à ſe: quod ſit ſibi ratio cognoſcendi. Si autem
reduplicet obiectum intellectus, ſic eſt ſenſus,
quod Deus non cognoſcit niſi ſecundum quod in
eo, id eſt, niſi quantum ad illud eſſe cognitũ quòd
habet in Deo. Et tunc diſtinguendum eſt de eſſe in
Deo, quia aliquid eſt in Deo dupliciter, ſcilicet
formaliter, & obiectiuè. Formaliter, ſicut cogni-
D tio ſua, & iuſticia, & ſic de aliis quæ ſunt in eo.
Et ſic accipiendo ly ſecundùm quod, pro vt redu-
plicat obiectum cognitum, falſa eſt maior. Quia
ſenſus eſt, quòd Deus non cognoſcit aliquid, niſi
ſecundum quòd eſt in eo: id eſt non eſt aliquid co-
gnitum à Deo, niſi illud quod formaliter eſt in eo:
quod falſum eſt. Nam alia ab eis quæ ſunt in Deo
formaliter, & ſunt idem per eſſentiam cum eo: ſunt
cognita ab eo. Si autem accipiatur eſſe in Deo ob-
iectiuè, & ly ſecundum quòd reduplicet rem in-
tellectam: ſic eſt ſenſus. Quod nihil cognoſcitur
à Deo niſi ſecundum quod eſt in eo: id eſt niſi
quantum ad illud cognitum quod eſt in eo obiecti-
uè. Et ſic eſt maior vera. Quia quicquid Deus
intelligit, eſt in eius intellectu obiectiuè. Quia ob-
iectiuè dicitur eſſe in intellectu, quicquid eſt in aſ-
pectu eius, ſicut obiectiuè in aliquo vidente eſt,
quicquid eſt in proſpectu eius. Sed tunc minor eſt
falſa. Nam illud quod eſt in Deo iſto modo, benè
poteſt eſſe diuerſum, & diſtinctum à Deo. Vndè
non ſequitur quod non cognoſcat alia à ſe.

Ad tertium Ad tertium. Dicendum quòd ſimilitudo dici-
tur dupliciter. Vno modo pro quadam relatione
ſimilium, ſiue hoc ſit ſecundum aliquod vnum ana-
logum. ſicut Deus & Creatura ſunt ſimiles in en-
titate: ſiue ſit ſecundum aliquod vnum in ſpecie,
ſicut duo homines ſicut ſimile in albedine tunc
ſic.

Quando dicitur quod nihil cognoſcitur à Deo
vel alio cognoſcente niſi in quantum eſt ſimile ſi-
bi: ſi accipiatur ſecundum primam ſimilitudinem
ſub hoc ſenſu quod cognoſcens non cognoſcit ali-
quid niſi quantum ad illud in quo conuenit cum
eo in ratione ſimilitudinis; falſum eſt & ſic proce-
dit ratio.

Alio modo accipitur ſimilitudo non pro relatio-
ne, ſed pro fundamẽto relationis, ſiue pro imagine,
ſiue pro forma exemplari repræſentante rem: & ſi
ſic accipiatur ſimilitudo vt ſit ſenſus quod nihil co-
gnoſcitur à Deo niſi in quantum habet eius ſimili-
tudinem & formam exemplarem repræſentantem
ipſum: vetitatem habet quantum ad illa quæ ſunt
alia à Deo: quod ideo dico; quia ipſe non eſt exẽ-
plar ſui ipſius, quia alia à Deo non intelliguntur
ab eo niſi in quantum eorum ſimilitudo, ſiue
exemplat eſt in Deo vt ratio cognoſcendi. Et ex
hoc non ſequitur quod non cognoſcat quantum ad
illa in quibus diſtinguntur à Deo; ſed non cogno-
ſcerentur quantum ad illa niſi illorum exemplar
eſſet apud intellectum Dei tantum.

Ad quartũ Ad quartum, dicendum quòd medium com-
C mune poteſt dici dupliciter; vel per abſtractionem
ipſius repræſentati, quia ſcilicet repræſentat ali-
quod abſtractum, vel abſolutum commune pluri-
bus per prædicationem ita quòd non repræſentat
propria illorum; alio modo dicitur per extenſio-
nem ſuæ repræſentationis, quia ſcilicet ſua repræ-
ſentatione non ſe extendit ad vnum tantum ſed
etiam ad multa non ſolum in generali, ſed etiam
quantum ad propria vniuſcuiuſque. Similiter me-
dium proprium dupliciter dicitur: vno modo di-
citur medium proprium quòd ita repræſentat i-
pſum, quod nihil aliud repræſentat.

Alio modo dicitur medium proprium non quia
vnum tantùm repræſentat, ſed quia repræſentat
proptia vniuſcuiuſque rei. Modo dico quòd Deus
non habet medium commune primo modo de re-
bus plutibus, imò habet medium proprium acci-
piendo ſecundo modo medium proprium, per op-
poſitum ad tale commune. Sed accipiendo com-
mune ſecundo, modo & proprium primo modo,
ſic Deus habet medium commune, ſcilicet, ſe ex-
tendens ad omnia ſimul quantum ad propria ſin-
gulorum, & vt proprium; quia non ita eſt medium
cognoſcendi vnum, quin ſit medium cognoſcen-
di aliud.

Solet hic quæri cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu præsentia vel in Deo per cognitionem, &c.

Distinctio trigesima quarta.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem xxxiv. Quæritur, vtrum plures Ideæ sint in Deo.

Prima ratio Et arguitur quod non sit aliqua. Quia aut hoc est vt sit principium cognoscendi creaturam, aut faciendi. Non primo modo, quia illud quod est prius notum quam creatura non est principium intelligendi creaturam; sed idea est huiusmodi cum importet respectum ad creaturam, & prius sit cognoscere creaturam quam illud quod dicit respectum ad eam, sicut prius est cognoscere extrema quantum ad eorum absoluta: quam respectum vnius ad alterum. Ergo, &c. Nec secundo modo quia cum Deus sit agens per intellectum & voluntatem Idea non sic potest esse causa effectus Dei nisi sit principium intelligendi vel volendi vel velle vel intelligere, vel potentia executiua, sed Idea non potest esse aliquod istorum (vt de se patet) nisi sit principium intelligendi, cum ergo non sit principium intelligendi non erit principium faciendi creaturam.

Secunda ratio. Præterea si in Deo requitur pluralitas Idearum aut hoc est propter cognitionem creaturæ, aut propter factionē; non primò modo, quia illa pluralitas non potest habere diuersitatem secundum rem, sed secundum rationem tantum, sed diuersitas secundum rationem reducitur ad diuersa re prius cognita, Ergo oportet quod ad aliqua diuersa prius reducantur re cognita, & hæc diuersa non possunt esse nisi creaturæ. Ergo prius est ponere C diuersas creaturas cognitas quam diuersas ideas, & per consequens pluralitas ideatum non est principium cognoscendi plures creaturas.

In contrarium est Augustinus, & Magister in littera.

Respondeo. Quatuor sunt hic declaranda.

Primò, quid importatur nomine ideæ; & quod idea sit ponenda in Deo.

Secundo. Vtrum sit principium cognoscendi.

Tertiò. Vtrum sit vna idea vel plures.

Quartò. Vtrum in Deo sint ideę respectu omnium quæ intelligit.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum quòd secundum Beatum Augustinum idea nominat formam. Vndè est forma ideati, non quidem forma intra quæ sit pars rei, non enim anima Socratis, vel Platonis dicitur idea Socratis vel Platonis. Vndè oportet quod idea sit forma extrinseca ideati, nec tamen quælibet forma extrinseca habēs habitudinem ad aliquid dicitur idea eius. Nam forma agentis naturalis quæ habet habitudinem principii actiui respectu sui effectus, non dicitur idea sui effectus, non enim dicimus quod forma solis sit idea inferiorum, vel quod forma ignis generantis, sit idea ignis geniti; sed illa forma propriæ dicitur idea, ad cuius imitationem agens per intellectum, & finem sibi præstituens; A aliud natum est producere, aut aliud producit. Talis forma dicitur idea eius quod producitur, vel est producibile ad imaginem eius. Vndè & dicitur forma exemplaris siue sit aliquis conceptus, vel forma intellectiua intrinseca illi intelligenti, sicut si conceptus domus dicatur idea domus; siue sit extrinseca, sicut si ad similitudinem alicuius imaginis iam factæ, aliquis faceret aliam imaginem. Sic ergo idea dicit talem formam exemplarem. Ex hoc autem faciliter patet, ideam esse in Deo. Quia cum Deus producat res per intellectum, oportet quod producat res vel ad imaginem alicuius exemplaris extrinseci, sicut aliquis apud nos producit aliquam imaginem ad imitationem alterius imaginis: vel producit ad imitationem suæ essentiæ, prout in ea aliqua relucent vt ad imitationem vel imaginem eius producibilia. Primum autem non potest esse, tum quia sequæretur quòd aliquid extra Deum esset à quo reciperet regulam agendi quod est impossibile, tum quia omnis creaB tura habet ideam cum sit producta ab agente per intellectum, & per consequens oportet dare ideam quæ sit ens increatum: quòd soli Deo conuenit. Et sic patet de primo.

ACTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum, sciendum quòd in generali sunt duæ opiniones.

Prima est, quòd idea non est principium cognoscendi creaturam, secundum illud quod formale est in idea, sed tantum secundum illud quod materiale est in ea. *Opinio.*

Ad cuius euidentiam, est sciendum quòd secundum eos in idea sunt duo. Vnum quasi materiale, scilicet forma repræsentans, aliud quasi formale, scilicet respectus cuiusdam imitabilitatis repræsentantis, ad repræsentatum: quòd autem formale in idea, sit talis respectus. Probant; quia C illud quod est formale in idea, aut est respectus, aut absolutū, absolutum non potest esse, quia tunc essent plura absoluta in diuinis cum sint ibi plures ideæ, relinquitur ergo quòd sit respectus

Ex hoc ostendunt duplici ratione quod idea non est principium cognoscendi creaturam secundum illud quod est in ea formale.

Prima talis est. Nullus respectus est principium alicuius operationis, sed idea formaliter dicit respectum vt probatum est. Ergo idea non potest esse principium operationis, nec per consequens alicuius cognitionis.

Secunda talis est. Illud quod est posterius notum quam creatura, non est principium cognoscendi creaturam, sed idea est huiusmodi. Ergo, &c. Probatio Minoris. Quia prius est cognoscere extrema absoluta, quam eorum habitudines. D Sed idea dicit habitudinem quæ est inter Deum & Creaturam. Ergo creatura est prius nota quam idea, & per consequens idea est aliquid posterius notum quam creatura. Licet tamen non ponam ideam principium cognoscendi creaturam, ponunt tamen eam principium effectiuum.

Hoc autem non videtur mihi verum, scilicet quòd idea nullo modo sit principium cognoscendi ideatum, etiam accipiēdo ideam secundum suum formale, & maximè si ponatur principium efficiendi cum in agente per intellectum, non sint nisi tria per quæ sibi conuenit agere: scilicet illud quod pertinet ad intellectum, & illud quod pertinet ad voluntatem, & illud quod pertinet ad po-

tentiam executiuã. Cum ergo idea ſit principium efficiendi in agente per intellectum: oportet quod pertineat ad aliquod iſtorum. Conſtat autem quòd non pertinet ad voluntatem; nec etiam ad potentiam executiuam, ſi ponatur potentia executiua diuerſa ab intelligere, & velle; idea ergo neceſſariò pertinet ad intellectum practicum: aut ergo eſt potentia intellectiua, aut actus intellectus, aut principium eius. Primum autem, de ſe patet non poſſe eſſe; ſecundum etiam non poteſt eſſe: tum quia per ideam omnes magis capiunt formam aliquam repræſentantem quam actum intelligendi; tum quia hoc ipſum eſſet contra eos qui ponunt ideam formaliter eſſe reſpectum, quia formaliter actus intelligendi dicit abſolutum. Relinquitur ergo tertium, ſcilicet quod idea ſit principium cognoſcendi creaturam.

Si autem dicatur quod non eſt intelligere, nec principium eius, ſed forma in qua aliquid intelligitur ita quod non eſt principium cognoſcendi.

Contra. Quia agens per intellectum non poteſt dici agere per aliquid pertinens ad intellectum, niſi illud ſit cauſa immediata rei intellectæ, vel ipſius actus volendi, vel niſi ſit cauſa intelligendi, qui vlterius eſt cauſa volendi quo quis vult producere ideatum. Ergo oportet quòd ſit principium actus intelligẽdi. Vel oportet dicere quod agens per intellectum, non agit per ideam. Item etiam ſi propter hoc ponitur quòd idea non eſt principium intelligendi, quia formaliter dicit reſpectum, eodem modo deberet poni quod non eſſet principium effectiuum ideati, quia relatio non eſt principium effectiuum alicuius, licet enim relatio poſſit dici principium formale quo aliquid formaliter eſt relatium; nullius tamen eſt principium effectiuum.

Nullus autem poteſt negare quin idea ſit principium effectiuum, tum quia Aug. hoc dicit expreſsè, tùm quia exemplar ponitur cauſa exemplati; nec poteſt eſſe niſi cauſa effectiua in agente per intellectum. Vndè videtur mihi quod idea debeat poni principium intelligendi aliquo modo. Qualiter autem hoc ſit cito patebit.

Ad ambas autem rationes in contrarium, quantum ſufficit ad propoſitum, dicendum quòd illud quod aſſumitur eſt falſum, ſcilicet quod idea formaliter dicit reſpectum, quia idea formaliter dicit formam quæ repræſentat, quæquidem forma, formaliter non eſt reſpectus: ſed eſt illud ad quod ſicut ad per ſe fundamentum, ſequitur reſpectus. Vndè & ſi inueniatur in aliquo doctore, quod idea eſt aliquid reſpectiuum, debet intelligi non formaliter, ita quod idea ſit formaliter reſpectus, ſed fundamentum, quia ad ipſam ſequitur reſpectus. Vndè nec idea, nec forma exemplaris, nec ſimilitudo intelligibilis exiſtens apud intellectum, quam vocamus ſpeciem intelligibilem: eſt formaliter reſpectus, ſed eſt per ſe fundamentum eius. Vndè & ſimilitudo æquiuocè aceipitur prout dicit formaliter reſpectum & habitudinem ſimilium; & prout dicit fundamentum talis reſpectus, ſicut ſi ſpecies intelligibilis, vel imago aliqua ſpecies diceretur.

Ad probationem qua probatur quod idea dicit formaliter relationem, quia aliter in diuinis eſſent plura abſoluta. Dicendum eſt quòd non eſt inconueniens in diuinis eſſe plura abſoluta; differentia tamen ſecundum rationem; ſicut ſapientia, iuſtitia, bonitas & ſic de aliis. Et ſimile quantum ad hoc eſt de idea bonis & æqui, & leonis; ſed ponere in diuinis plura abſoluta, vel etiam pluta relatiua realiter differentia exceptis relationibus originis perſonarum eſſet inconueniens.

Et ideò alii ponunt quod idea eſt principium cognoſcendi. *Alia opinio.*

Et circa hoc eſt duplex modus ponendi.

Nam quidam ponunt quod idea eſt principium cognoſcendi ideatum non ſecundum quòd cognitio elicitur à cognoſcente; ſed ſecundum quod terminatur ad cognitum. Et ponunt exemplum de eo, qui videt aliquid in ſpeculo; ſpecies enim reſultans in ſpeculo, videnti rem cuius eſt illa ſpecies per ſpeculum; non eſt principium ipſius viſionis ſecundum quod elicitur à vidente, quia ſpecies exiſtens in oculo eſt ſic principium viſionis; ſed benè eſt principium huius viſionis, vel cognitionis, ſecundum quòd terminatur ad rem cognitam per ſpeculum. Iſtud autem non videtur mihi vetum.

Ad cuius euidentiam eſt, ſciendum quod quidam actus tranſitiuè ſignificati, dicunt tranſitum rationis tantum, & in accuſatiuo caſu cum eis conſtructi: nihil ponunt niſi ſecundum rationem intelligendi, licet res in accuſatiuo caſu conſtructa paſſiuè ſignificetur, ſicut intelligere, & velle, nihil ponunt in re intellecta, vel volita, niſi quædam reſpectum ſecundum rationem tantùm. Vndè per intelligere quod eſt in intelligente, & intellectus denominatur intellectus, & res intellecta denominatur intellecta. Et ideò impoſſibile eſt quod ille tranſitus qui eſt ſecundum rationem intelligendi tantùm, habeat aliam cauſam ab eo quod eſt cauſa actus intelligendi prout exit ab intelligente. Quia ille tranſitus ſupet actum intelligendi prout elicitur ab intelligente; nihil ſecundum rem addit. Ex quo poteſt formari talis ratio.

Illi actus qui reſpectu obiecti, reſpectu cuius tranſitiuè dicuntur, dicunt tantum tranſitum rationis, non habent aliquam cauſam ſui tranſitus aliam ab illa quæ cauſat talem operationem in ipſo operante; & hoc patet ex dictis, ſed huiuſmodi ſunt velle, & intelligere. Ergo præter cauſam quę cauſat actum intelligendi in intelligente, non eſt dare aliam cauſam prout terminatur ad rem cognitam, intelligendi ipſius actus.

Motiuum autem quòd ipſi aſſumunt de ſpecie exiſtente in ſpeculo, nullum eſt. Quia ſiue ponatur ſpecies præter actum cognoſcendi, ſiue non, ſemper verum eſt quod obiectum mouet potentiam cognitiuam, ita quod obiectum eſt cauſa etiam actus cognoſcendi prout elicitur, ſiue prout eſt in cognoſcente. Nam ſecundum non ponentes ſpecies, ipſum obiectum immediatè eſt cauſa cognitionis: ſecundum autem ponentes, ipſum obiectum eſt cauſa immediatè ipſius cognitionis in quantum eſt cauſa ſpeciei, per quam poſtea exitus in actum cognoſcendi.

Vlterius verò, ſciendum eſt quòd ſicut aliquod obiectum natum eſt mouere, vel mediante ſpecie, vel immediate ad cognitionem ſui ita tantum eſt mouere ad cognitionem aliorum relucẽtium in ipſo. Et ideò ſpecies exiſtens in ſpeculo mouet oculum, & ad cognitionem ſui, & ad cognitionem eius cuius eſt ſpecies. Vndè ſpecies exiſtens in ſpeculo in quantum eſt cauſa viſionis, vel immediatè, vel mediantè ſpecie, eſt cauſa eius; non ſolùm prout determinatur ad cognitum cuius eſt illa ſpecies repræſentatiua, ſed etiam prout elicitur à

videnté, ſiue prout eſt in videnté. Nec poſſet eſſe cauſa eius prout terminatur ad cognitum; niſi eſſet cauſa eius in ipſo videnté, cum illa operatio non ſit actio realiter tranſiens in ſpeculum; ita quòd ſpeculum motum moueat quoddam alterum. Imò in vtrumque ſcilicet in ſpeculum & in repræſentatum in ſpeculo: tranſit tantum ſecundum rationem intelligendi. Vndè illud extra non valet eis.

Quãdo idea ſit principiũ cognoſcendi.

Et ideò eſt alia via ſecundum quam ponitur quòd idea eſt principium cognoſcendi ideatum.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quòd quantum ad aliquid, aliter eſt hic dicendum ſecundum ponentes ſpecies, & aliter ſecundum non ponentes. Secundùm enim ponentes ſpecies, ſciendum eſt quòd principium cognoſcendi eſt duplex. Vnum quod eſt ſpecies quod non habet rationem cogniti, ſed habet rationem eius quo aliquid cognoſit. Vndè ſecundum eos non eſt quid cognitum, nec eſt illud in quo præcognito, aliquid cognoſcitur: ſicut in ſpeculo cognito, cognoſcitur aliquid relucens in eo, ſed eſt illud quo cognoſcens elicitiuè cognoſcit & eſt primum principiu in vnaquæq; cognitione, loquendo de principio exiſtente in intellectu. Quod dico propter obiectum quod eſt principium ipſius ſpeciei, & eſt prius principium quam ſpecies: ſed iſtud principium non ſe habet vt aliquid ſubiectiuè exiſtens in intellectu. Et tali ſpeciei in quantum talis, accidit quod cognoſcatur.

Aliud eſt principium cognoſcendi, ſecundum quod vna res nota eſt principium cognoſcendi aliam relucentem in ea; ita quòd non eſt principium cognoſcendi niſi in quantum eſt prius notum, ſicut imago alicuius, viſa eſt principium cognoſcendi ipſum.

Et talè principium, diciur principium in quo cognoſcens cognoſcit, ita quod idea differat á ſpecie intelligibili in duobus. Scilicet quòd idea eſt principium cognoſcendi, ſicut vnum cognitum eſt principium cognoſcendi aliud relucens in eo. Et eſt principiu vt in quo cognito, aliud cognoſcitur, ſpecies autem eſt principium non cognitum, & eſt principium quo aliquid, & non in quo aliquid cognoſcitur.

Vltra autem prædicta duo, idea adhuc addit tertium: ſcilicet quia ideatum per ideam cognoſcitur; & in idea vt quoddam producendum, vel producibile; ad eius imitationem.

Nec ex hoc ſequitur quod idea ſit principium cognoſcendi, non prout elicitur à cognoſcente, ſed prout terminatur ad cognitum; ſicut ponebat prædicta opinio, imò eſt principium cognoſcendi prout elicitur aut cognoſcitur à cognoſcente. Nam quando vna res cognoſcitur per aliam prius notam illud prius notum, ſuponendo ſpeciem, mediantè ſpecie mouet ad cognitionem ſui, & aliorum relucentium in ipſo. Ita quod in ſita motione, quodam ordine continetur virtualiter cognitio ſui & aliorum in ipſo relucentium; ita quod prius virtualiter continet cognitionem ſui, & ſecundò ipſo præcognito, continet cognitionem aliorum. Et ſi eſſent diuerſę cognitiones, prima eſt cauſa ſecundæ: ſed obiectum primum mediante ſpecie eſt cauſa vtriuſque.

Sic ergò applicando hæc ad diuina. Eſſentia diuina prout accipitur vt in formans intellectum ad modum ſpeciei intelligibilis, eſt principium intelligendi ſe, vt primum obiectum: & eſt principium quo, non principium in quo, quaſi præintellecto prout vero ipſa vt præintelecta, eſt principium cognoſcendi alia relucentia in ipſa. Et vt eſt principium in quo alia videntur vt producenda, vel producibilia, habet rationem ideæ. Et iſto modo idea eſt principium cognoſcendi.

Eſt autem Nòtandum circa præmiſſa, quod ſicut aliud eſt vti aliquo vt principio cognoſcendi, & vt cognito ſicut aliquis vtitur ſpecie intelligibili vt principio cognoſcendi qui non habet eam pro tunc vt cognitam? ita etiã aliud eſt vti idea vt principio cognoſcendi & vt cognito. Nam vtens idea vt principio cognoſcendi: non oportet quòd ſub hac ratione habeat eam vt cognitam. Vndè non oportet quod prius cognoſcat Deus ideam habere identitatem, vel rationẽ talem ideæ antequam cognoſcat ideatum.

Et ſi opponatur quod imò. Quia idea non eſt principium cognoſcendi niſi inquantum eſt quid præcognitum.

Dicendum eſt quòd prius eſt cognoſcere ideam quantum ad id quòd, eſt quam cognoſcatur ideatum ſecundum eam, non tamen oportet quod præcognoſcatur antè ideatum ſub ratione qua idea eſt; ita quod oporteat cognoſcẽtem cognoſcere illud, per quod cognoſcit id quòd eſt ideatum eſſe ideam antequam cognoſcat illud quod per eam natum eſt cognoſci.

Sicut quando per lumen cognoſco ignem, prius eſt cognoſcere lumen, quam ignem, ſed non oportet quod prius cognoſcam lumen eſſe medium cognoſcendi ignem, quã cognoſcam ignẽ ipſum: ita etiam prius eſt cognoſcere illud quòd eſt idea, quam illud cuius eſt. Et prius, vel ſaltem ſimul eſt cognoſcere ideam: quam cognoſcere illud quod eſt ideatum.

Secundum autem illos qui non ponunt ſpecies, eſſentia diuina vt eſt principium cognoſcendi ſe: & vt eſt principium per modum ideæ cognoſcendi alia: differt in tribus.

Primò, vt eſt principium cognoſcendi ſe, eſt principium non vt præcognitum, ſed vt præueniens omnem cognitionem. Sed vt eſt idea eſt principium cognoſcendi vt præcognitum.

Secundò, quia vt eſt principium cognoſcendi ſe, eſt principium reſpectu primi obiecti non relucentis in aliquo alio, ſed vt eſt idea eſt principium cognoſcedi obiecta ſecundaria in alio præcognito, relucentia.

Tertiò quia vt eſt principium cognoſcendi ſe, non repræſentat aliquid producendum, vel producibile ad eius imitationem. Sed prout eſt idea eſt principium cognoſcendi & repræſentans ea quorum eſt idea, vel producenda, vel producibilia, ad eius imitationem.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium principale, ſcilicet. Vtrum ſint plures ideæ in Deo.

Plures ideas in Deo ponẽdas.

Dicendum eſt, quod ſic; ita tamen quod iſta pluralitas vel diuerſitas, eſt ſecundum rationem intelligendi. Quia idea eſt quædam forma exemplaris, intellecta, repræſentans aliquid ſecundum ſuam naturam ſpecificam: & ſecundum ſpeciem ſpecialiſſimam: ſecundum enim formalem repræſentatorum diſtinctionem, eſt formalis diſtinctio repræſentantium: ſed ſpecies ſpecialiſſimæ creaturarum repræſentatarum per ideas diuinas ſunt plures. Ergo oportet ponere in Deo plures ideas.

Vndè autem proueniat iſta diſtinctio, & diuer-

sitas idearum secundū rationem habet difficultatē: quia si ponatur ista distinctio & diuersitas idearum prouenire ex parte solius essentiæ diuinæ, sequitur quòd distinctio ista idearū: sumatur per cōparationē ad intra tantum, & non sumatur per cōparationē ad extra: quod nullus ponit quicquid sit de attributis. Si autē ponatur quod ista distinctio proueniat ex creaturis, vel ex habitudine ad creaturas, videtur quod oporteat præintelligere ipsas creaturas, & tunc ideæ non erunt principiū intelligendi creaturas; sed potius econuerso.

Si dicatur, quod imò, quia oportet quod illud quod est principium cognoscendi aliquid præintelligatur ei, sicut patet de specie intelligibili; secundum ponentes species quæ non præintelliguntur ipsi obiecto, sed potius econuersò.

Hoc non videtur sufficere, quia hoc videtur habere veritatē de eo quod est principium intelligendi alterum per modū speciei informantis intellectū cui non conuenit ratio intellecti, sed ratio qua aliquid intelligitur.

Tamen hoc non videtur habere veritatem de principio intelligēdi, secundum quòd vna res intellecta, ducit in cognitionem alterius, quia quod sic est principium cognoscendi, oportet esse præintellectum illi in cuius cognitionem ducit.

Sic autē est idea principium intelligendi ideatu.

Nec videtur sufficere quòd diuersitas creaturarum prout obiectiuè relucent in essentia diuina, sit causa istius diuersitatis idearum, quia vt videtur, illud secundū quòd creaturæ relucent in essentia diuina nihil aliud est quàm ipsa idea. Et ideò vt videtur, dicere quod diuersitas creaturarum secundum quod relucent in essentia diuina: sit causa diuersitatis idearum: est dicere quod diuersitas idearum sit causa diuersitatis idearū (quod est inconueniens) quia idem esset causa sui ipsius: & esset petitio principii: dicendo quod ideæ sunt diuersæ, quia sunt diuersæ.

Quomodo sint in Deo sint diuersæ.

Ad horum ergo euidentiam sciendum primò quod hîc non quærimus causam realem alicuius cognitionis diuinæ, vel alicuius quod sit in Deo: sed solùm secundum nostrum modum intelligendi. Vt si dicam, quod causa quare Deus se summè amat, est: quia apprehendit se vt summum bonum, vel si quid tale dicatur non debet intelligi ibi causalitas secundum rem, sed secundum modum nostrum intelligendi.

Secundò sciendum est quod talis videtur esse ordo in agnitione diuina secundum quod procedit à cognitione sui, ad cognitionem creaturarum scilicet, quòd primò intelligitur essentia diuina vt obiectum primum, natum mouere intellectum diuinum quasi possibilem. Secundò intelligitur actus intelligendi causatus à tali obiecto mouente: tertiò intelligitur dictus actus terminari ad essentiam diuinam sicut ad primum obiectum: & quia in essentia diuina intellecta relucent omnia alia ab ea, intelligitur essentia diuina, vt idea & exemplar ad cognitionem creaturæ: quartò accipitur ipsa creatura intellecta: quinò est ipsum intelligi ideæ vt idea est, ita quod intelligamus Deum prius idealitate sua, vt medio cognoscendi quo cognoscit creaturam, quam habeat vt obiectum cognitum, licet illud quod est idea sit prius cognitum quàm creatura, sicut patuit in exemplo de cognitione fumi, & de cognitione ignis per fumum, & de cognitione illius mediationis secundum quam fumus est causa cognoscendi ignem.

A Tertiò, sciendum est, quod non videtur quod pluralitas rationis in causa, sit necessariò causa pluralitatis in effectu, ita quòd ratio ex pluralitate sua secundum rationem, habeat quod sit causa plurium: licet enim quicquid est in effectu, inquantum effectus sit à causa, non tamen oportet quod vniuocè, ita quod calidum non causetur nisi à calido, nec pluralitas nisi ab habēte pluralitatem. Vnde ex hoc quod essentia diuina repræsentat hoc vel illud in speciali vt producibile ad eius imitationem habet quod sit idea huius vel illius, siue illud sit repræsentans vnum vel pluta. Sed quod differant ratione vt est idea huius, & vt est idea illius non dat sibi quod repræsentet illa. Imò, differentia rationis, est quædam proprietas consequens ipsam essentiam, vt repræsentat hoc & illud.

Vnde credo quod ista propositio, Deus secundum quod differens ratione, est repræsentatiuum plurium, falsa est: si accipiatur formaliter reduplicatio & causaliter, vt sit sensus. Quòd per differentiam rationis causaliter, sit repræsentatiuum multorum: licet materialiter possit esse vera: quia scilicet, secundum illud ad quod, sicut ad per se fundamentum: sequitur differentia rationis, habet quod sit repræsentatiuum plurium, quia impossibile est quod aliquid qualitercunque respiciat pluta: quin ad hoc sequatur quòd sit natum secundum diuersas rationes intelligi.

B

Dicendum est ergo quod pluralitas idearum primò secundum rationem prouenit virtualiter ex perfectione diuina, in quantum est repræsentatiua, excedens vnumquodque repræsentatum. Secundariò prouenit ex creaturis repræsentatis, ex quarum parte est pluralitas secundum rem, propter quam pluralitatem oportet quod ad illud quod habet habitudinem ad eas, consequatur differentia rationis, sed formaliter completur in actu intelligendi, quo intelligitur essentia diuina vt medium cognoscendi diuersa, quia talis differentia rationis, est proprietas consequens eam vt sic.

C

Hoc idem faciliter patet: quia vnumquodque habet differentiam secundum rationem, in quantum etiam intelligitur, vel est natum intelligi sub diuersis rationibus: sed illud quod vnum existens est repræsentatiuū multarum, non est natū intelligi sub diuersis rationibus: secundū rationem, quia repræsentatiuum est, circumscripta pluralitate repræsentatorum: quia existente vno repræsentante, & vno repræsentato formali: impossibile est pluralificari rationem repræsentationis. Ergo illud quod est repræsentatiuum multorum: vnum existens, circumscripta pluralitate repræsentatorum impossibile est quod habeat pluralitatem vel differentiam rationis: sed Deus existens vnum simpliciter, est repræsentatiuum multarum creaturarum. Ergo circumscripta pluralitate creaturarum impossibile est quod intelligatur sub diuersis rationibus repræsentatis: & per consequens impossibile est quod intelligatur sub diuersis rationibus idealibus.

D

Ad illud quod ostenditur in contrarium, quantum ad istum articulum: patet ex dictis.

Nam sicut patuit ex secundo assumpto in hoc articulo: licet prius cognoscatur illud quod est idea quàm illud cuius est idea, non tamen oportet ideam habere rationem ideæ, vel habere rationem medii cognoscendi ideatum, nisi præcognoscatur res quæ dicitur ideatum: imò res quæ dicitur idea

tum, non ratione qua ideatum; sed sub ratione A
suæ entitatis qua est talis res, prius nota est quàm
idea, sub ratione suæ idealitatis.

Non sequitur ergo quod si ponatur quod differentia rationis proueniat ex parte creaturarum vna cum essentia diuina, quod creaturæ præintelligantur idæis quantum ad rem quæ est idea: sed bene sequitur, quod creaturæ præintelligantur differentiæ rationis quæ est inter ideas: & hoc non est inconueniens, quia nec talis differentia, nec talis cognitio, est causa cognoscendi ideatum.

Et non solum talis differentia est posterius nota quàm creatura, imò etiam ipsa ratio idealitatis est posterius nota quàm creatura.

Quòd autem differentia rationis inter ideas non sit causa repræsentandi plura, patuit ex tertio assumpto.

Et per hoc patet ad secundum: quia licet idea sit principium cognoscendi per modum quo vnum B
cognitum ducit in cognitionem alterius: non tamen oportet quod præcognoscatur ipsi creaturæ quantum ad differentiam eius secundum rationem vel quantum ad rationem suæ idealitatis, licet præintelligatur ipsi creaturæ quantum ad id quod est secundum rem.

Ad tertium dicendum, quòd illud esse secundum quod creatura relucet in intellectu Dei vt quoddam repræsentatum, & intellectum, est ipsum esse creatum existens, vel possibile existere, & illud sic obiectiuè existens in intellectu, vnâ cùm perfectione diuinæ essentiæ: est causa dictæ diuersitatis: & illud esse non idea, sed est ideatum: vnde ponere quod diuersitas creaturarum intellectarum sit ratio diuersitatis idearum: nec est ponere quòd idem sit causa suipsius.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum principale, scilicet, vtrum omnium quæ Deus nouit sint in Deo ideæ.

Dicendum primò quod illa quæ dicunt priuationem, sicut malum, cœcitas, & similia, licet sciantur à Deo; non tamen habent ideã in Deo, sed cognoscuntur per ideas suorum oppositorũ. Cuius rei ratio est, quia cùm idea sit forma exẽplaris, repræsentãs aliquid vt producibile ad eius imitationẽ, & non ens, priuatio, carentia formæ & perfectionis, non possit aliquam formam imitari, nec ad alicuius formæ imitationem sit producibile; priuatio, & carentia, in Deo non habent ideã, nec per se sicut ens perfectum, nec cum alio, sicut materia cum forma constituens compositum, habet ideam. Vnde omnis priuatio in quantum huiusmodi non habet ideam, sed per ideam oppositi habitus habet cognitionem.

Quantum ad positiua, sciendum quòd aliud est quærere, vtrum omnium positiuorum ideæ sint in Deo, & aliud est quærere; vtrum omnium talium propriæ sint ideæ: ita quod etiam secundum pluralitatem quandam istorum: ponantur plures ideæ in Deo. Quia in primo omnes consentiunt, scilicet quòd omnium entium idea est in Deo siue vnicuique respondeat sua idea, siue pluribus respondeat vna.

Sed quantum ad hoc secundum, est diuersitas inter Doctores quantum ad indiuidua, quia quidam dicunt, quod quodlibet indiuiduum habet propriam ideam: ita quod sunt tot ideæ quot indiuidua. Alii verò dicunt, quod diuersitas idearum, est accipienda tantum secundum species specialissimas. Credo tamen quod ista dissonantia Doctorum, est tantum in verbis. Constat enim quod essentia diuina res omnes distinctè repræsentat, tam secundum speciem specialissimam, quàm secundum indiuidua. Certum est etiam quod in essentia diuina est differentia rationis secundum quod repræsentat hoc indiuiduum vel illùd. Sicut enim apud nos diuersis cognitionibus quandoque cognoscimus diuersa indiuidua, vt quando vnumquodque per se cognoscitur, ita etiam cognitio Dei secundum quod est diuersorum indiuiduorum distinctè cognitorum, habet quandam differentiam rationis.

Si ergo accipiatur idea, siue exemplar strictè, & secundum illud quod primò & per se respondet ideæ exemplari cùm formæ exemplari respondeat res primò & per se, secundum suam rationem formalem absolutam secundum quam vnumquodque reponitur in specie: sic non plurificantur ideæ secundùm pluralitates: nisi secundum pluralitatem specierum. Si autem accipiatur idea & secundum id quod primò & per se respicit, & etiam secundum illa quæ secundariò respicit: ita quod quodcumque repræsentatum acceptum in Deo cuicumque reptæsentato correspondeat: sic tot sunt ideæ, quot indiuidua existentia & possibilia existere.

Vnde quantum ad aliquid, verum dicunt illi, qui, dicunt plures esse ideas indiuiduorum, accipiendo scilicet ideam secundum quod reptęsentat quæcumque & qualitercumque distincta. Similiter illi qui ponunt quod non plurificantur secundum indiuidua: quia accipiunt ideam magis strictè vt exquisitum est ad rationes in oppositum, C
patet per ea quæ dicta sunt in tertio articulo, &c.

Distinctio trigesima quinta. Prima ratio

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem trigesimam quintam. Quæritur vtrum Angelus moueatur localiter.

Et arguitur quod non. Ponamus enim quod Angelus debeat moueri ab. a. in b. & sint a, & b duo loca immediata, ita quod recedendo à primo statim feratur in secundum:

Vnde sic arguitur. Angelus dum mouetur ab a. in b. aut transit medium aut non: si transit medium, cum inter quæcumque duo signa in loco accepta sint infinita, sequitur quod transeat infinita media: sed hoc est impossibile. Probatur mi- D
nor. Quia si transit infinita media, aut hoc est motu continuo, aut discreto: non continuo, quia Angelus non est quid, quantum, aut continuum, continuitas autem motus, dependet ex continuitate mobilis: nec etiam motu discreto: quia infinita non possunt consumi nisi motu continuo: ergo nullo modo potest moueri transeundo medium.

Nec etiam potest moueri non transeundo medium: quia dum mouetur ab a. in b. aut est totus in a. aut totus in b. aut partim in a. & partim in b. aut nec in a. nec in b. sed in medio. Nõ potest esse quod sit totus in a. vel in b. quia quando mobile est totum in termino à quo, vel in termino ad quem, non est motus, nec etiam potest esse partim in vtroque, quia Angelus non est patibilis. Ergo si

mouetur

mouetur, oportet dum mouetur esse in medio, & sic non potest moueri non transeundo medium, nec etiam potest moueri transeundo medium vt deductum est: ergo nullo modo.

Præterea si Angelus mouetur, aut hoc est in instanti, aut in tempore: non mouetur in instanti; quia impossibile est motũ esse in instanti: nec in tẽpore; quia si Angelus ponatur moueri a b. in b. ita quòd ista duo loca sint immediata in illo tempore quo ponitur moueri, aut est totus in b. aut totus in a. aut partim vtrobique. Non totus in a. nec totus in b. quia dùm mobile est totum in altero terminorum non mouetur, imò magis si sit ibi in aliquo tempore, nec etiam potest esse partim in vtroque: quia impartibilis est, ergo nullo modo potest moueri.

Contra est magister in littera.

Respondeo, quaror sunt sui declaranda.

Primò, quomodo Angelus sit in loco.

Secundò, vtrum moueatur localiter.

Tertiò, vtrum transeat medium.

Quartò, vtrum moueatur in tempore, vel in instanti.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum est quod quidam Philosophi posuerunt, quòd Angeli mouent corpora cœlestia, & quòd sunt ita determinati ad motum illum quod non possunt mouere aliud immediatè. Et secundum istos licet Angeli sint in corporibus cœlestibus per operationẽ & motum, non tamen possunt esse alibi, nec per consequens possunt mouere alibi aliquid nec per consequens possunt mouere localiter, nec aliquid operari circa ista inferiora immediatè.

Hoc autem est erroneum, & ideo prætermittendum.

Est etiam irrationabile. Quia omne quòd agit natura intellectualis extra se, per intellectum, & voluntatem, agit per liberum arbitrium: quod autem fit libero arbitrio potest fieri & non fieri.

Vnde non videtur rationabile quod intelligentiæ sint necessariò obligatæ ad aliquem motum determinatum alicuius corporis ex natura sua.

Alia est opinio dicentium, quòd Angelus est in loco per essentiam suam ita quod essentia sua est ei ratio essendi in loco.

Sed hoc est impossibile; quia si Angelus est in loco per essentiam suam, ita quod essentia sua est sibi ratio essendi in loco; aut est in loco per contactum quantitatis molis; aut per contactũ virtutis. Non primo modo. Quia si essentia sua, esset ei ratio essendi in loco secundum contactũ quantitatis molis, sequeretur quod sua essentia esset quantitas molis: quod est impossibile. Nec secundo modo quia tunc sua essentia esset sua virtus motiua, quod similiter falsum est. Quia siue potentia Angeli differat ab eius essentia, siue non: tamen sua essentia non est sibi sufficiens ratio ad mouendum; siue intelligere & velle: & ideo impossibile est quod moueat immediatè per suam essentiam sine aliquo addito. Præterea. Substantia materialis magis deberet esse rario essendi in loco; quàm immaterialis. Sed substantia materialis non est sibi ratio essendi in loco: sed eius quantitas. Ergo, &c. Est etiam damnatum in articulis Episcopi Parisiensis.

Tertia opinio est, quòd Angelus est in loco non quidem per essentiam suam: ita quod sua essentia sit ei ratio essendi in loco. Est tamen in loco quantum ad essentiam suam; ita quod secundum eos essentia Angeli, siue Angelus ipse, est subiectum propinquitatis & distãtiæ. Ita quòd dum mouet lapidem, oportet quod sit simul in loco cum lapide: quia oportet moueri & motum esse simul, & sic sit eius essentia subiectum situs, & vbi. Sed nec ista positio videtur aliis esse vera. Quòd antequam declaretur, præmitto. Quicquid ibi dico, accipiatur sicut relatiué & conferendo dictum. Et si aliquid sit ibi quod repugnet articulis Episcopi Parisiensis, habeatur pro non dicto. Videtur ergo alius quod Angelus non est in loco, sicut subiectum propinquitatis, vel distantiæ vel alicuius situationis propriè dictæ; quia Quando aliquid est in alio sicut in subiecto, oportet quod inueniatur in eo ratio susceptiua illius actus. Sed ratio suscipiendi vbi & situm non potest esse in Angelo. Ergo, &c. Maior est euidens. Quia nullus actus vel substantialis, vel accidentalis potest esse sine suo proprio susceptiuo, quod est prima ratio suscipiendi ipsum, dum modo sit actus natus esse in alio, & hoc dico per naturam, quia Deus potest facere accidens sine subiecto. Minorem probo. Quia propria & immediata ratio susceptiua vbi, & situs est, quantitas molis. Sed hoc non potest in Angelo. Ergo, &c. Minor patet de se. Maior etiam plana est. Quia vbi est situs, est passio quanti. Si dicatur quòd vbi & situs qui conuenit corporibus est passio quanti, non tamen vbi & situs qui conuenit Angelis. Non valet, quia si vbi & situs quæ ponuntur in Angelis, non sunt eiusdem rationis cum his quæ sunt id corporibus: tunc non est controuersia nisi in vocè: quia posses æquiuocè quemcunque velles, dicere, vel vbi vel situm.

Præterea secundum te, Angelus est in loco, per suam virtutem, siue per operationem in loco, & hoc situaliter sicut subiectum ipsius vbi. Aut ergo ly perdicit principium passiuum essendi in loco, aut actiuum. Non passium. Quia sicut essentia Angeli non est quantitas, nec etiam quanta per se. vel per accidens. Ita nec virtus eius, vel operatio quantum ad operationem manentem, & sic non potest esse ratio passiua essendi in loco situaliter, & hoc quod est subiectum propinquitatis vel distantiæ. Si autem ly per dicit habitudinem principii actiui, quia per virtutem applicat se ad locum, hoc non sufficit quia præter principiũ actiuum, requiritur principium passiuum, per quod ponatur subiectus situs. Cũ ergo hoc non possit dari, non potest dici per virtutem, vel operationem manẽtem; esse in loco sicut subiectum situationis alicuius. Nec potest dici quod situaliter sit in loco per operationem, transeuntem scilicet per motum causatum in alio: quia nihil potest esse subiectum situs, & vbi nisi per aliquid sibi inhærens. Licet enim aliquid possit denominari ab aliquo extrinseco: non tamen potest realiter esse subiectum alicuius nisi per aliquid sibi intrinsecum.

Præterea, illud quod est in loco vt subiectum propinquitatis & distantiæ, per prius intelligitur esse propinquum quàm agere, vel mouere, & per consequens prius intelligitur esse in situ vel loco propinquo mobili, quam moueat. Imò, ad hoc quod moueat, requiritur quod prius intelligatur in situ propinquo mobili. Sed motus non est id quod requiritur ad hoc quòd aliquid moueat: & sit in loco: sed magis & conuerso. Quod est contra illos qui ponunt Angelum esse in loco per ope-

tationem. Et ideo est quarta opinio. Quæ dicit quod Angelus non est in loco quantum ad essentiam, nec quantum ad aliquid quod sit in eo sicut subiectum propinquitatis, vel distantiæ, sed magis dicitur esse in loco inquantum est in corpore locato; sicut causa dicitur esse in effectu immediato. Ita quòd ipsum esse in aliquo corpore, est ipsum habere habitudinem ad illud sicut mouens ad motum: ita quod non habet habitudinem propinquitatis vel distantiæ secundum situm ad aliquod corpus, siue operetur circa illud, siue non: sed tantum causæ ad effectum

Quod autem dicitur inmediata causa, non oportet ibi accipere immediationem secundum ordinem situs: sed secundum ordinem causalitatis. Quando enim dicimus ignis rarefacit aquam mediante calore impresso aquæ, mediatio non attenditur secundum ordinem situs; quia inter calorem aquæ & eius raritatem non est ordo situs sed causalitatis tantum. Similiter etiam quando dicitur quod Angelus non potest mouere ad formam, nisi mediante motu ad locum. Ista mediatio non est secundum situm: sed secundum ordinem causalitatis. Ita quod ipsum habere habitudinem ad corpus existens in loco, sicut mouens inmediatum ad mobile accipiendo inmediationē causalitatis non situs, est ipsum esse in loco.

Hoc autem videtur rationabile quia cum aliquid possit habere habitudinem ad locum, vel secundum applicationem situalem, vel secundū mouere & moueri; Angelus autem non possit habere habitudinem secundum situm ad locum: relinquitur quòd tantum habeat ad locum, siue ad aliquid locarum, habitudinem secundum mouere, & moueri, vel habitu: vel actu. Et ideò conuenit esse in loco, non. propriè in loco: sed secundum mouens in moto, siue secundum modum essendi quo causa dicitur esse in effectu: vel etiam & conuerso: sicut motum in mouente, & effectus in causa. Si ponatur quòd corpus possit agere in Spiritum. Sed contra hoc sunt quædam difficilia.

Prima difficultas. Primò, quia si Angelus non est magis propinquus vni, quam alteri, quomodo magis mouebit vnum pluſquam alterum, vel etiam, quomodo intelligitur quòd se applicat ad mouendum aliquid: ex quo nihil est ei propinquius. Cum ergo ponatur, quòd Angelus se applicat ad corpus mouendum, videtur quod quandoque sit propinquius, & quandoque distans: & per consequens est subiectum propinquitatis & distantiæ.

Secunda difficultas. Secundò, quia si Angelus pro tanto est in loco quod mouet aliquid, existens in loco poterit non mouere, & per consequens tunc nusquam erit. Hoc autem videtur falsum: & contra argumentum, scilicet quod Angelus sit nusquam. Ergo, &c.

Tertia difficultas. Tertio, quia si Angelus nulli est propinquus, vel distans, tunc poterit mouere plura corpora existentia in diuersis locis, quantumcumque remotis, puta in occidente, & in oriento: & per consequens vnus Angelus poterit esse in pluribus locis simul hoc est inconueniens. Ergo, &c.

Quarta difficultas. Quartò, quia plures Angeli possunt mouere idem corpus. Si ergo Angelum esse in loco, non est nisi habere habitudinē ad corpus sicut ad rem motam, tunc duo Angeli poterunt esse in eodem loco, & sic duo Angeli erunt simul: hoc autem est inconueniens. Ergo, &c.

Quinta difficultas. Quintò, quia cum quibusdam magistris videatur, & hoc probabiliter quòd anima separata nihil possit mouere: eo quod potentia sua motiua est organica, quæ non manet in anima separata. Cum anima sit separata non possit aliquid mouere non erit alicubi, nec, scilicet in cœlo nec in inferni. Hoc autem est erroneum. Ergo, &c.

Sexta difficultas. Sextò, quia si ad hoc quòd aliquid dicatur esse alicubi, sufficit quod moueat, vel efficiat aliquid existens ibi, cum sol & alia corpora cœlestia multa moueant alterando & efficiant in terra & in aliis elementis multos effectus: sequeretur quod sol & alia corpora cœlestia essēt, vel in loco alterius eleti. Hoc autem vt videtur est falsum. Ergo, &c.

Ad primum Ad primum istorum, dicendum quod non potest intelligi quod Angelus antequam aliquid agat in corpore applicet se ad corpus, localiter approximando secundum situm localem: secundum illos qui ponunt quod non est in loco nisi per hoc quod operatur circa corpus. Quia si ita esset vt supra dictum est, non conueniret Angelo esse in loco per operari in loco, imo magis & conuerso esse in loco esset ei ratio quod posset ibi aliquid operari.

Dicendum est ergo, quod in corporibus in quibus virtutes actiuè, & passiuè sunt quantæ per accidens, requiritur præter proportionem potentiæ actiuæ ad passiuam, quæ est secundum qualitates actiua & passiuas appropinquatio secundū situm. Vndè ad hoc quòd vnum corpus calefaciat aliud, requiritur præter potentiam calefactiuā, & potentiam qua aliquid est calefactibile appropinquatio eorum inuicem secundum situm. In illis autem in quibus non est quantitas, nec situs ad hoc quod agant & patiantur non requiritur nisi proportio secundum ordinem principii actiui ad passiuū. Sine ordine aliquo propinquitatis vel distantiæ secundum situm. Et quia in Angelo non est quantitas mobilis, licet id quod mouetur ab eo sit quantum, ad hoc quòd moueat corpus non sequitur inter ipsum & corpus, ordo secundum situm, sed tantum proportio secundum virtutem motiuam in ipso: & potentiam passiuam in corpore. Ita quòd in ipso sit principium effectiuum motus, & in corpore sit habilitas ad talem motum.

Sed contra hoc potest dici. Quia si ad hoc quod Angelus moueat, & corpus moueatur, non requiritur nisi proportio secundūm potentiam actiuam & passiuam, sequitur quod semper Angelus moueat, cum talis proportio semper manear. Quia potentia per quam Angelus mouet, semper est in Angelo, & habilitas semper est in corpore, ad motum. Item etiam cum in quocumque corpore salte non exedente virtutem Angeli sit habilitas ad motum: non videtur quare plus moueat vnum corpus quam aliud.

Et ad hoc dicendum est quod principium actiuum completū per quod Angelus mouet, non semper est in Angelo, siue ponatur mouere per voluntatem tantum, siue per voluntatem & aliquam aliam potentiam executiuam. Quia si ponatur mouere per voluntatem, intelligendum est quòd mouet per actum voluntatis quo eligit aliquid mouere, non autem per ipsam potentiam volitiuam: Et quia talis actus non semper ineſt Angelo, ideò non semper mouet. Et quia eius velle quod sufficit ad mouendum, non est velle indifferens ad velle mouere hoc, & velle mouere illud: imò vnusquisque actus est velle determinate mouere hoc corpus, vel mouere illud corpus determinatè. Ideò non est indifferens ad mouendum hoc vel illud. Imò, tantum determinatè mouet illud quod eligit

mouere; & non aliud. Et ſic Angelum preparare ſe, vel applicare ad mouendũ, non eſt aliud quàm ipſum exire in actum volendi quo vult determinate aliquid mouere Nec ſequitur, quòd ſi velle ſuũ eſt ſibi principium mouendi, quod ſi vellet mouere quantumcumque corpus: poſſit mouere quantumcumque corpus. Quamuis enim aliqua voluntas comparetur ad aliquid vt ad volitum, & ad effectũ ſimul; non tamen oportet quod ad quodcũque cõparatur vt ad volitũ, quod ad illud comparetur vt ad effectum. Sicut velle meum comparatur ad motionem oculi vel fantaſmatis, vt ad volitum, & vt ad effectum. Quia illum motum, & volo: & volendo efficio. Non tamen oportet quod faciam quicquid velim. Quia illud quod fit ab aliqua voluntate, non ſolum debet habere rationem mobilis: ſed debet etiam eſſe proportionatum vigori ipſius actus volendi. Si autem ponatur quod Angelus moueat per potentiam mediam executiuam, idem ſequitur. Quia illa potentia non mouet, nec eſt ſufficiens ad mouendum: niſi per imperium voluntatis. Et ideò non mouet niſi quando vult, & quod vult dummodo ſit ei proportionatum, & non ſit contra reſiſtens.

Ad ſecundũ. Ad aliud dicunt quidam, quòd ponere quod Angelus ſit nuſquam, eſt erroneum; & tamẽ non eſt in loco niſi per operationem. Vndè dicunt quod Angelus ſemper operatur aliquid in aliquo loco: ſed hoc non eſt, vt dicunt, mouere corpus: ſic applicare virtutem ad locũ. Quod autem Angelus ſemper aliquid operatur alicubi, probant. Quia cum vniuerſum ſit connexum, oportet quòd principales partes eius, in quas principaliter diuidlitur; ſcilicet, ſubſtantia corporalis, & ſpiritualis, ſint connexæ. Sed hoc non eſſet ſi Angelus non operaretur ſemper alicubi. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia corpus, & Spiritus, aut connectuntur ſecundum tactum quantitatis; aut ſecundum tactum virtutis. Non primo modo, quia in Spiritu non eſt quantitas, relinquitur ergo quod connectuntur ſecundum contactum virtutis: hoc autem non eſſet niſi ſemper alicubi operaretur. Ergo, &c. Iſta autem ſunt valde friuola. Quod ergo dicitur primò quod poſito quod Angelus non ſit in loco, niſi per hoc quod aliquid actu ibi operatur, quod cum hoc ſtet, quòd Angelus non poſſit eſſe nuſquam: eſt manifeſte falſum & erroneum. Quia Angelus aut mouet neceſſitate naturæ ſicut ignis calefacit, ita quod non poteſt non mouere: aut mouet libero arbitrio. Primo modo non poteſt, quia cum Angelus moueat per intellectum, & voluntatem: ſiue cum hoc ponatur potentia executiua ſiue non: non eſt neceſſe Angelum mouere. Quia nun eſt neceſſe ipſum velle mouere corpus, vel aliquid facere circa corpus. Cum hoc non ſit vltimus finis, nec ad vltimum finem. Quia poſſent eſſe beati, ſi nullum corpus eſſet. Ergo Angelus non mouet neceſſitate naturæ, ſed rantum libero arbitrio. Sed illud quod ſit libero arbitrio poteſt non fieri. Quia agens libero arbitrio, haber in ſua poteſtate ſuum actum: & in poteſtate ſua eſt quod illud quod hîc facit dimittat. Etgo Angelus non poteſt, non agere circa quodcumque corpus. Et ſic, ſi per hoc rantum eſt in loco quod ibi aliquid operatur, ſequitur quod poſſit eſſe nuſquam, & oppoſitum ponere, eſt erroneum. Quia ſequeretur quod voluntas eſſet neceſſitata ex ſua natura ad volendum ſemper aliquid facere circa corpus. Quod vero vlterius dicitur, quod Angelus habet operationem circa corpus, & quod illud non eſt mouere corpus, videtur valdᵉ deriſorium.

Primò, quia illa operatio aut aliquid ponit, aut non ſi nihil ponit habebimus vnam operandnem quæ eſt nihil. Si aliquid ponit, aut in Angelo, aut in corpore, aut in vtroque ſimul. Si in Angelo tantùm, cum operatio manens in Angelo non ſit niſi velle & intelligere, ſequitur quòd illa operatio ſit velle, vel intelligere. Sed nullus ponit Angelum in loco per ſuum velle, niſi ad illud velle ſequarut motus in corpore. Ergo, &c. Si autem illa operatio ſit in corpore, cum Angelus non poſſit aliquid facere immediate in corpore, niſi per motum localem, ſequitur quod illa opetatio ſit mouere corpus. Si autem ſit in Angelo, & in corpore ſicut in ſubiecto, adhuc ſequitur quod ſit mouere corpus, ſiue aliud concurrat; ſiue non, Sequitur item quod idem accidens erit in duobus ſubiectis. Præterea, illa applicatio virtutis, aut intelligitur ſecundum motum localem, aut non. Si ſecundum motum localem, tunc videtur quod in vitute Angeli, vel in ipſo Angelo, poſit eſſe motus localis propriè dictus ſecundum ſituationem quandam, ſicut quando aliquis applicat manum ad aliquod corpus, quod eſt abſurdum. Si autem applicatio accipiatur aliter, quæro quem effectum habet? Vtrum habeat motum ad formam, vel ad actum aliquem alium à velle & intelligere? & ſi diſcurratur per omnia, etiam non poteſt fingi, quid ſit illa applicatio. Si dicatur quod eſt hoc per velle ſe ordinare ad mouendum, ſequæretur quod effectus illius applicationis circa corpus erit mouere corpus. Vndè illa videntur mihi valde friuola. Ratio autem aſſumpta de cõnexione vniuerſi nihil valet. Primò, quia ad connexionem quæ eſt inter partes vniuerſi ſecundum contactum virtutis, ſufficit quod hoc ſit natum mouere & illud moueri: ita quod connectantur ſecundum contactum virtutis habitualem. Non enim oportet quod illa quæ habent ad inuicem ordinem, ſecundum contactum virtutis, ſint ſemper in actu mouendi. Secundò, dato quod oporteret ad ſaluandam connexionem vniuerſi ponere, connexionem ſecundum contactum actuale virtutis, in his quæ non poſſunt habere contactum quantitatis, ſufficeret quod vnus rantum Angelus, ſcilicet infimus, immediatè mouendo contingeret corpus, & ille connecteretur cum alio Angelo, à quo recepit influentiam aliquam, ſiue per illuminationem ſiue qualitercumque aliter. Et ſic vno Angelo mouente corpus immediatè, tota creatura ſpiritualis poſſet dici connexa ſecum inuicem, & cum corpore mediatè, vel immediatè. Sicut etiam corpora ſuperiora habent connexionem cum infimis Pura cum terra, mediantibus aliis corporibus mobilibus mediis. Vndè iſta ratio de connexione vniuerſi parum valet.

Et ideò aliter dicendum eſt, quod Angelus tripliciter poteſt eſſe in loco.

Tripliciter Angelus poteſt eſſe in loco.

Vno modo in potentia remota tantum, quia ſcilicet haber in ſe vnde poſſit mouere aliquod corpus; quia poteſt ſe mouere ad volendum, ad quod poſtea ſequitur motus.

Secundo modo contingit Angelum eſſe in loco ſecundum quandam deputationem, vel præſidentiam, ſicut etiam dicimus de illo qui eſt Pariſius, quod eſt Ballius in Pictauia, ita quod eſſe Ballium in Pictauia eſt eſſe in illa terra ſecundum quandam præſidentiam, vel deputationem. Et ſi iſta deputatio, vel præſidentia imponatur ei

contra ſuam voluntatem, ita quod ſi virtute diuina contra voluntarem ſuam compellatur ad hoc erit ei afflictiua. Si verò ſecundum eius voluntatem talis præſidentia ſibi imponatur, erit ſibi delectabilis.

Tertiò modo poteſt eſſe Angelus in loco per actualem motionem, ſicut quando actu mouet exequendo illud quod vult, vel ad quod eſt deputatus. Dicere ergo quod Angelus nuſquam ſit per oppoſitum ad primum modum eſſendi in loco vel ſecundum, eſt erroneum: quia hoc ponere, eſt tollere ab Angelis quamcumque habitudinem quantum ad primum, vel tollere pœnas, vel delectationes: quantum ad ſecundum. Et ſic poteſt intelligi articulus, qui ponit quod Angelus ſit nuſquam, eſt error. Sed per oppoſitum ad tertium modum eſſendi in loco, ſcilicet per actualem motionem, cum agat libero arbitrio: ponere quod ſaltem naturaliter poſſit eſſe nuſquam: nec eſt error. Licet fortè virtute diuina poſſet fieri quod de neceſſitate ſemper moueret.

Ad tertium Ad tertium dicunt quidam: quod Angelus propter limitationem virtutis ſuæ non poteſt ſimul mouere duo corpora in diuerſis locis: quia oportet eius actionem eſſe limitatam & indiuiſam.

Sed iſtud non videtur ſufficere: quia limitatio virtutis non facit aliquid determinari ad ſitū propter quam determinationem oportet corpus ita agere vbi eſt: quod nō poteſt alibi niſi in corpore alibi? Virtus autem Angeli, non eſt ſic limitata, ſed eſt limitata ſecundum determinationem ad genus & ſpeciem: & ſecundum vigorem: hæc autem limitatio bene facit quod poſſit intantum quod non poſſit in plus, & quòd poſſit in tot quòd non poſſit in plura: ſed iſta limitatio non videtur facere ad hoc quod operetur in vno loco, ita quod non in pluribus: dummodo illa plura non ſint tot, vel ita magna, quod exedant virtutem ſuam.

Et ideo aliter eſt dicendum: quod Angelus non poteſt mouere plura, vt plura; ſed bene poteſt mouere plura vt vnum, ſiue vt habent ordinem ad aliquid vnum, ſicut ſubuertendo domum, mouet plura inquantum habent habitudinem ad aliquid vnum, & duos etiam lapides diſtantes poſſet mouere & coniungere eos ad inuicem, quia moueret eos in ordine ad vnam coniunctionem faciendam. Cauſa autem quare non poteſt plura, vt plura: ſimul mouere, eſt quia non mouet niſi per actum volendi, quo perfectè ac determinatè eligit mouere; quia voluntas vniuerſalium non ſufficit ad motum. Angelus autem non poteſt velle plura vt plura intelligere, & ideo non poteſt mouere plura vt plura: ſed in ordine ad aliquid vnū poteſt mouere plura, & eſſe in illis pluribus: ſicut quando ſubuertit domum, eſt in omnibus partibus domus ſubeuerſę.

Ad quartū

Ad quartum dicunt quidam, quod plures Angeli non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, quia vt dicunt, oporteret quod vnus illaberetur alteri, & quod vnus eſſet intra eſſentiam alterius. Sed hoc nihil eſt, quia cum Angelus non ſit in corpore niſi ſicut mouens in moto, vel cauſa in effectu (quia non eſt ibi imaginari intraneitatē ſecundū ſitum) non videtur conueniens plures Angelos eſſe in eodem corpore: quia plures Angelos eſſe in eodem corpore non eſt aliud quàm aliquid effectum ſiue factum à pluribus Angelis eſſe in eodem corpore: quod prima fronte non apparet eſſe impoſſibile. Vel ſi ſit inconueniens vel impoſſibile, hoc non poteſt eſſe. quia ad hoc ſequatur illapſus. Nam ex hoc quod duo ſint in tertio per ſuum effectum, ſicut eſt cauſa in effectu, non ſequitur quod vnum illabatur alteri: cum etiam duo corpora agentia poſſint agere in tertium. Iterum etiam, illabi, non eſt eſſe intra eſſentiam rei ſecundum ſitum, nec etiam agere qualitercumque in rem, ſed eſt eſſe cauſam omnis eius quod eſt de entitate rei: & attingere totum quicquid eſt de intraneitate rei. Et quia dato quod vnus Angelus moueret alium illuminando, non tamen attingeret ad omne illud quod pertinet ad entitatem Angeli, nec etiam ad omne illud quod pertinet ad ipſam illuminationem, quia ad ſuum eſſe requirit ſubiectum: ad quod tamen non attingit actio Angeli illuminantis. Et ideo non diceretur Angelus illabi alteri Angelo, vel etiam ipſi illuminationi cauſatæ in eo.

Et ideo aliter dicitur, & probabilius. Quod quia vnus Angelus ſufficit ad mouendum corpus ad quod ſe applicat, ſuperfluum & vanum eſſet ponere duos mouentes, & deriſibile: & propter hoc inconueniens eſt ponere duos Angelos eſſe ſimul in eodem corpore. Quod autem ſic ſit impoſſibile, quod implicet contradictionem, non video.

Ad quintū.

Ad quintum dicendum eſt, quod illud quod de anima habet veritatem & locum in quarto, tamen ad præſens, poſſet dici quod, licet naturaliter anima ſeparata non poſſit agere in corpus: virtute tamē diuina hoc poſſet. Quod autem ſpiritus deputentur & coarctentur ad aliquod corpus, hoc eſt virtute diuina, & non ſecundum curſum naturalem rerum.

Ad ſextum.

Ad ſextum dicendum, quod licet Sol agat in inferiora, non tamen dicitur eſſe in eis: tum quia non agit in ea immediate accipiendo etiam ordinem cauſalitatis; tum quia habet alium modum eſſendi in aliquo, quam vt cauſa in effectu. Scilicet ſicut locatum in loco. Et ideo non conceditur ſimpliciter eſſe in eis, niſi cum determinatione: ſcilicet ſicut cauſa in effectu. Angelus autem agit immediatè in corpus in quo dicitur eſſe. Nec habet alium modum eſſendi in eo, niſi ſicut mouens in moto, qui motus apparet nobis. Et ideo ſimpliciter conceditur de Angelo quod eſt in illo corpore quod mouet immediatè: non autem ſic Sol in terra, vel in aere. Et ſic patet primum principale, ſcilicet, quomodo Angelus dicatur eſſe in loco.

ARTICVLVS SECVNDVS

QVantum ad ſecundum principale, ſcilicet vtrum Angelus moueatur localiter.

Dicendum quod dupliciter aliquid poteſt moueri localiter. Vno modo quod ſucceſſiue ſit ſubiectum diuerſorum vbi, ſecundum diuerſos ſitus, & iſto modo non conuenit Angelo moueri localiter. Quia ſcilicet poteſt habere habitudinem ſucceſſiuè ad diuerſa loca, & habet eſſe in diuerſis corporibus, in diuerſis locis exiſtentibus: ſicut mouens in motore, & hoc ſucceſſiuè.

Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quòd Angelus dicitur eſſe diffinitiuè in loco, & ita eſſe hic, quod non ibi, quia ſua virtus eſt finita in vigore; ideo eius cauſalitas non poteſt ſimul ſe extendere ad omnia corpora, ſed ad determinata. Nec etiam ſe extendit ad plura, niſi illa habeant ordinem ad aliquid vnum. Et ideo eſt ita hic, quod non ibi. Deus autem in omni re creata operatur ſemper: quia ſine eius operatione nulla res poteſt eſſe vbique: nec poteſt eſſe de nouo, vbi prius non fuerit. Et ideò, Deus ſecundum eſſe quo etiam

aliquid eſt, eſt in alio, ſicut cauſa in effectu : & ideo non poteſt moueri localiter. Angelus autem qui non eſt vbique, & poteſt de nouo eſſe vbi prius non erat, ſecundum modum illum eſſendi qui conuenit ſibi, poteſt iſto modo moueri localiter

Vnde poteſt formari talis ratio: quia ſicut illud quod eſt occupatiuè in loco determinato, ita quod non occupat omnem locum : poteſt occupatiuè eſſe in diuerſis locis ſucceſſiuè & moueri propriè localiter: ita illud quod eſt in loco determinato, ſicut cauſa in effectus: ita quod non operatur in omni loco, poteſt eſſe in diuerſis locis ſucceſsiuè ſecundũ modũ iſtũ eſſendi, & per conſequẽs poteſt moueri localiter, ſecundũ talem modũ eſſendi in loco: ſed Angelus eſt ſic in loco, cùm ſit ibi definitiuè vt dictum eſt: ergo poteſt moueri localiter.

Notandum autem quod Angelus poteſt moueri ſecundum dictum modum, vel motu continuo, vel etiam diſcreto: quia ſi mouet illud totum non tranferendo de loco ad locum, ſicut ſi moueat totam, non dicitur Angelus moueri localitet: licet partes illius totius mutent locum: quia in toto illo loco eſt ſimul, ſicut mouens in moto. Et ideò, ſi aliquod totum tale moueat, & ſimul totum dimittat, & moueat aliquod aliud totum. Quia habuit ſucceſſiuè habitudinem ad illa duo mota, ſicut ad duo diſcreta eius: tunc ſic in talibus diuerſis locis eſt motus eius localiter diſcretus. Si autem motu continuo moueat aliquod totum corpus per aliquod ſpatium, habet habitudinem continuè & ſucceſſiuè ad totum ſpacium per quod mouet illud corpus: & dicitur moueri continuè, non propter actũ ſucceſſiuũ qui in ipſo ſit ſicut in ſubiecto, ſed propter actum ſucceſſiuũ exiſtentem in eo, mediãte quo habet habitudinem ad totum illud ſpacium. Quidam tamen dicunt, quòd ſi Angelus mouet aliquod corpus per medium veniendo, tunc Angelus dicitur moueri localiter. Si autem moueat illud impellendo à ſe, non oportet quod moueatur. Iſtud autem non procedit, ac ſi Angelus ſit in loco ſitualiter, vt ſubiectum propinquitatis vel diſtantiæ, ita quod ſi mouet ſuum mobile portando, oportet quod ſit ei propinquum: ſed ſi mouet impellendo, poteſt moueri diſtans ab eo, & eſſe immobiliter in primo loco. Et ſecundum iſtam imaginationem, oportet ponere Angelum aliter in loco quàm per operationem, quod non videtur conueniens. Imò, cùm ipſum eſſe in loco nihil aliud ſit quàm ipſum habere habitudinem ad corpus exiſtens in loco: ſicut mouens ad motum, impoſſibile eſt quin ſecundum motum quo competit ſibi eſſe in loco, ſit in loco in quo eſt corpus quod mouetur ab eo. Et ideo dicendum eſt, quod quando Angelus aliquod corpus mouet motu continuo per aliquod medium, quod neceſſe eſt ipſum moueri localiter per illud ſpacium in quo competit ei moueri localiter: quia neceſſarium ipſum habere habitudinem ad illud quod mouetur ab eo.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium principale, ſcilicet vtrum Angelus neceſſariò tranſeat medium? Dicunt quidam quod ſic: quia, vt dicunt, ſi corpus quod eſt lignum non eſt ex natura ſua determinatum ad iſtum locum vel illum, quia poteſt quãtum eſt de ſe, eſſe in diuerſis locis: poſtquam tamen ponitur in aliquo loco, non poteſt poſtea eſſe alibi quin tranſeat medium. Ita etiam, licet Angelus non habeat eſſe in loco hoc vel illo, ex natura ſua: tamen poſtquam ponitur in determinato loco, non poteſt poni quod moueatur alibi, vel quod poſtea ſit alibi, quia tranſeat medium. Hoc autem non eſt neceſſarium, ponendo quod Angelus non ſit in loco vt ſubiectum ſitus. Quia quod corpus non poſſit moueri ab extremo ad extremum niſi tranſeundo per medium prouenit ex hoc quod eſt determinatum ſecundum ſitum, ad vnum extremum. Et per conſequens habet ordinem mediatum ſecundum ſitum ad aliud extremum, à quo ſitu non poteſt abſolui, nec poteſt moueri niſi ſecundum ſituationem ſucceſſiuam. Sed Angelus non ſic ponitur in loco: quia non habet tationem propinqui vel diſtantis ſecundum ſitum ad aliquid, ſiue operetur ibi, ſiue non. Et quia nihil reſpicit vt propinquum, vel diſtans ſitu ab illo corpore: nec oportet quod prius moueat propinquum illi corpori quàm diſtans: quia non habet ordinem ſitus, ad aliquod illorum. Sed ſi Angelus eſſet in loco vt ſubiectum ſituationis: ſic impoſſibile eſſet quòd moueretur ab extremo in extremum, non pertranſeundo medium. Ratio autem illorum nulla eſt: quia ſi eſt ſimile de eſſe ligni in loco, & de eſſe Angeli: quia lignum eſt in loco ſitualiter, & vt ſubiectum ſitus. Et ideò oportet quod habeat ordinem mediatum ad aliud extremum ſecundum ſitum. Non ſic Angelus, vt dictum eſt.

Et ideò aliter dicendum, Angelus poteſt moueri & tranſeundo mediũ ſi vult: & quod poteſt non tranſire per medium. Nã ſi moueatur motu continuo modo quo expoſitum eſt: quia, ſcilicet mouet aliquod corpus per aliquod ſpacium, propter actum ſucceſſiuum exiſtentem in alio: tunc neceſſe habet tranſire medium: ſicut & mobile quod mouet. Quia neceſſariò habet habitudinem ad totum ſpacium medium per quod mouet ſuum mobile. Si autem mouet motu diſcreto, non eſt neceſſe eum tranſire medium. Nam ſi Angelus vult mouere vnum corpus in aliquo loco, puta rotam, ad hoc quod faciat alium motum in alio loco diſtanti, oportet vt oſtenſum eſt, vt tranſeat medium, vel quod aliquid faciat in medio. Sed ſi quæratur, vtrum in motu diſcreto poſſit tranſire medium? Dicendum eſt quod vno modo non. Nam ſi accipiatur aliquod medium determinatum inter duo extrema, puta inter a. locum, & c locum accipiatur aliquis locus medius determinatus; puta. b. Sic in motu diſcreto ſic poteſt tranſire medium. Si autem accipiatur, omnia media poſſibilia, ſignificati inter duo extrema, talia media ſic accepta, non poteſt tranſire motu diſcreto. Ita quod ſecundum vnumquodque ſignum accipiatur vnus motus in actu diſcretus, & diſcretus ab alio. Quia cum talia ſint infinita, ſequeretur quod vteretur infinitis ſignis in actu, vt in quo terminat vnum motum, incoat alium hoc autem eſt impoſſibile: ideò, &c. Et ſic patet de tertio principali.

ARTICVLVS QVARTVS.

DE quarto, vtrum ſcilicet Angelus moueatur in tempore, vel in inſtanti, dicendum eſt, quod eſt impoſſibile quod moueatur in inſtanti.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quod cum tempus dicat quantitatem ſucceſſiuam: ſucceſſio poteſt dupliciter eſſe. Vno modo ſecundum eundem actum numero, etiam in accipiendo vnum poſt aliud, in eodem actu habente alios gradus, vel in eſſe, vel in eſſentia: & talis ſucceſſio facit tempus continuum: quia proprium eſt continui habere

plures partes in eodem numero. Alio modo potest A esse successio secundum acceptionem diuersorum actuum incompossibilium quorum vnusquisque est indiuisibilis sicut diuersæ cognitiones Angeli sunt diuersi actus incompossibiles. Quia dum intelligit vnum, non potest intelligere aliud, saltem quantum ad illa quæ non intelligunt per eandem speciem, & sunt actus, quorum quilibet est indiuisibilis; & successio talium plurium actuum constituit tempus discretum. Ita quod tempus non est acceptio vnius talis actus, nec acceptio alterius per se accepti: sed successiuè vnus post alium. Sicut binarius non est ista vnitas vel illa, sed agregatum ex his. Vlterius sciendum est quod in tempore discreto nunc est pars temporis, ita quod nunc in quo est vnus actus indiuisibilis; & aliud nunc in quo est alius: sunt partes temporis discreti. Et quia talia nunc sunt stantia, non possunt coexistere tempori nostro. Sed nunc temporis continui non est B pars ipsius.

Vlterius sciendum est, quod aliquid potest succedere alteri dupliciter. Vno modo quod vnum sit in tempore continuo, & aliud in termino illius temporis: sicut quando fit ignis ex aere, in toto tempore præcedente erat materia sub forma aeris, & in vltimo instanti illius temporis, est primo non aer, & primò materia sub forma ignis. His ergo præmissis, ostendo quod necesse est Angelum moueri in tempore, siue moueatur motu continuo, siue motu discreto. Quia omne quod mouetur, vel etiam mutatur, se habet aliter nunc & prius, secundum diuersa aliqua incõpossibilia: quia omnis motus habet terminos incompossibiles. Sed nunc & prius non potest dari in nunc indiuisili, sed tantum in tempore. Ergo omne quod mouetur, mouetur in tempore, & non in nunc. Vnde etiam illæ mutationes quæ dicuntur instantaneæ, sicut est introductio formæ substantialis, sunt annexæ motui, nec secundum se acceptæ, habent rationem mutationis, nisi in habitudine ad aliquid secum incompossibile cui succedit.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum, dicendum quod Angelus potest moueri transeundo medium, & potest moueri non transeundo medium, sicut patuit. Et quando dicitur quod si transeat medium, aut est totus in termino à quo, &c. Dicendum est quod non oportet quod sit totus in termino à quo vel ad quem: vel partim in termino à quo, & partim in termino ad quem. Si autem moueatur motu discreto, non transeundo medium. Dicendum est quod tempus illius motus erit successio composita ex duobus nunc. Et in vno nunc quod est pars illius temporis, erit totus in. a. scilicet in termino à quo & in alio totus in termino ad quem. Nec est quærendum tempus inter illa duo nunc, ita quod D eius motus non est esse in a tantum, nec in b tantum esse, nec esse partim in a, & partim in b, sed esse successiuè totus in a, & totus in b. in duobus nunc sibi immediatè succedentibus.

Ad secundũ Ad secundum dicendum, quod mouetur in tempore, vel continuo, vel discreto. Et si mouetur motu continuo. Dicendum est quòd in termino motus, non oportet quod sit tantum in a, nec tantum in b, vel partim in vtroque secundum suum mobile ad quod habet habitudinem in termino motus: & partim in vtroque. Si autem mouetur motu discreto. Dicendum est quod in termino motus, non oportet quod sit tantum in a, nec tantum in b, vel partim in vtroque. Sed quod totus sit in a, in vno nunc, & totus in b, in alio nunc, & sic erit totus successiuè in duobus terminis, in duobus nunc ex quibus componitur tempus discretum: nec oportet dicere tempus medium inter ipsa.

Nunc ergo ad propositum reuertentes, cepto instamus. Supra dictum est quod præscientia, &c.

Distinctio trigesima sexta.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem trigesimam sextam.

Quæritur vtrum Deus habeat certam scientiam de futuris contingentibus? *Prima ratio.*

Et arguitur quod non. Quia posita causa necessaria, de necessitate ponitur effectus. Sed scientia Dei est causa necessaria futurorum scitorum. Ergo quæ sunt scita à Deo necessario oportet poni. Talia non sunt contingentia, ergo nullum contingens est scitum à Deo.

Præterea scitum à Deo euenire est necessarium, *Secunda ratio.* alioquin scientia Dei falleretur, sed quod est necessarium euenire, non est contingens euenire. Ergo, &c.

Si dicatur, quòd est vera de dicto, & in sensu composito, quia scilicet non possunt esse simul, quod sit scitum à Deo & non eueniat, tamen in sensu diuiso est falsa, sub hoc sensu quòd scilicet illa res quæ ponitur scita; secundum se accepta, sit necessarium euenire.

Contra. Prædicta distinctio non habet locum *Tertia ratio* in formis inseparabilibus à subiecto. Vndè ista, coruus nigrum impossibile est esse album, semper C est vera: siue accipiatur in sensu composito siue accipiatur in sensu diuiso: quia nigredo non potest separari à coruo. Esse autem scitum à Deo, dicit prædicatum inseparabile. Quia quod ponitur scitum à Deo, non potest non esse scitum.

Præterea in omni conditionali vera, si antece- *Quarta ratio.* dens est necessarium, & consequens, benè siquidem sequitur, si Deus scit hoc futurum. Ergò eueniet, sed antecedens est necessarium, quia scientia Dei est necessaria. Ergo & consequens est necessarium, scilicet hoc eueniet. Ergo, &c. Præterea.

Contra, quia Deus scit actus liberi arbitrii, talia sunt contingentia. Ergo, &c.

Respondeo, quia scientia Dei comparatur ad res scitas, & sicut scientia ad res scitas, & sicut scientia ad scitum, & sicut causa ad effectum, & ex vtraque habitudine videtur tollere contingentiam à rebus. Nam rectitudo scientiæ requirit infallibilitatem, & per consequens necessitatem rei scitæ: & causa necessaria, requirit necessarium effectum.

Ideò, primò ostendendum est, quod certitudo scientiæ Dei non tollit contingentiam rerum, quia hoc est impossibile, secundò est ostendendum, quot modis contingit cognoscere contingens.

Tertiò, quomodo Deus habeat notitiam de contingentibus.

Quartò, quomodo contingentia rerum stat cum certitudine diuinæ scientiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum sciendum est quod non est intentio quæstionis, quòd quæratur v-

trum Deus cognoſcat futura contingentia, ſciendo quod ſunt contingẽtia & poſſibilia, hoc enim, ſcilicet quod contingens ſit poſſibile euenire, poteſt quilibet ſcire. Nam contingens eſſe contingens, & poſſibile euenire eſt neceſſarium & ſcibile, eſt etiam in ſcientia humana. Sed intentio eſt quærere vtrum Deus de futuris contingentibus habeat certam ſcientiam, ita quod determinatè ſciat quod eueniat, vel determinatè quòd non eueniat, ſicut quando video aliquem ambulantem, ſcio determinatè quòd ambulat. Iſte ergo eſt intellectus quæſtionis.

Prima pars articuli.

Quid quæſtio quærat.

Secũda pars articuli.

Quantum ad ſecundum, ſciendum quod aliquid dupliciter poteſt cognoſci, vno modo in ſua cauſa, ſicut quando mercatorem audio loquentem de nundinis; cogito quod velit ire illuc ad mercandum. Alio modo poteſt aliquid cognoſci in ſe, & in ſua eſſentia; ſicut quando actu vadit; B ſi viderem eum actu ire.

Vlterius ſecundum quod quædam ſunt cauſæ impedibiles ex quibus non eſt neceſſarium effectum euenire, quin quandoque deficiat, ſicut ſunt cauſæ naturales, præcipuè in iſtis inferioribus: ſicut quod homo naſcatur cum duobus pedibus, quædam verò ſunt cauſæ omnino ad vtrumliber, ſicut eſt liberũ arbitrium quod eſt cauſa omnium actuum humanorum. Vnde talia pro vt ſunt in ſua cauſa, non habent neceſſitatem eſſendi: ſed poſſunt ſe habere ſic, & alitet.

Vlterius, ſciendum quòd contingens quando eſt actu, amplius non habet contingentiam eſſendi; ſed habet neceſſitatem non abſoluram, ſed ex ſuppoſitione, quia, quod eſt, neceſſe eſt eſſe, quando eſt.

Ex his poſſunt oſtendi tres concluſiones.

Prima concluſio.

Prima eſt, quod de effectu in cauſa neceſſaria, ad quam ſcilicet neceſſariò ſequitur effectus; poteſt haberi certa ſcientia, quia qui cognoſcit rem, ſecundum eam diſpoſitionem ſecundum quam C impoſſibile eſt eam aliter ſe habere, habet de ea certam ſcientiam. Sed ille qui cognoſcit effectum in ſua cauſa neceſſaria, cognoſcit eum ſecundum illam diſpoſitionem ſecundum quam impoſſibile eſt eum ſe aliter habere, quia reſpectu cauſæ neceſſariæ non poteſt effectus aliter ſe habere quàm vt eueniet: ideò, &c.

Secunda Concluſio.

Secunda cõcluſio eſt, quod qui cognoſcit contingens, vel effectum quemcumque, vel cuiuſcumque cauſæ impedibilis, vel cuiuſque cauſæ contingentis, in ſua cauſa contingente, vel impedibili, & non cognoſcit aliter quàm ſit, non habet certam cognitionem, ſed coniecturalem tantum, quia qui cognoſcit rem aliquam, ſecundum diſpoſitionem ſecundum quam poſſibile eſt eam aliter ſe habere, non habet de ea certam ſcientiam, quia certa ſcientia, & propriè dicta, requirit in obiecto quod impoſſibile ſit ipſum aliter ſe habere, ſed qui cognoſcit con- D tingens tantum, provt eſt in ſua cauſa contingente, vel impedibili, cognoſcit eam ſecundum diſpoſitionem, ſecundum quam poſſibile eſt eam aliter ſe habere, alioquin eſſet cauſa neceſſatia. Ergo cognoſcens ſic contingens, non habet de eo certam ſcientiam. Nec per conſequens ſcientiam propriè dictam.

Eſt autem notandum quod dupliciter poteſt intelligi quod aliquis cognoſcat contingens ſecundum diſpoſitionem ſecundum quam poſſibile eſt eum aliter ſe habere, vno modo quod ly poſſibile aliter ſe habere, ſit conditio cognita, quia ſcilicet A ſit de contingenti, quod eſt aliquid quod poſſibile eſt aliter ſe habere, & cognoſcens ſic ſecundum diſpoſitionem ſuam ſecundum quam poſſibile eſt ipſum aliter ſe habere, habet certam ſcientiam de contingenti, quia contingens, vt contingens, poſſe aliter ſe habere, certiſsimum eſt, & neceſſarium.

Alio modo poteſt intelligi quod aliquis cognoſcat contingens ſecundum conditionem ſuam ſecundum quam poteſt aliter ſe habere, non accipiendo aliter ſe habere pro diſpoſitione cognita, ſed pro quadam conditione alicuius rei cognitæ de contingenti. Verbi gratia, ſi coniecturem, quod aliquis vadat ad forum cras, ipſum ire ad forum cras: eſt diſpoſitio cognita, hoc autem quod eſt ire ad forum poſſe aliter ſe habere, eſt quædam proprietas ipſius eundi ad forum: ſed non eſt conditio cognita. Nam quando cogito quod talis vadat cras ad forum, non oportet quod cognoſcam quomodo illud ire eſt contingens aliter ſe habere. Et ſic concluſio præmiſſa, & conſimilis, intelligitur quod qui cognoſcit rem ſecundum diſpoſitionem, ſecundum quam poteſt aliter ſe habere, non habet de ea certam ſcientiam.

Tertia Concluſio.

Tetia concluſio eſt, quòd ille qui cognoſcit contingens in ſua exiſtentia actuali, poteſt de eo habere certitudinem. Quia ille qui cognoſcit rem aliquam ſecundum illam diſpoſitionem ſecundum quam impoſſibile eſt aliter ſe habere, habet de ea certam ſcientiam. Sed ille qui cognoſcit contingens in ſua exiſtentia reali & actuali, cognoſcit ipſum ſecundum diſpoſitionem ſecundũ quam impoſsibile eſt aliter ſe habere. Quia quod eſt, quando eſt, non poteſt non eſſe. Quia contingens, quando eſt actu, iam amplius non eſt contingens. Nec tamen eſt neceſſarium neceſsitate abſoluta, ſed ex ſuppoſitione, quia abſolutè non fuit neceſſarium ipſum eſſe. Ergo qui cognoſcit contingens in ſua actuali exiſtentia, habet de eo ſcientiam certã.

Quantum ad tertium principale, qualiter ſcilicet Deus nouit contingens. Sciendum quòd ſecundum omnes Doctores, Deus nouit contingentia futura, non ſolum in ſuis cauſis, imò etiam quantum ad ſuam actualem exiſtentiam. Ita quod actualem exiſtentiam cuiuſlibet contingentis, vidit, & videt Deus ab æterno. Sed quomodo hoc fit, declarant quidam ſic. Quòd quia in æternitate nulla eſt ſucceſſio, ſed eſt quædam duratio indiuiſibilis, tota ſimul exiſtens: idcò quicquid adeſt æternitati, toti ei adeſt. Vnde, quodlibet tẽpus, & quodlibet nunc temporis adeſt toti æternitati. Toti ergo æternitati, qua Deus duxit ab æterno: ſunt præſentia omnia tempora in ſua exiſtentia actuali, vel reali; ita quod ab æterno coexiſtunt Deo omnia. Ita etiam quod ſimul coexiſtit dies craſtinus Deo, vna cum die præſenti, ſiue cum exiſtit dies præſens. Hoc autem probant ſic. Quia ſicut tempora diſtenduntur per ſucceſſionem, ita loca diſtenduntur per ſitum Sed ſimul coexiſtit Deo ſitus orientis, & ſitus occidentis. Simul enim eſt in vtrobique. Ergo tempora ſimul ei exiſtunt.

Præterea quicquid exiſtit toti æternitati, coexiſtit Deo ab æterno. Sed omnia tempora coexiſtunt toti æternitati. Quia cum eternitas ſit indiuiſibilis, non poteſt aliquid ei coexiſtere, quin coexiſtat toti ipſi. Ergo omnia tempora coexiſtunt Deo ab æterno, & per totam æternitatem: ita quòd ſimul dum exiſtit vnum tempus, & aliud. Iſtud autem non videtur mihi verum. Ad cuius euidentiã, ſciẽdum eſt quod æternitas prout importat duratio-

nem, ſiue menſuram durationis Dei, non eſt intelligenda ſecundum quendam diſtentionem. Sed vt quoddam nunc indiuiſibile ſtans. Inſtans autem ſtans & indiuiſibile poteſt coexiſtere cuicunque durationi.

Vlterius eſt ſciendum quod totalitas talis indiuiſibilis dupliciter poteſt accipi. Vno modo per cõparationem ad extra, & ſic dicitur toti æternitati adeſſe, quod adeſt quantæcumque durationi, cui quantum eſt de ſe poteſt coexiſtere æternitas. Et ſic illud quod adeſt iſto modo æternitati, oportet quod coexiſtat, vel natum ſit coexiſtere tempore infinito, & ſic nullum tempus finitum poteſt adeſſe toti æternitati. Alio modo poteſt accipi totalitas æternitatis per comparationem ad intra, & hoc contingit dupliciter. Vno modo ſecundum quod æternitas eſt in ſe quædam duratio perfecta & indiuiſibilis, ita quod eius totalitas accipiatur pro eius perfectione, ſimul etiam & indiuiſibiliter exiſtente. Et ſic adeſſe toti æternitati, eſt eſſe ſimul cum æternitate perfecta, quæ non habet partem. Et ſic, quicquid adeſt æternitati, oportet quod toti adſit, quia ipſa non habet partes, ſed eſt ſimul tota.

Alio modo contigit accipi vel conſiderari totalitas æternitatis, ſecundum priuationem principii & finis: & ſic accipitur totalitas æternitatis ſecundum priuationem principii & finis, & ſic accipitur totalitas æternitatis ſecundum quod eſt quædam duratio quæ à nullo poteſt procedi, & cui nihil poteſt ſuccedere, & ſic dicitur adeſſe toti æternati illud cuius duratio nõ incipit, nec deſinit: & ſic non adeſt æternitati aliqua duratio finita. Illud ergo quod adeſt toti æternati primo & tertio modo, dicitur eſſe ab æterno, & durare in æternum. Aliud autem quod adeſt ſecundo modo æternitati, non dicitur eſſe ab æterno, & vſque in æternum, ſed dicitur eſſe ſimul cum æternitate, quæ tota ſimul eſt, non habens diuerſitatem partium.

His ergo præmiſſis, intendo oſtendere, quod res non fuerunt Deo præſentes ab æterno ſecundum coexiſtentiam actualem propriæ naturæ quia coexiſtere a cui, præſupponit exiſtere coexiſtentis. Sed hæc eſt falſa, res exiſtunt ab æterno. Quia, vt oſtenſum eſt, ſic exiſtere exigit durationem infinitatis, non habentem principium neque finem Ergo, &c. Nec poteſt dici quod aliquid coexiſtat Deo, & non poſſit dici exiſtere ſecundum illud eſſe: quia coexiſtere, & non exiſtere ſecundum illud eſſe, implicat contradictoria. Similiter etiam impoſſibile eſt quod dies craſtinus coexiſtat realiter dicendo vnà cum die hodierno: quia hoc quod eſt diem craſtinum coexiſtere cum hodierna, includit non ſolùm eſſe quodlibet eorum ſimul cum æternitate Dei: imò includit etiam hoc vnum eorum eſſe cum alio. Sed hoc eſt impoſſibile: quia impoſſibile eſt duos dies eſſe ſimul in exiſtentia ſua reali. Ergo, &c.

Ad primum autem quod ipſi in contrarium obiiciunt, dicendum eſt quod procedit æquiuocando de ſimul: quia quando dicitur quod ſimul coexiſtit Deo ſitus Orientis, & ſitus occidentis. Ibi accipitur ſimul tempore: quia ſimultas in tempore, non repugnat diuerſis ſitibus: ſed ſimultas ſecundum ſitum, vel locum bene repugnat eis. Et ideo ſi intelligatur quod ſitus Orientis, & ſitus occidentis ſimul ſint, & coexiſtant Deo: ita quod in eodem ſitu in quo eſt cum Deo Oriens, ita & Occidens, falſum eſt: quia nunquam poſſunt habere eundem ſitum.

Ad ſecundum, patet ex dictis: nam quod coexiſtit toti æternitati primo modo vel tertio, eo exiſtit Deo ab æterno, non autem quod coexiſtat toti æternitati, Secundo modo, ſicut ſupra patuit. Iſto autem ſecundo modo coexiſtunt tempora & temporalia toti æternitati, & non aliter. Et ideo aliter videtur aliis dicendum. Scilicet, quod aliquid eſſe præſens Deo poteſt dupliciter intelligi. Vno modo per coexiſtentiam realem in ſuo proprio eſſe eius quod dicitur coexiſtere Deo, & ſic vt oſtenſum eſt, non exiſtunt res aliæ à Deo, ipſi Deo ab æterno vt dictum eſt.

Alio modo poſſunt res eſſe præſentes Deo vt intuenti, ſiue per intuitionem. Et ſic omnia futura, non ſolùm quantum ad ſuas rationes communes & quidditatiuas, ſicut contingit ſcire, quid eſt homo vel equus, ipſis non exiſtentibus, ſed etiam quantum ad ſuas exiſtentias actuales: ſunt præſentes Deo ab æterno, ſecundum talem intuitionem. Simul enim & ab æterno intuetur, & intuitus eſt Deus exiſtentiam actualem omnium. Ita quod ſimultas referatur, non ad res viſas, ſed ad ipſam viſionem. Vt ſit ſenſus quod in ipſa viſione ſit ſimultas, quia viſio Dei non prius eſt de vna re quam de alia: licet res viſa habeat ſucceſsionem. Videt enim Deus vna viſione indiuiſibili, & ſimul exiſtente, ſucceſſionem omnium temporum, & temporalium. Et ſic exiſtentiæ rerum ſunt intuitiuè præſentes Deo ab æterno.

Cauſa autem huius eſt, quia ſicut Deus in vna eſſentia ſimpliciter comprehendit omnem perfectionem eſſendi: & ideo quicquid dicit ſimpliciter perfectionem, conuenit ei. Ita etiam comprehendit in vno actu cognoſcendi omnium cognitionem, & quicquid ſimpliciter eſt perfectionis in omni cognitione. Vnde quicquid poteſt videre creatura per diuerſas cognitiones ſuccedentes ſibi inuicem: Deus vno & æterno ſimplici intuitu videt, & adhuc ampliùs in infinitum. Vnde ponitur bonum exemplum. Scilicet, quod ſi eſſet viſio aliqua vna quæ comprehenderet quicquid videretur quinque vel ſex viſionibus ſibi per diuerſos dies ſuccedentibus: ſimul & ſemel videretur tali viſione, quicquid illis pluribus viſionibus videretur ſucceſsiuè. Sic & vna viſio Dei ſe extendit ad omnia ad quæ ſe extendunt quæcumque viſiones in quacumque creatura poſſibiles: & adhuc amplius. Ex his etiam patet quod Deus habet certam ſcientiam & cognitionem de futuris contingentibus: quia, ſicut patuit ſupra, qui cognoſcit contingens ſecundum ſuam exiſtentiam actualem, cognoſcit contingens ſecundum illam diſpoſitionem ſecundum quam impoſsibile eſt aliter ſe habere: quia quod eſt, dum eſt, non poteſt non eſſe: ſed Deus iſto modo cognoſcit contingentia futura, quæquidem ſuo aſpectui non ſunt futura. Ideo habet certam cognitionem de eis. Quod autem ab æterno ipſe intueatur exiſtentias rerum, patet: quia ideo alterum eſſe oporteret, vel quod numquam ea cognoſceret, vel quod de nouo aliquid cognoſceret, & quod ſecundum cognitionem mutaretur: quorum vtrumque eſt impoſsibile. Eſt autem notandum, quod quando dicitur, quod Deus non poteſt de nouo aliquid cognoſcere, dupliciter poteſt intelligi. Vno modo quod nouitas referatur ad ipſam cognitionem, ita quod in cognitione Dei ſit nouitas: & ſic impoſsibile eſt Deum cognoſce-

re aliquid de nouo, ptout ptocedit ratio præmiſſa. Alio modo ſecundum quod ſe tenet nouitas ex parte rei cognitæ, vt ſit ſenſus, quod Deus videt hanc tem, vel illam habere de nouo ſuam entitatem: & ſic poteſt Deus videre aliquid de nouo, vt nouitas referatur ad eſſe rei viſæ. Et ſic patet quomodo Deus congnoſcit contingentia fututa.

Quantum ad quartum, ſcilicet quomodo cum ſcientiæ diuinæ certitudine ſtet contingentia futurorum: ſatis facilitet patet ex dictis. Quia eo modo ſtat certitudo diuinæ ſcientiæ cum contingentia futurorum, ſicut neceſsitas actualis exiſtentiæ ipſorum quando ſunt, ſtat cum contingentia ipſotum. Iſta patent ex dictis. Quia Deus videt ea ſecundum actualem exiſtentiam, licet neceſsitas quam habent contingentia quando actu ſunt, non tollat eotum contingentiam, imò ſtat cum ea: quia licet quod eſt, quando eſt, neceſſatiò ſit, non tamen abſolutè neceſſatium eſt ipſum eſſe, quia abſolutè poteſt non eſſe. Etgo certitudo diuinæ ſcientiæ ſtat cum contingentia rerum, nec eam tollit.

Eſt autem notandum, quod contingens, quando actu eſt, non amplius habet rationem contingentis: ita quod pro tempote pro quo eſt, ſibi conueniat contingentia: nec eſt neceſſarium abſolutè, ita quod abſoluiè ſit impoſsibile ipſum non eſſe, ſed eſt neceſſarium ex ſuppoſitione: quia ex hoc quod ponitur eſſe, non poteſt ſimul cum hoc non eſſe. Dicitur autem contingens, quia quandoque infuit ſibi contingentia; ſcilicet quod virtualiter erat in ſua cauſa contingente. Et quia Deus videt contingens non ſolum prout eſt virtualiter in ſua cauſa, ſed prout reſpicit ſuam actualem exiſtentiam. Dicitur quod Deus videt contingentia, non tamen ptout ſunt putè contingentia: quia ptout ſubſunt eius aſpectui, ſunt neceſſaria ex ſuppoſitione, modo quo illud quod eſt, neceſſe eſt eſſe, dum eſt. Et tamen dicitur quod videt contingens, quia eis quę videt prout ſunt in ſuis cauſis, ineſt contingentia. Et ſic patet quomodo ſtat contingentia rerum cum certa ſcientia Dei, & per conſequens patet primum principale, ſcilicet quomodo ſcientia Dei non tollit contingentiam rerum prout comparantur ad res, vt ſcientia ad ſcitum.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum autem ad ſecundum principale, ſcilicet quomodo ſcientia Dei ptout comparatur ad res vt cauſa ad affectum, non tollat eorum contingentiam. Sciendum quod aliqua cauſa poteſt dici neceſſaria dupliciter. Vno modo in eſſendo, non tamen in cauſando: ſicut cauſa quæ Deus eſt, cauſa eſt neceſſatia abſoluuiè; ita quod iſti cauſæ ineſt neceſsitas abſoluta, non tamen eſt neceſſaria in cauſando neceſsitate abſoluta: ita quod abſoluta neceſsitate neceſſarium ſit Deum cauſare aliquid: ſicut neceſſatium eſt Patrem generare filium. Alio modo dicitur cauſa neceſſatia non ſolum in eſſendo, ſed etiam in cauſando, & hoc dicitur vel neceſſitate abſoluta, ſicut motus cæli eſt cauſa neceſſaria eclypſis: vel ex ſuppoſitione, ſicut ſi voluntas mea dicatur cauſa neceſſaria alicuius factibilis à me, ſuppoſito quod perfectè velim illud facere, & poſſim; ita quod nihil impediat. Hoc enim poſito, voluntas mea eſt cauſa neceſſaria talis effectus, neceſſitate non abſolute, ſed ex ſuppoſitione. Sed ſi ptoponam aliquid facere in poſterum à quo poſſim impediri, eius dicot cauſa putè contingens.

Cauſa autem diuina eſt quidem neceſſatia in eſſendo; ſed in cauſando, non eſt neceſſaria neceſſitate abſoluta ita, quod neceſſitate abſoluta neceſſarium ſit Deum aliquid agere in creatutis: nec etiam debet dici cauſa contingens, ſiue reſpectu eorum quæ immediatè fiunt ab eo, ſiue reſpectu eotum quæ facit mediantibus aliis cauſis. Et dicitur communiter à Doctoribus cauſa agens liberè. Poteſt etiam dici cauſa agens neceſſaria, ex ſuppoſitione, ſecundū quod dicimus, quod ſuppoſito quod Deus diſpoſuerit aliquid ab æternо facere, neceſſe eſt quod fiat. Et ſimiliter effectus contingentes relati ad cauſam diuinam ſunt neceſſarii ex ſuppoſitione, ſecundum quod neceſſatium eſt, omne quod eſt præordinatum à Deo euenire. Hæc autem neceſſitas ex ſuppoſitione non tollit contingentiam à rebus reſpectu cauſarum inferiorum. Quia cùm hoc quod cauſa diuina ab æternо eſt determinata ſecundū ptæordinationē ſui intellectus, & ſuæ voluntatis ad ea quæ debet producere: ſtat quod cauſæ inferiotes habent ordinem contingentem, impedibilem reſpectu ſuorum effectuum, ptout dictæ cauſæ conſidetantur abſolutè & ſecundum ſe, licet prout conſidetantur ſecundum quod per eas voluntas Dei infallibiliter impletur, & ſecundum omnem diſpoſitionem ſecundum quam voluntas Dei per eas impletur, habeant neceſſitatem ex ſuppoſitione. Et ideo illa quæ Deus immediatè facit, ſicut ſunt cœli & Angeli non debent dici contingentes, nec etiam neceſſarii neceſſitate abſoluta, ſed poſſunt dici neceſſarii ex ſuppoſitione. Alii autem effectus quos facit mediantibus aliis cauſis ſecundum quod referuntur ad eius cauſalitatem: habent neceſſitatem ex ſuppoſitione, inquantum ea quæ Deus præordinauit, neceſſe eſt euenire ſecūdū quod ea Deus ptæordinauit, ſed ſecūdū quod referuntur ad cauſas proximis, ſunt cōtingentes, inquantū cauſæ proximæ ſecundum ſe & abſolutè conſidetatæ, habent habitudinem contingentem ad ſuos effectus. Et ſic dicitur quod effectus Dei quos facit mediantibus cauſis impedibilibus, contingentes ſunt. Sed hoc intelligendum eſt, prout referuntur ad ſuas cauſas proximas. Et ſic patet quod non obſtante quod eſſentia diuina habeat neceſsitatem abſolutam in eſſendo, & neceſsitatem ex ſuppoſitione in cauſando, non tamen tollit contingentiam à rebus in habitudine ad cauſas proximas.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum quod ſicut communiter dicitur, iſta propoſitio, Scitum à Deo euenire neceſſarium eſt, vera de dicto & in ſenſu compoſito, ſed de re & in ſenſu diuiſo, eſt falſa.

Ad tertium quod obiicitur contra hoc, dicendum, quod aliquam formam eſſe inſeparabilem à ſubiecto, contigit duplicitet. Vno modo quod ex natura rei, & abſoluta neceſsitate ſit inſeparabile is, ſicut inſepatabile eſt ab homine eſſe animal. Et in talibus formis inſeparabilibus, non habet locum iſta diſtinctio. Alio modo poteſt dici forma inſeparabilis ex ſuppoſitione, non ex natura rei & abſoluta neceſsitate, ſicut ſi Socrates per totā vitā calidus eſt, calor eſſet inſeparabilis forma à ſorte ex ſuppoſitione. Et & in talibus inſepatabilibus ex ſuppoſitione, habet bene locum illa diſtinctio. Quia talis inſepatabilitas, vel magis proprie inſeparatio quæ eſt ex ſuppoſitione,

licet de facto non fuerit. Vnde ſtante dicta hypotheſi de Socrate calido, ad huc eſſe iſta diſtinguēda Socratem calidum per totam vitam ſuam, impoſſibile eſt frigidum eſſe: ſecundum ſenſum compoſitionis & diuiſionis. Quia in ſenſu diuiſo ſignificat impoſſibilitatem frigoris ineſſe Socrati abſolutè: & ex natura ſua, ſed in ſenſu compoſito, ſignificat impoſſibilitatem frigoris ineſſe Socrati ex ſuppoſitione ex qua ſupponitur calidus per totā vitam ſuam. Nunc autē, inſeparabilitas, qua inſeparabile eſt contingenti futuro, hoc quod eſt ſciri à Deo: eſt inſeparabilitas ex ſuppoſitione. Nam ex quo ponitur quod Deus ſciuerit illud futurum, non poteſt non eſſe ſcitum à Deo. Sed abſolute loquendo & in ſenſu diuiſo, illud quod Deus nunc ſcit futurum, non potuit ſcire eſſe futurum non ponendo quod prius ſcit & poſtea neſciat. Sed abſolute vera eſt etiam iſta, Deus non poteſt non ſcire, quod ſcit, vel ſcire quod non ſcit: ſi diſtinguitur ſecundum ſenſum compoſitum & diuiſum. B

Ad quartum, dicendum quod ſemper in omni bona conſequentia, conſequens eſt neceſſariū eo modo quo & antecedens: quia impoſſibile eſt antecedens eſſe ſine conſequente. Si autem antecedens eſſet neceſſarium, & conſequens eſſet contigens, cum neceſſarium inquantum huiuſmodi, non poſſit eſſe contingens: aut poſſit non eſſe. Sequeretur quod antecedens poſſit eſſe ſine conſequente: quod eſt impoſſibile. Dicendum ergo eſt, quod ſicut antecedens eſt neceſſarium, ita & conſequens, pro vt ſequitur ex antecednete. Nunc autem ſcientiæ Dei non ſolùm ſubeſt contingens, pro vt tantum eſt in cauſa ſua: ſed ſecundum ſuam exiſtentiam realem ſecundum quod habet neceſſitatem, modo quo omne quod eſt, quando eſt, neceſſarium eſt eſſe.

Sed contrà hoc poteſt obiici. Quia neceſſitas qua alquid dicitur eſſe neceſſarium dum eſt, non tollit contingentiā a re: & ſic adhuc conſequens quod eſt hoc futurum eſſe, erit contingens manente neceſſitate antecedentis: quod eſt, hoc Deum ſcire.

Ad hoc autem dicunt quidam, licet fortè currere dum currit ſit neceſſariū ex ſuppoſitione: non tollit contingentiā curſus: tamen currere eſt neceſſarium abſolutè. Hoc autē implicatur, in hoc quod eſt, Socratem currentem currere. Sed hoc non valet. Quia non ſolum ſcit Deus quod abſolute ſit vera iſta propoſitio, currens currit. Sed etiam ſcit quod pro nunc, Socrates currit, & habet certam ſcientiam non ſolum de hoc quod eſt currentem currere: ſed & de hoc quod eſt Socratem currere.

Et ideò dicendum eſt aliter, quod quando aliquis currit, ex quo ponitur currens non eſſe contingens, licet abſolute fuerit contingens: imò neceſſarium eſt ex ſuppoſitione, & hoc ſufficit quòd ſcilicet in conſequente ſit neceſſitas ex ſuppoſitione: etiam in antecedente non eſt neceſſitas niſi ex ſuppoſitione. Scilicet in hoc, Deus ſciuit iſtum curſum. Quia reſpectu talium omnes concedunt quod Deus potuit ab æterno non ſcire quod ſcit: accipiendo in ſenſu compoſitio. Sed ex quo ponitur ſcire, non poteſt ſimul cum hoc ſtare: non ſcire. Et ideò ſcire hoc in futurum: eſt neceſſarium ex ſuppoſitione.

Præterea quæri ſolet vtrum ſcientia Dei, &c.

Diſtinctio trigeſima ſeptima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem trigeſimam ſeptimam. Queritur vtrum Deus habeat ſcientiam practicam de rebus?

Et arguitur quod non. Quia finis ſcientiæ practicæ eſt opus. Sed ſcientiæ Dei non eſt ponendus aliquis finis, Ergo, &c. Præterea, ſcientia practica dictat aliquid faciendum ipſi voluntati. Sed ſic non poteſt eſſe in Deo. Ergo, &c. Maior ſupponitur Minor probatur. Quia ſi intellectus diuinus dictat voluntati aliquid faciendum, aut neceſſarium eſt voluntatem conſentire, aut non. Si ſit neceſſarium, ſequitur quod Deus neceſſario vult ea quæ facit, & per conſequens de neceſſitate agat. Si non eſt neceſſarium voluntatem conſentire, & illud dictatum velle, ſequitur quod voluntas Dei, eius iudicio contrarietur; quod eſt impoſſibile. Ergo intellectus diuinus non dictat voluntati aliquid faciendum. Et ſic patet minor. Contra. In eo qui agit aliqua per intellectum; eſt intellectus practicus. Sed Deus eſt huiuſmodi. Ergo &c.

Reſpondeo, dicendum eſt primò quod reſpectu ſui primi obiecti quòd eſt diuina eſſentia, ſcientia Dei non eſt practica: & hoc planum eſt. Quia eſſentia Dei non eſt operabilis. Sed reſpectu creaturarū, dicunt quidam quod ſcientia Dei non eſt practica: & ſunt moti rationibus poſitis in arguendo. Vnde videtur quod ipſi ſic imaginentur, ſcilicet quod intellectus proponat voluntati de ipſo factibli, qualiter poteſt fieri; non dictando quod hoc faciēdum ſit à mortali intellectu, & quia non inclinat volutatem ad eligendum facere, non eſt practicus. Quia intellectus practicus vt videtur, nihil facit ad operationem, vel actionem exteriorem: niſi inquantum inclinat voluntatem ad eligendum proſequi. Nunc autem, pro vt deductum eſt in arguendo: licet intellectus diuinus intendit quomodo aliquid ſit factibile, non tamen dat neceſſitatem aliquid faciendum voluntati: nec voluntas diuina neceſſitatur. Iſtud autem non videtur benè dictum. C

Primò, quia ſecundum eos voluntas non mouetur ad aliquid eliciendum ab obiecto, vel ab intellectu: niſi ſicut à cauſa ſine qua non, inquantum oſtendit quid eſt faciendum vel factibile. Sed omnis actus voluntatis eſt cauſa intellectus ſine qua non, cum impoſſibile ſit incognita velle. Ergo intellectus eſt cauſa æqualiter cuiuſcumque actus volendi. Sed intellectus non dicitur principium operationis exterioris vel praxis, niſi inquantum eſt cauſa volendi eius quod fit ab agente per intellectum & voluntatem. Ergo ex hoc ipſo quod intellectus proponit aliquid vt operabile, & voluntas, per intellectum vt per cauſam ſine qua non, eligit tale operari, eſt intellectus practicus. Cum ergo intellectus diuinus ſit cauſa electionis diuinæ, vt cauſa ſine qua non: eius intellectus reſpectu factibilium ab ipſo erit practicus. D

Præterea, ſicut ſupra patuit, intellectus dicitur eſſe practicus vel ſpeculatiuus ſecundum diſtinctionem obiectorum, ita quod intellectus qui

non solùm habet attingere suum obiectum speculatiuum speculando, sed etiam effectiue causando, est practicus. Sed intellectus diuinus est causa effectiua creaturarum, alias ipse esset agens tantum per voluntatem & non per intellectum, Ergò, &c. Si dicant quod est causa sine qua non, quia non mouet voluntatem, non valet. Quia ita est secundum eos in omnibus aliis. A

Si dicant quod intellectus practicus qui dictat aliquid faciendum vel eligendum, inclinat aliquo modo voluntatem, quod non facit intellectus proponens aliquid factibile, nihil vltra dictans de faciendo.

Contra. Quia ista inclinatio aut est mouere voluntatem ad volendum, quod ipsi negant; aut est imprimere aliquam affectionem, siue formam in voluntate quæ sit causa volitionis: & hoc etiam secundum eos non potest esse: quia ponunt quod liberum arbitrium petiret, si ita præter voluntatem sit causa effectiua actus volendi. B

Si dicunt, quod bene forma impulsa potest esse causa actus volendi: sed non ita quin voluntas possit oppositum: & sic quod intellectus est causa non tamen necessaria volendi. Contra, quia quando voluntas agit contra dictamen rationis indicantis aliquem actum vitiosum, vel virtuosum esse agendum. Quæro, vtrum talis actus pertineat ad intellectum practicum, aut non. Si non, sequitur quod omnia moralia pertineant ad scientiam practicam, siue in bonis, siue in malis. Si sic, ergo non requiritur ad rationem intellectus practici inclinare voluntatem ad illud quod agitur cum in tali actione, voluntas agat contra dictamen rationis. Et sic illa instantia non valet.

Et ideo aliter dicendum est, quod creatura tripliciter a Deo potest considerari. C

Vno modo considerando quasi metaphoricè, secundum quod creaturæ non habent esse formaliter, nisi per illud quod est eis intraneum, sicut probatur septimo Methyphysicæ, quod ideò non possunt esse causæ formales rerum. Vel considerando circa eas intentiones Logicas: sicut considerando quomodo hoc quod dico artificiosum est quoddam abstractum à domo & statua. Et talis consideratio Dei de creaturis non est practica, nec actu, nec aptitudine, quia cognoscere tales intentiones, vel habitudines operabilium, non est principium faciendi ea.

Alio modo possunt considerari creaturæ à Deo quod natæ sunt esse factibiles, considerando quod talis res est sic factibilis. Et talis consideratio sine scientia Dei de creaturis est practica habitualiter: quia ex hoc non habet fieri in actu.

Tertio modo cum considerat ea vt producenda, & ista dicitur practica actu. Vnde dico quod scientia Dei est practica, & ratio patet ex dictis: quia intellectus qui est causa rei ab eo intellectæ, est intellectus practicus: ita quod non attingat eam tantum intelligendo, sed etiam operando: sed sic se habet intellectus diuinus respectu creaturarum: aliter non posset dici causa earum per intellectum & voluntatem, sed per voluntatem tantum. Ergo, &c. Vnde notandum est, quod non dicitur intellectus practicus, ex hoc quod intellectus intelligat quomodo aliquid ab eo fiat? nisi sit per intellectum causa illius. Vnde licet ego intelligam, quomodo exerceo motus animales, tamen scientia de motibus talibus, non est practica: quia intellectus meus non est causa talium motuũ: nisi fortè quantum ad aliquod motum, vt quod sic moueam pedem vel manum: & quantum ad hoc bene habet intellectum practicum. D

Ad primum ergo in oppositum, dicendum quod maior habet veritatem de eo cuius scientia ordinatur ad aliquid diuersum à se, sicut ad finem, quod scientiæ Dei non contingit, nec respectu operationis: quia speculatio Dei non est realiter finis scientiæ Dei. Vnde ad hoc quod scientia sit practica, non sufficit quod habeat obiectum suum cognoscendo, sed etiam efficiendo illud actu, vel aptitudine.

Ad secundum dicendum quod duplex est agens per intellectum, & voluntatem, vnum quod per actionem intendit aliquid commodum sibi, & intellectus talis agentis dictat voluntati aliquid esse volendum propter illud commodum assequendum. Et in talibus respectu vltimi finis est dictamen rationis, & voluntas inest necessariò, dummodo cogitet de vltimo fine: quia intellectus dummodo cogitet de vltimo fine, non potest non dictare ipsum esse volendum; nec voluntas potest velle, nec etiam non velle, manente in antecedente actuali cognitione de eo, & hoc dico naturaliter.

Vtrum autem Deus possit suspendere voluntatem ab actu volendi respectu vltimi finis, manente dictamine rationis de ipso, vel etiam de ipso adepto in patria, ita quod respectu eius habeat velle, vel nolle, dimitto. Licet ad hoc sit planum, scilicet quod non possit habere respectu eius, nolle vel respuere; de aliis autem, intellectus habet necessitatem maiorem, vel minorem & non necessitatem secundum quod sunt magis, vel minus necessaria ipsi fini, vel absolutè non necessaria. Aliud est agens per intellectum, quod non agit propter commodum suum, sed solum propter bonitatem suam effectui communicandam. Et talis intellectus non dicit voluntati aliquid esse operandum, propter bonum ipsi operanti consequendum, sed propter bonum alteri communicandum, & propter decentiam bonitatis suæ. Et quia ea quæ Deus facit sic, decent bonitatem suam, quia si non fiant nulla indecentia sequitur, sed eum eius decentia possunt obmitti. Ideò dictamen eius de aliquo faciendo, vel non faciendo, quod quidem iudicium, fundatur in decentia bonitatis suæ, non est necessarium necessitate absoluta, cum vtrumque, scilicet, fieri & non fieri, stet cum eius decentia. Et ideò, sicut ab æterno potuit iudicare, vel eius intellectus dictare ista facienda propter decentiam suam, ita etiam potuit dictare, vel iudicare ista non esse facienda.

Ad formam ergo argumenti, respondeo, quòd quando dicitur in minori quod intellectus diuinus nihil dictaret de operando, dicendum est, quod falsum est.

Ad probationem dicendum quod supposito iudicio & dictamine diuini intellectus, voluntas non potest non consentire, nec tamen sequitur quod absoluta necessitate velit ipsa quæ facit, quia nec ea dictare facienda, fuit necessarium necessitate absoluta, vt dictum est. Vnde est ibi necessitas consequentiæ, quia vel hoc est necessarium, vel si Deus dictat hoc faciendum, voluntas vult hoc facere. Sed non est ibi necessitas vel antecedentis; nisi necessitas ex suppositione, quia supposito quod dictauerit, vel voluerit, non potest oppositum esse.

QVÆSTIO SECVNDA.

Deinde quæritur, vtrum omnia subsint prouidentiæ Dei?

Prima ratio ET arguitur, quod non, quia ea quæ de necessitate sunt determinata ad suos fines, & suos effectus non indigent prouidentia, quia ex quo à suo fine non possunt defficere, non indigent prouisione. Sed in vniuerso sunt multa talia. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea illa quæ deficiunt à suo bono non sunt sub prouidentia illius qui est optimus prouisor, sed in vniuerso sunt multa talia. Cum ergo Deus sit optimus prouisor, non cadunt sub eius prouidentia.

Tertia ratio Præterea, nullum casuale est prouisum, sed multa fiunt à casu. Ergo, &c.

Quarta ratio. Præterea illi actus in quibus fiunt plura mala quàm bona, non cadunt sub prouidentia Dei, cum sit optimus & potentissimus, sed in actibus humanis sunt plura mala quàm bona, Ergo, & cæt.

Contra, dicitur in libro sapientiæ quòd æqualiter est sibi cura de omnibus. Ergo videtur quòd æqualiter omnia cadunt sub prouidentia eius.

Respondeo, hîc sunt quatuor declaranda. Primùm quid sit prouidentia.

Secundò vtrum Deo conueniat.

Tetrum vtrum sit de omnibus. Quatto vtrum sit æqualitet de omnbus.

ACTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum est quòd licet aliqui dicant quòd ptoüidétia sit propositum conferendi vnicuique illud per quòd dicitur assequi suum finem. Non credo tamé quod hoc sit accipiendum propriè & essentialiter loquendo de ptopositio & prouidentia, quia propositum propriè dictum pertinet ad voluntatem, prouidentia autem propriè dicta pertinet ad intellectum: quia ptouidentia est pars prudentiæ quæ pertinet ad intellectum, tùm quia ipsum nomen prouidentiæ importat actum intellectus essentialiter; cum nihil aliud sit quàm procul vidéntia. Videntia autem est actus intellectus. Ideò, &c.

Ad euidentiam ergo prouidentiæ est sciendum, quod quando aliquis princeps vult instituere aliquam communitatem. Primò est voluntas, qua vult communitatem instituere, & bonum illi communitati communicare. Secundò, est cogitare quales partes illi toti, siue illi communitati conferat, vt quòd quosdam in ordine ad bonum totius faciat milites, quosdam mercatores, & sic de aliis. Et hoc vocatut dispositio. Vnde & ordo partium in toto, dispositio quædam eorum vocatur, propter quod excogitatio artificis, de hoc dispositio vocatur. Vlterius verò excogitatio qua artifex excogitat quid cuilibet conferendum sit ad assequendum suum finem, vt quod miles habeat arma, & quod mercator, merces, & sic de aliis dicitut quidem prouidentia. Vnde & illi quibus in communitate aliqua, incumbunt talia ministrare prouisiores dicuntur.

Sed collatio actualis & motio partium sic ordinatarú in finem, secundum eis collata: vocatur gubernatio. Et sic patet de primo scilicet quid est prouidentia, scilicet præordinatio intellectus diuini de his quæ conferenda sunt rebus ad exequendum suos fines.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum sciẽdũ quòd quidã antiqui philosophi circa hoc errauerunt, dicentes omnia esse à casu. Et illas vtilitates quæ in rebus apparent secundũ quod vna iuuat aliam, & secundum quod vna pats est vtilis alii, vel etiam ipsi toti, attribuebant soli necessitati materiæ, vel necessitati matetiæ & agentis non intendentis finem: hoc autem est impossibile, vt probat philosophus, secũdo phisicorum cùm casualia eueniant vt in paucioribus. Tales autem vtilitates eueniunt in pluribus. Ideò, &c.

Et ideò dicendum est, quod Deus habet prouidentiam de rebus; quia Deus est causa agens per voluntatem & per intellectum, & est causa omnium quæ sunt in rebus in sua singulari existentia, & per consequens per intellectum & voluntatem, est causa eorum quæ conferuntur rebus ad consequendum suos fines. Sed quia est causa per intellectum & voluntatem eorum quæ conferuntur rebus ad consequendum suos fines, vt autem conferat eis talia habet precognitionem de talibus conferendis. Talis autem præcognitio est prouidentia. Et ideò oportet dicere quod Deus de rebus habet prouidentiam.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, vtrum scilicet prouidentia Dei se extendat ad omnia.

Fuerunt duo errores contrarii, vnus fuit quod nullum necessarium subest prouidentiæ diuinæ cum necessatia non indigeant prouisore eo quod non possunt deficete in suo fine, siue à suis opetationibus eis conuenientibus necessatiò.

Alii autem ineiderunt in oppositum errotem dicentes, quod nullum contingens cadit sub Dei prouidentia, quia enim si contingens posset non euenire, Dei prouidentia posset falli, quod est inconueniens. Vterque autem error potest per vnam rationem excludi, quia cum Deus sit causa omniũ in sua existentia reali, sic & agens per intellectum & voluntatem, oportet quod omnium quæcumque sunt, & fiunt, quantum ad omnia quæ sunt in eis, præexistat apud intellectum diuinum prærordinatio, & præcognitio omnium illorum quibuscumque res potest impediri à suo fine, vel promoueri ad ipsum. Hoc autem est habere prouidentiam de omnibus, ideo, &c.

Ad illud quod inducitur pro primo errore. Dícendum, quòd ad dictam rationem potest dici secundum Catholicos, quod illa quæ absolutè habent necessitãtem essendi, ita quod nullo modo possunt non esse: talia non indigent prouisore. Talis autem necessitas non est in aliqua creatura, quia creaturarum esse absolutè nòn est necessarium, sed supposito quod sit, necesse est quod habeant talem apritudinem adinuicem, tale autem necessarium, indiget prouisore dante sibi esse, & dante sibi talem habitudinem ad talem finem. Ita soluendo, ad formam argumenti potest dici, quod non posse deficere à fine, est dupliciter. Vno modo, quia non potest non esse, nec potest existens deficere à fine. Alio modo quod licet possit non esse tamen quando est, non potest deficere, à fine.

Primum

Primum non indiget prouisore. Illud tamen quod secundo modo non potest deficere à fine habet necessariò prouisorem. Secundum autem philosophos dato quod aliqua essent à Deo necessariò producta ab æterno, adhuc indigerent prouisore: quia vnumquodque intantùm indiget prouisore, inquantum indiget causa agente per intellectum conferentem eis ea quibus assequitur finem; sed omnia alia à Deo quantumcunque ponantur necessariò producta, indigent causa diuina agente per intellectum conferente eis illa media necessaria ad assèquendum fines suos. Ergo, &c. Vnde sufficit quod habeant causam suæ necessitatis, ad hoc quod indigeant prouisore, & quod sit causa per intellectum, & voluntatem. Ad aliam rationem patet ex dictis in præcedenti quæstione, vbi ostensum est quod infallibilitas scientiæ diuinæ stat cum cõtingentia rerum, & per consequens, cũ infallibilitate suæ prouidentiæ, potest stare contingentia prouisorum secundum se, & absolutè accep otum.

A

B

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum autem ad quartum, scilicet vtrum prouidentia sit æqualiter de omnibus?

Est sciendum quod modus quo Deus prouidet rebus, potest accipi vel ex parte prouidentis, vel ex parte eius cui fit prouisio. Si modus accipiatur ex parte Dei prouidentis, vt quæratur, vtrum modus ipsius Dei, scilicet eius scientia qua prouidet omnibus, sit æqualis, dicendum est quod sic: quia eadem & æquali sciẽtia omnibus prouidet. Si autem modus accipiatur ex parte rerum quibus prouidet, vt quæratur vtrum eosdem modos, & easdem conditiones ex sua prouidentia conferat rebus, ita quod accipiatur non modus prouidendi, sed modus rebus prouisis collatus, dicendum est, quod etiam, hoc fuit error quorundam qui posuerunt isto modo æqualiter prouideri omnibus, ponentes omnia bona, & mala, in quibuscunque sint, ordinari per pœnam & præmium, vnde dicebant peccatum esse, occidere animalia bruta innocentia; nisi facerent aliquod malum. Hæc autem positio est erronea: quia pœna & præmium solis debetur illis quæ habent dominium sui actus. Omnia autem non sunt talia: sed solum illa quæ habent intellectum, Ergo, &c.

C

Et ideò dicendum est, quod accipiendo modum ex parte rerum quibus prouidetur, Deus non æqualiter prouidet omnibus; quia ad bonum prouisorem pertinet prouidere vnicuique secundum quod exigit eius conditio. Sed rerum prouisarum conditiones non sunt æquales nec eædem; ergo ad bonam prouisionem Dei pertinet, quod diuersimodè prouideat diuersis: ita quod quibus prouidet de principiis naturalibus determinatis de necessitate ad vnum malum naturæ, vt mors, recompensatur per nutrimentum hominis. In habentibus autem dominium sui actus malum culpæ recompensatur per bonum punientis iustitiæ. Vnde & eis conferuntur & dantur præcepta, prohibitiones, promissiones, & comminationes ad consequendum finem, & ne ab eo deuient.

D

Ad primam ad secundũ. Ad primum, patuit in secundo articulo.

Ad secundum dicendum, quod illa quæ deficiunt à fine quem prouidet eis, illa inquantum huiusmodi, omnino subsunt prouidentiæ illius qui omnia impedimenta potest excludere à suo effectu si prouidit ea ad illum finem infallibiliter tendere. De illis autem quæ quandoque deficiunt à suo fine, & cursu suo, Deus prouidit isto modo quod tenderent; ita quod deficere possent: nec tamen ita deficere possunt, quin perueniant ad aliquem finem: talia inquam sunt diuinæ prouidentiæ. Vnde ad minorem, dicendum est quod non deficiunt à cursu suo modo quo Deus eis prouidit.

Ad tertium dicendum quod illa quæ sunt casualia, vel fortuita, quoad causas inferiores, non sunt casualia quoad Deum; imo prouisa: sicut ponitur exemplum de seruis missis ab aliquo domino ad eundem locum, ita quod vnus ignorat de alio: per comparationem ad Dominum hoc ordinantem non est casuale, sed per comparationem ad illos seruos esset casuale: sic etiam per cõparationem ad Deum nihil est casuale, sed omnia sunt prouisa, licet per comparationem ad causas inferiores, possunt esse casualia. *Ad tertium.*

Ad quartum dicendum in actibus humanis moralibus per comparationem ad hominem vt communiter ponitur, inueniuntur plura mala quàm bona, & hoc propter diuersitatem appetituum, & etiam cognitionum, quorum appetituum, vnus frequenter repugnat alteri, & propter hoc, dicitur quod malum potest fieri multis modis, scilicet quacumque determinata circunstantia deficiente. Bonum autem fit tantum vno modo, scilicet omnibus circunstantiis concurrentibus, nec tamen sequitur, quod actus hominum non cadant sub Dei prouidentia. Vnde dicendum ad maiorem, quod illi actus in quibus inueniuntur plura mala quàm bona; tam per comparationem ad causam inferiorem deficiente, quàm per comparationem ad Deum ordinantem, non cadunt sub prouidentia diuina, si qui actus tales possent esse. Et quando dicitur in minori: quod in actibus humanis sunt plura mala quàm bona.

Dicendum quod licet per comparationem ad homines deficientes sint in actibus humanis plura mala quam bona; quia vt in pluribus deficiunt: non tamen in actibus eorum, & per comparationem ad bona quæ ipsi faciunt, & per comparationem ad Deum mala eorum ordinantem, sunt in actibus humanis plura mala quàm bona, quia nullum malum est in eis, quod non ordinetur per diuinam prouidentiam vt inde eliciatur bonum: sicut persecutio tyranni, est occasio patientiæ martyris, & eadem persecutio culpalis ordinatur per pœnam iustitiæ iustam ad bonum. Et sic per comparationem ad Deum ordinantem inueniuntur plura bona quàm mala in eis quæ fiunt circa hominem, vel ab homine, vel à Deo actus hominis ordinante.

Prædestinatio vero de bonis salutaribus est, & de hominibus saluandis vt enim ait Augustus.

Distinctio trigesima octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca distinctionem trigesimam octauam.

Quæritur vtrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis. *Prima ratio*

Et arguitur quod sic: quia dare inæqualia æqualibus, est contra iustitiam distributiuam. Sed si merita non sint causa prædestinationis, dare tuit

inæqualia æqualibus, Ergo, &c. Probatio minoris, quia quod vnus prædestinetur, & alius non, est dare eis inæqualia. Sed homines circumscripto omni merito, vel demerito sunt æquales: Ergo si merita non essent prædestinationis causa, darentur inæqualia æqualibus.

Præterea velle dare aliquod bonum vni, & non alii sine aliqua causa & ratione; quare detur vni, & non alii, videtur irrationabile. Sed si merita non sunt causa prædestinationis; Deus vellet dare bonum vni, & non alteri sine causa & ratione: Ergo Deus vellet facere irrationabiliter. Probatio minoris; quia causa quare conferatur aliquod bonum vni homini, & non alteri, non potest esse nisi illud in quo differunt, & diuersimode disponuntur ad illud bonum. Sed talis differentia non potest esse nisi secundum merita. Ergo si merita non sunt causa prædestinationis: Deus vellet B confere bonum vni, & non alii, sine causa & ratione, & sic patet Minor.

In contrarium est Magister. Respondeo. Ista quæstio diuidenda est in tres articulos principales.

Primum est, vtrum prędestinatio habeat causam merita nostra.

Secundò vtrum reprobatio habeat causam.

Tertiò vtrum possit reddi causa quare Deus vnum reprobat, & alium prædestinat.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primùm videndum est primò quid est prædestinatio.

Ad cuius euidentiam, sciendum est quod prædestinatio est pars prouidentiæ. Est enim prædestinatio prouidentia Dei, qua Deus præordinauit conferre aliquibus, ea quibus consequetentur vitam æternam. Differt autem à prouidẽtia in duobus, primò secundum magis commune, & minus commune. Nam prouidentia est circa omnes res & respectu cuiuscumque finis naturalis, vel supernaturalis. Prædestinatio autem est circa res determinati generis, scilicet circa creaturas intellectuales, & respectu finis determinati, scilicet respectu vitæ æternæ, secundò differunt in hoc quod prouidentia dicit directè dispositionem ordinis. Sed prædestinatio cum hoc dicit rectum exitum ipsius ordinis impositi.

Ad cuius euidentiam, sciendum quod in prouisione sunt duo attendenda, vnum est imponere ordinem vt vnaquæque res quæ cadit sub prouisione, habeat ea quibus possit assequi finem suum, vt verbi gratia: si institutis quibusdam militibus & quibusdam clericis, & quibusdam mercatoribus, imponere ordines; est dare militibus arma; clericis libros, mercatoribus merces, sed quod melius vincat, clericus discat; merca or lucretur. Hoc pertinet ad exitum rerum ordinatarum. Sic D ergo prouidentia absolutè accepta, ex sui ratione non importat certum & infallibilem exitum, qui est consecutio finis ad quem ordinat. Si enim miles non vincat, non propter hoc sequitur quod non fuerit ei prouisum. Sed prædestinatio vltra impositionem ordinis, importat iterum exitum qui est consecutio finis ad quem prædestinatus ordinatur. Vnde impossibile est quod aliquis sit prædestinatus, & non consequatur vitam æternam. Vnde prædestinatio est præconceptio & præordinatio intellectus diuini de conferendo quibusdam id vel media quibus vel per quod, infallibiliter assequantur vitam æternam. A

Vnde nomen prædestinationis.

Quære autem talis præconceptio, siue præordinatio vocetur prædestinatio, reddunt causam Magistri secundum duo quæ in prædestinatione importantur. Importatur autem ibi actus destinandi. Importatur etiam ordo talis actus ad effectum futurum. Quantum autem ad actum, sciendum est quod destinare idem est quod transmittere, illud autem dicitur transmitti ad aliquid super cuius virtutem & naturam est tendere in illud, sicut dicimus, sagittam transmitti, & destinari ad signum. Et quia finis qui est vita æterna, transcendit facultatem naturæ, ideò motio naturæ intellectualis, vel rationalis ad talem finem intellectualem, transmissio vel destinatio potest dici præordinatio etiam Dei, de dando talem motionem, & de conferendo prædictæ naturæ ea quibus moueatur ad dictum finem, destinatio quædã est. Et quia præconceptio, & præordinatio Dei de hoc, præcedit illam motionem siue illum effectum dictæ naturæ à Deo, subiungitur illa particula prę quę ordinem ad effectum futurum nominat & dicitur prædestinatio. Ex quo apparet quare prædestinatio est solum respectu naturæ rationalis, & respectu finis supernaturalis, quia nulla alia natura ordinatur ad finem transcendentem facultatem naturæ, nisi illa. Et nullus finis transcendit facultatem naturę rationalis nisi ille.

Tertiò sciendum est quod ista se habent per ordinem, scilicet voluntas communicandi finem, electio aliquorum quibus finis & bonum communicetur, & conceptio eorum quæ conferenda sunt electis ad assequendum finem, & propositum cõferendi ea. Prius enim est velle communicare bonum, & finem, quàm eligere quibus communicetur, qua electione, præacceptatur vnus alii, vt cui communicandus est talis finis: prius est etiam eligere aliquos quibus est finis conferendus, quàm C præconcipere media conferenda, & quàm propositum conferendi. Et quia prædicta præconceptio est formaliter prædestinatio, habet se cũ concomitante triplicem actum voluntatis, scilicet duos antecedentes, videlicet voluntas communicandi finem, & electio eorum vel illorum quibus conferatur, & vnum sequentem, scilicet propositum media conferendi, quibus electi finem consequantur.

Ex his patet quartò quòd ad Deum pertinet alios prædestinare quia ad prouisorem totius vniuersi, pertinet conferre aliquibus media, quibus assequantur optimum finem qui est in vniuerso. Sed optimus finis qui potest esse in vniuerso, est vita æterna. Ergo ad Deum pertinet conferre media aliquibus ad assequendum vitam æternam. Sed cum Deus sit agens per intellectum, nihil confert nisi quod prius præconcepit conferre. Sic autem præcõcipere est prędestinare, Ergo ad Deum pertinet prædestinare. D

His præmissis, videndum est, vtrum prædestinatio habeat causam merita nostra, quod est primus principalis articulus istius quæstionis.

Ad cuius euidentiam sciendum est: quod hic non quæritur de causa eius quod formaliter importatur in prędestinatione, sed de causa eius quod sibi est adiunctum, scilicet de causa quare Deus talia bona vult conferre electis.

De principali quæstio.

Circa quod sciendum est quod causa voluntatis diuinæ, potest quæri dupliciter, scilicet & ex parte voluntatis, & ex parte rei volitæ. Ex parte voluntatis siue ipsius actus volendi talia media cõ-

ferre, ita quod quãdo dicimus propter quid Deus vult gratiam conferre, quæramus cauſam actus & volendi conferre gratiam, & ſic non intelligitur quæſtio, quia actus diuinus quo aliquid vult, non habet cauſam.

Ex parte autem rei volitæ, vt ſi dicatur propter quid Deus vult gratiam conferre iſti, & dicatur quod propter conatum, ly propter, dicit cauſam ipſius rei volitæ. Et eſt ſenſus quod Deus vult iſti conferre gratiam, & cauſa effectiua vel diſpoſitiua, ſaltem de congruo eſt conatus, & econuerſo Deus dat conatũ propter gratiam in genere cauſæ finalis, quia eſt cauſa finalis ipſius conatus: quod ad hoc Deus vult dare, vt quis adipiſcatur gratiam. Et ſecundũ iſtum ſenſũ intelligitur quæſtio, vtrum ſcilicet ex parte rei volitæ ſit aliqua cauſa ex parte noſtra ipſius effectus prædeſtinationis, ſcilicet illorum quæ Deus præordinauit, & voluit nobis conferre. Et de hoc adhuc diſtinguẽdum eſt, quia, aut quæritur de aliquo effectu particulari ipſius prædeſtinationis: & ſic non eſt dubium quin aliquis effectus prædeſtinationis poſſit ex parte noſtra habere cauſam, ſicut gratia habet conatum vt cauſam diſponentem. Et econuerſo, conatus habet gratiam vt cauſam ſimilem, & ſimiliter gloriam, licet gratia & gloria non ſint à nobis. Conatus autem qui eſt cauſa diſponens ad gratiam à nobis eſt, & ſimiliter bonus vſus gratiæ per quam merenmur gloriam.

Error Pelagij.

Circa hoc tamen fuit duplex error, ſcilicet Pelagii, qui poſuit quod homo ex puris naturalibus poterat omne opus meritorium vitæ æternæ ſine gratia incohare: ſed non conſumare. Et Origenis, qui poſuit animas extra corpora creatas, & bene agentes, vniri bonis corporibus, & habere effectum prædeſtinationis, male autem agentes reprobari. Et quia ſancti & doctores ſatis iſtos errores reproban, ideò prætermitto.

Alio modo poteſt quæri cauſa effectus prædeſtinationis vniuerſaliter, vt quæratur, vtrum merita noſtra ſint cauſa, vel aliquid ex parte noſtra ſit cauſa totius effectus prædeſtinationis. Et ad hoc dicunt quidam etiam moderni, quod ſic, quia, vt dicunt, bonus vſus lib. ar. informatus gratia eſt cauſa quare Deus confert electis totum effectum prædeſtinationis. Sicut ſi diceretur quod rex dat equum militi propter bonum vſum equi quem debet exercere.

Sed iſtud non poteſt ſtare, quia illud quod includitur in effectu prædeſtinationis, non poteſt eſſe cauſa totius effectus prædeſtinationis, & hoc de ſe patet, quia ſequeretur quod eſſet cauſa ſui ipſius, quod eſt impoſſibile. Sed quicquid boni facimus, & omne meritum noſtrum vndecumque veniat, includitur in effectu prædeſtinationis; ergo nullus bonus actus noſter, & nullum meritum noſtrum poteſt eſſe cauſa totius effectus prædeſtinationis. Maior patet. Minor de facili poteſt oſtẽdi. Nam omne illud quo aliquis ordinatur ad vitam æternam aſſequendam, eſt effectus prædeſtinationis, cum Deus omnia illa diſpoſuerit conferre, ſiue veniant ex impreſſione cæli, ſiue ex occaſione præſtita exterius, ſiue ex inſtinctu immiſſo interius, ſed in omni actu bono & meritorio ordinatur eliciens talem actum ad vitam æternam, vel de congruo, vel de condigno. Ergo omnis actus bonus & meritorius includitur in effectu prædeſtinationis. Vnde malè imaginantur illi qui putant quod gratia ſit effectus prædeſtinationis, & non bonus vſus liberi arbitrii gratia informati, imò totum cadit ſub effectu prædeſtinationis, quia totum hoc Deus præconcepit, & præordinauit ab æterno conferre electis, & talia quibus aſſequantur vitam æternam: etiam quem liberum arbitrium, vt præordinatum eſt, ad eliciendum tales operationes includitur in effectu prædeſtinationis. Ex his patet, quod non eſt ſimile de rege, & equo dato, & vſu equi: ſicut de Deo prædeſtinante, & gratia collata, & vſu gratiæ, quia prædeſtinatio Dei non ſolum confert gratiam: ſed etiam bonum vſum quo liberum arbitrium vitur ea, ſed rex non confert militi vſum quo bene vtatur equo: nec hoc habet ex dono regis. Vnde quod aliquis oret pro aliquo electo, vel ei prædicet, vel qualiſcumque inſtiget, vel ipſemet moueatur ad tendendum in Deum, totum cadit ſub effectu prędeſtinationis, & ſic patet de primo articulo principali.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, ſcilicet de reprobatione dicendum eſt primò, quod reprobatio Dei qua dicitur aliquid reprobare, eſt præuiſio malitiæ alicuius, & propoſitum permittendi eum cadere, & non eleuandi eum à caſu, & hoc importat actum voluntatis & intellectus diuini. Effectus correſpondens huic, eſt ordinatio reproborum, ſiue excecatio, & hoc importat duo ſcilicet firmam adhæſionem ad malum, & carentiam gratiæ.

Ex his ſecundo oſtenditur, quod decet Deum aliquos reprobare; quia ad bonum prouiſorem pertinet permittere in communitate aliqua mala circa aliquas perſonas: ex quibus eliciuntur plura bona in cõmunitate illa, vt ſcilicet vnum genus bonorum deſit cõmunitati illi, & hæc patet, quia bonum communitatis preferendum eſt bono ſingularis perſonæ, ſed Deus eſt prouiſor totius vniuerſi. Ergo ad ipſum pertinet permittere aliqua mala quorundam reproborum ex quibus eliciat plura bona, ſcilicet iuſtitiæ punientis, & patientie bonorum tolerantium mala ab eis illata. Sed hoc eſt reprobare, Ergo, &c. Vnde ſicut paterfamilias ſapienter vult mortem gallinæ, propter ſuſtentationem familiæ: ita etiam Deus ſapientiſſimè & iuſtiſſimè permittit aliqua mala, ex quibus eliciat vniuerſo multa bona.

Nunc videndum eſt, vtrum reprobatio habeat cauſam.

Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quod cauſam reprobationis contingit dupliciter aſſignare, vno modo ex parte actus diuini, quem præuiſio malitiæ & propoſitum permittendi caſum & non reuelandi. Et quantum ad hoc non habet cauſam, quia voluntatis & intellectus diuini, nulla eſt cauſa.

Alio modo contingit aſſignare cauſam reprobationis ex parte effectus, & ſic poteſt reddi cauſa reprobationis, id eſt, effectus qui ſit in reprobatione.

Eſt autem duplex effectus, ſcilicet firma adhæſio ad malum finem, & carentia gratiæ. Cauſa primi eſt ex parte noſtra, quia cauſa talis adhæſionis eſt malà voluntas noſtra: talis autem adhæſionis inquantum mala eſt & peccatum, Deus non eſt cauſa.

Si autem quæratur quæ eſt cauſa prauæ malitiæ in voluntate, dicendum eſt quod non eſt mala voluntas in actu ſcilicet voluntas defectibilis & poſ-

ſibilis eſſe mala, ſiue ſit cauſa huius mouendo ſe immediatè, vt quidam dicunt, ſiue mouendo ſe mediante præſentatione obiecti facta ab intellectu: ad quam præſentationem faciendam, voluntas poterat mouere intellectum. Cauſa autem ſecundi, ſcilicet carentiæ gratiæ, eſt partim ex parte noſtra, partim ex parte Dei. Ex parte noſtra, quia facimus nos indignos gratia, non præparando nos. Ex parte autem Dei, in hoc quod non confert gratiam: & hoc eſt quod dicitur, quod Deus eſt cauſa obdurationis, non immittendo malitiam, ſed non in partiendo gratiam. Eſt autem notandum, quod Deus non eſt cauſa carentiæ gratiæ, non confetendo eam, & præcipuè in proponendo nunquam conferre eam niſi præſuppoſita noſtra indignitate: quod Deus non vult aliquem carere gratia, niſi ſecundum quod hoc eſt bonum & iuſtum. Sed quod aliquis finaliter careat gratia non eſt bonum ſecundum ſe & abſolutè. Sed eſt bonum, & iuſtum, inquantum reddit ſe indignum: ſiue inquantum eſt dignus habere gratiam. Et ideo Deus eſt cauſa carentiæ gratiæ, ſuppoſita indignitate noſtra.

Ex his patet, quod totus effectus reprobationis ſcilicet adhæſio ad malum finem, & carentia gratiæ habet cauſam ex parte noſtra: quorum prima cauſa eſt voluntas defectibilis quæ non pertinet ad effectum reptobationis? non ſic effectus totus prædeſtinationis poteſt habere cauſam ex parte noſtra: quia etiam liberum arbitrium prout natum eſt rendere in bonum, cadit ſub effectu prædeſtinationis.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum autem ad tertium principale, ſcilicet vtrum poſſit reddi cauſa quare Deus vnum prædeſtinet & alium reptobet.

Sciendum eſt quod cauſa hîc poteſt quæri, & vno modo generali, vt quæratur quare quidam prædeſtinantur & alii reprobantur: vel in ſpeciali, vt quæratur, quare iſte in ſpeciali prædeſtinatur, & ille in ſpeciali reprobatur.

Dicendum ergo primò, quod licet ex parte noſtra poſſit cauſa reddi quare Deus vnum prædeſtinat, & alium reprobet, ſcilicet cauſa remota, & ſine qua non iſtius effectus in generali, ſcilicet lib. arb. poſſibile moueri in bonum, & in malum, quo non exiſtente non eſſent quidam prædeſtinati, & quidam reprobati: tamen cauſa huius cõpleta & proxima, nec in generali, nec in ſpeciali poteſt reddi ex parte noſtra: ita quòd ex parte noſtra non poteſt reddi cauſa completa, quare aliquis prædeſtinatur, & alius damnatur: vel etiam quare iſte prædeſtinatur, & ille reprobatur: quia illud quod includitur in effectu prædeſtinationis, non eſt cauſa quare totus effectus prædeſtinationis detur vni, & non alii; vel iſti, & non illi: ſed omne bonum quod fit in aliquo electo: vel quod fit pro ipſo ab alio includitur in effectu prædeſtinationis: ergo nulla merita noſtra vel beneficia noſtra poſſunt eſſe cauſa quare totus effectus prædeſtinationis conferatur vni, & non alii. Minor patet ex dictis. Maior etiam ex eiſdem facillimè patet. Nam illud quod eſt cauſa quod totus effectus prædeſtinationis detur vni, & non alii, eſt cauſa totus effectus prædeſtinationis in illo, cui totus effectus datur. Sed illud quod includitur in effectu prædeſtinationis non poteſt eſſe cauſa totius effectus prædeſtinationis, vt deductum eſt: A ergo illud quod includit in effectu prædeſtinationis non poteſt eſſe cauſa quare totus effectus prædeſtinationis detur vni, & non alii, & ſic patet maior, & ſequitur concluſio principalis.

Ex eo quod declaratum eſt, arguo ſic.

Nulla merita vel bona opera noſtra poſſunt eſſe cauſa quare totus effectus prædeſtinationis conferatur vni, & non alii: ſed illud quod eſt cauſa quare aliquis prædeſtinatur, & alius non, ſed reprobatur: oportet quod ſit cauſa totius effectus prædeſtinationis in prædeſtinato: ergo nulla opera noſtra bona poſſunt eſſe cauſa quare vnus prædeſtinetur, & alius non: vel quare ille prædeſtinetur, & iſte non.

Vnde dato quod poſſimus eſſe cauſa totius effectus reprobationis, non tamen ſumus cauſa totius effectus prædeſtinationis, vt ex parte noſtra B poſſet reddi cauſa quare totus effectus prædeſtinationis conferatur vni, & non alii. In generali tamen poteſt reddi cauſa ex parte perfectionis vniuerſi, & manifeſtationis bonitatis diuerſæ, quare vnus prædeſtinetur, & alius reprobatur: ita quod accipiatur cauſa ipſius effectus voliti, non autem voluntatis diuinæ, quod ad perfectionem vniuerſi pertinet, quòd in eo reluceat non ſolum bonum nunc ſaluantis, ſed etiam bonum iuſtitiæ punientis, & patientiæ tolerantis, & hoc etiam pertinet ad manifeſtationem diuinæ bonitatis, quæ non ſufficienter manifeſtatur in bona iuſtitiæ tantum, vel in bono nunc tantum: ſed niſi aliqui permitterentur cadere, & in caſu manere, talia bona non eſſent in vniuerſo, vel non eſſent perpetua. Ergo propter manifeſtationem diuinæ bonitatis decet, quod aliqui ſic permittantur cadere, & reprobentur, & aliqui ſic prædeſtinentur, & ſaluentur: ſed C in ſpeciali non poteſt reddi cauſa huius, ſcilicet, quod iſte determinatè prædeſtinetur, vel ſaluetur, & ille determinatè reptobetur: etiam ex perfectione vniuerſi vel manifeſtatione bonitatis diuinæ: quod non plus pertinet ad perfectionem vniuerſi, quod iſte magis ſaluetur quàm ille: ita enim eſſet perfectum vniuerſum, ſi ille qui eſt ſaluatus, fuiſſet permiſſus cadere, & ille qui eſt damnatus, habuiſſet gratiam & gloriam, ſicut econuerſo.

Vnde non poteſt in ſpeciali reddi ratio quare Deus iſtum ſaluat, illum damnat, promittendo dicto modo, & puniendo niſi placitum Dei. Huiuſmodi autem datur exemplum & in rebus naturalibus, & in humanis: in naturalibus quod poteſt bene oſtendi ex perfectione vniuerſi: quòd oportet quòd quædam pars materiæ ſit ſub forma terræ. Sed quòd illa ſit determinatè ſub forma aëris, non poteſt aſſignari ratio ex perfectione vniuerſi, quod ad perfectionem vniuerſi non refert, D vtrum hæc pars determinatæ materiæ ſit ſub forma terræ, & illa ſub forma aeris, quàm econuerſo. Vnde huius nõ poteſt reddi alia ratio, quã volũtas artificis. Similiter quod in quibuſdam inueniatur iuſtitia puniens, & in aliis miſericordia liberans pertinet ad perfectionem vniuerſi. Scilicet quod iſte homo determinatè puniatur & reprobetu, ille autem ſaluetur, non pertinet ad perfectionem vniuerſi, vel manifeſtationem diuinæ bonitatis pluſquam ſi fieret econuerſo. In humanis etiam ponimus exemplum: quòd ſi in aliquo regno cui aliquis rex præſidet eſſent omnes alii à rege æquales in ſcientia & virtute, & in omnibus: & nullus eorum haberet ius in poſſeſſionibus, ſiue rebus regni, niſi de voluntate regis: hoc ſuppoſito bene

poſſet oſtendi, quod ad perfectam bonitatem regni, requireretur quod quidam illorum eſſet coloni, quidam milites & quidam conſiliarii, & quidam regerẽt vnã partem regni, quidam aliam: ſed quare determinatè iſte fiat colonus, & ille miles, non poteſt oſtendi ex bonitate regni. Bonitas enim communis non exigit plus quàm iſte ſit miles, & iſte colonus, quàm econuerſo. Ex quo principio ponuntur partes in omnibus: ſed hoc penderet ex mera volũtate regis, nec tamen voluntas regis qui facit iſtum militem, & illum colonum, eſt irrationabilis: licet non inueniatur in iſto quare debeat eſſe plus miles quàm ille colonus: quia in talibus, in quibus non poteſt inueniri cauſa, quare vnum præferatur alteri, non eſt quærere cauſam quare hic præferatur illi, ſed pro libito vti hic illis, illo ad diuerſa, prout exigit communis vtilitas, eſt rationabile. ſic eſt de reprobandis & ſaluandis: ita quod poteſt applicari ad eos ſicut & præcedens exemplum.

Dubium. Sed contra hoc obiicitur dupliciter: primò quia quicunque intendit aliquem finem principaliter, intendit ex conſequenti omnia illa quæ ordinantur ad illum finem: ſicut qui intendit recreare familiam, intendit ex conſequenti occiſionem vituli, vel alterius animalis ad cibandum familiam. Sed peccatum videtur habere ordinem ad iuſtitiam punientem: quia iuſtitia puniens non poteſt eſſe, niſi ſit peccatum. Ergo ſi Deus intendat propter perfectionem vniuerſi, vt manifeſtationem bonitatis ſuæ iuſtitiam punientem, ſequitur quod intendat peccatum ſine quo hoc non poteſt eſſe: ſed hoc eſt falſum: ergo, &c.

Dubium. Secundo ſic: quilibet bonus prouiſor, qualis eſt Deus, debet intendere bonum quantum poteſt cum pauciorib̃ malis, vel permittendo quantum poteſt pauciora mala: ſed in vniuerſo poſſet eſſe bonum iuſtitiæ punientis cum paucioribus malis quàm ſint illa quæ fiunt: quia iſtud bonum poſſet eſſe per pœnam vnius Angeli, vel vnius hominis: ergo ſi cauſa quare Deus permittat mala fieri, eſt quod bonum iuſtitiæ reluceat in vniuerſo, ſequitur quod hoc non deberet permittere niſi in vno.

Ad primum iſtorum dicendum, ad aliquem finem bonum poteſt aliqui dupliciter habere ordinem. Vno modo directè & per ſe: ſicut ad faciendum caſtrum ſe habent ligna, & lapides, & lathomi, & carpentarii: & ſic quicunque intendit finem, intendit ea quæ per ſe ſic ordinantur ad finem. Alio modo habet aliquando ordinem ad finem, ſcilicet occaſionaliter, & per accidens, ſicut odium alicuius potentis quod timetur, eſt occaſio quod aliquis facit caſtrum, & quod ſic ordinatur ad finem, non oportet intendere cum fine, nõ enim faciẽt caſtrũ occaſione odii quo oditur ab alio, intendit odiri, licet intendat caſtrum occaſionaliter ex illo odio. Ad bonum ergo iuſtitiæ per ſe ordinatur talem pœnam infetre quæ ordinet culpam, & hoc Deus intendit. Sed peccatum habet ad hoc ordinem per accidens, & vt cauſa ſine qua non: quia conſtat quod peccatum non intendit ordinare per pœnam: & ideo ordinans culpam per pœnam, & intendens bonum iuſtitiæ punientis, non oportet quod intendat culpam: ſed bene intendit permettere culpam: & hoc bonum eſt, quod permittere talia venire vt magnificetur iuſtitia diuina & compleatur perfectio vniuerſi.

Ad ſecundum, dicendum ad maiorem, quod bonus prouiſor debet intẽdere bonũ permittendo pauciora mala, &c. conditione ſalua, & ſuppoſito quod tot bona eueniant permittendo pauca, ſicut permittendo plura. Ad minorem dicendum, quod licet bonum iuſtitiæ quo ad aliquid, poſſet eſſe per pœnam vnius, & permittendo vnum peccatum ſolum: tamen permittendo creaturas intellectuales & rationales quæ ex conditione naturæ ſuæ natæ erant, inquantum ex nihilo & defectibiles, incidere in plures defectus, fecit quod eſt conueniens. Multa etiam bona facta ſunt quæ non fuiſſent, ſi plura mala non fuiſſent permiſſa, ſcilicet multi modi iuſtitiæ punientis, & multæ patientiæ martyrum, & multæ fructuoſæ prædicationes Doctorum, & correctiones Prælatorum, & multa alia.

Poteſt etiam quæri abſtiſtis qui ſic arguunt; ſi Deus vnum tantum debuiſſet damnare, quare magis feciſſet hoc in Angelis quàm in hominibus, vel econuerſo. Item ſi dicant, quod Deus nullum debet damnare, niſi quia peccat: & cauſa quare damnat, eſt quia ille peccat. Quæro quare Deus permittat vnum peccare, & alium non: quia conſtat quod ſi Deus eum nollet permittere peccare, non peccaret, nec poterunt dare cauſam eius vel huiuſmodi, niſi illa quæ dicta eſt.

Ad primum Ad primum ergo factum ad principale, dicendum eſt, quod diſtribuere vel dare inæqualia æqualibus, eſt contra iuſtitiam diſtributiuam quando attenditur ratio debiti: ita quod ille cui fit diſtributio, habeat ius in eo quod diſtribuitur. Sed quando eſt libera datio, in voluntate dantis eſt dare æqualibus inæqualia abſque omni iniuſtitia.

Ad ſecundum. Ad ſecundum dicendum, quod dare bona vni, & non alteri abſque omni ratione, eſſet irrationabile. Dato autem quod in ſpeciali non poſſet reddi ratio, quare iſte prædeſtinatur, & ille reprobatur: tamen in generali poſſet reddi ratio quare conueniens eſt aliquos prædeſtinare & alios reprobare. Et hoc facit quod vnus realiter prædeſtinetur, & alius reprobetur: vel poteſt dici quod in dando non eſt quærere cauſam, vel rationem in illis in quibus non poteſt inueniri ratio. Quare autem plus iſte quàm ille prædeſtinatur, non poteſt inueniri cauſa ex parte eius qui prædeſtinatur. Et primò quod ſecundum placitum ordinantis fiat in talibus, non exiſtente cauſa ex parte ordinatorum, eſt rationale.

Nunc de omnipotentia Dei agendum eſt, vbi prima conſideratio occurrit, quomodo, &c.

Diſtinctio trigeſima nona.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio. CIrca diſtinctionem trigeſimam nonam. Quæritur vtrum ſoli Deo conueniat omnipotentia.

Et arguitur quod non: quia cui non conuenit potentia, nec omnipotentia. Sed Deo non conuenit potentia: ergo, &c.

Probatio minoris: quod ſi Deo conuenit potentia, aut illa potentia eſt ſemper coniuncta actui, aut non. Si non: ergo potentia Dei nata eſt perfici, quia quod reducitur in actum perficitur. Si autem ſemper eſt coniuncta actui, ſequeretur quod potentia creatiua eſſet ſemper cum creare, & per

consequens sequeretur quod creasset ab æterno, & A fecisset ab æterno omnia quæ potest, quod falsum est: ergo nulla potest esse potentia in Deo.

Secunda rat. Prætetea illa potentia aut est vna, aut plures: non plures, quia essent plura absoluta in diuinis, cum potentia dicat absolutum: nec etiam vna, quia illa potentia quæ tantum vni conuenit personæ, non est eadem cum illa quæ conuenit pluribus. Sed potentia generandi soli patri conuenit: ergo non est eadem cum potentia quæ conuenit pluribus, nec per consequens est ibi vna potentia nec plures, vt ostensum est: ergo nulla.

Tertia ratio. Prætereà quod conuenit Christo secundum quod homo, non est proprium Dei: sed omnipotentia conuenit Christo, vt videtur secundum quod homo, sicut & omnium scientia: ergo, &c.

Contra. Soli Deo conuenit facere omnia quæcumque voluit, sicut dicitur in Psalmo. Sed ex hoc B est omnipotens: ergo, &c.

Respondeo. Hîc tria sunt declaranda.

Primum, vtrum in Deo sit potentia.

Secundum vtrum vna vel plures.

Tertium si soli Deo conuenit omnipotentia.

ARTICVLVS PRIMVS

ctu 12. QVantum ad primum, sciendum quod sicut Philosophus distinguit 5. Metaphy. duplex est potentia, scilicet actiua, & passiua. Potentia actiua secundum eum, est principium transmutandi aliud secundum quod aliud, siue accipiatur aliud essentialiter, siue aliud suppositò; principium enim actiuum non solum inuenitur in eis quæ accipiunt esse per transmutationem, sed etiam in eis quæ accipiunt esse per simplicem emanationem C sicut patet de eis quæ per creationem accipiunt esse. Potentia autem passiua est principium transmutandi passiuè, id est, principium quo aliquis transmutatur ab alio secundum quod aliud.

His præmissis, dicendum est quantum ad primum, quod in Deo non potest poni potentia passiua, si propriè accipiatur: sed bene est potentia actiua. Ratio primi est ista: quia quod importat imperfectionem & diminutionem in actualitate & entitate Deo non conuenit: sed potentia passiua est huiusmodi: ergo, &c. Maior patet de se: cum Deus sit perfectissimus & actualissimus. Minor etiam faciliter probatur: quia esse in potentia passiua ad aliquam perfectionem, est propter defectum perfectionis: & dato quod actus semper esset coniunctus potentiæ, adhuc talis potentia deficeret, cum indigeat perfici per aliud, & actus existens in ea esset imperfectus, cum esset dependens, dicens imperfectionem & diminutiò- D nem in entitate: ergo, &c.

Ratio secundi est: quia illud quod importat simpliciter perfectionem & excellentiam in actualitate, & entitate, Deo est tribuendum. Sed potentia actiua est huiusmodi: ergo, &c. Maior patet ex diuina perfectione. Minor faciliter probatur: quia agere conuenit vnicuique secundum quod est in actu; & quantò magis est in actu perfectum, tantò magis est natum agere: sed potentia actiua est illud secundū quod conuenit alicui agere: ergo potentia actiua importat perfectionem simpliciter & excellentia in actualitate & entitate: ex hoc enim vnumquodque agit, quod habet actum perfectum continentem aliquid aliud virtute.

Sciendum autem est quod hoc quod dicitur filius passiuè generari, vel Spiritus S. spirari, non est contra præmissa quibus negatur potentia passiua in Deo: quia filio non conuenit generari per aliquam rationem passiuam propriè loquendo: in nulla enim persona diuina est potentia passiua susceptiua alicuius actus differentis, cum quælibet persona sit purus & perfectissimus actus. Vnde quod aliqua persona dicatur ibi aliqualiter passiua secundum modum significandi verbalem, non est, quia ibi sit aliqua potentia passiua: sed idem actus purus est cum oppositis respectibus in communicante & accipiente. Vnde generari ibi, idem est quod essentiā diuinā esse cum respectu accipientis, non autem importat recipere aliquem actum superuenientem.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum dicendum, quod si potētia formaliter diceret relationem, oporteret ponere in Deo plures potentias differentes realiter. Et si relatio producti ad producens esset realiter & formaliter potentia passiua, non posset negari potentiam passiuam in diuinis, quæ sunt inconuenientia, & de hoc satis supra tractatum est. Sed supposito quod potentia passiua dicat aliquid absolutum natum perfici per aliquem actum absolutum sibi super additum, impossibile est potentiam passiuam esse in diuinis sicut modo probatum est. Posito etiam quod potentia actiua dicat formam absolutam quæ est principium communicandi actum alteri, ad quem sequitur respectus productiui ad producibile, vel producentis ad productum: sicut rei veritas se habet, tunc dicendum est, quod in diuinis est tantum vna potentia C secundum rem, differens tamen secundum rationem intelligendi. Ratio primi est ista: quia vbi non est nisi vna forma absoluta, non est nisi vna potentia actiua. Et hoc patet ex dictis. Sed in diuinis non est nisi vna forma absoluta, istud de se patet: ergo in diuinis non est nisi vna potentia secundū rē.

Ratio secundi est ista: quia vbi sunt communicationes diuersarum rationum, oportet quod principia communicandi differant ratione: sed communicatio quæ est per generationem & spirationem, & communicatio quæ est per creationem, sunt communicationes omnino diuersarum rationum, vt de se patet: ergo oportet quod principium generandi & spirandi, & principium creādi differant ratione: sed vtrumque principium, siue vtraque potentia est in diuinis: ergo oportet ponere in Deo plures potentias secundum rationem intelligendi tantum. Sciendum etiam est quod potentia communiter dicta de potentia creandi, & generandi, non conueniunt eis purè æquiuoce, cum ibi attendatur aliqua conuenientia in ratione potentiæ. Inter autem purè æquiuoca, nulla conuenientia attenditur nisi in voce: nec etiam conuenit eis purè vniuocè: quia ratio eius quod est esse principium, non est omnino vna in eo quod est esse principiū, cū vna earum potentiarum sit principium non solum eius cui communicatur esse & actus, sed etiam est principium actus communicati: potentia enim creandi est principium creaturæ cui communicatur esse creatum, & est principium ipsius actus communicati ipsi creaturæ: potentia autem generandi non potest dici principium naturæ communicatæ, & ideo non est ibi pura æquiuocatio, nec pura vniuocatio, sed est

ibi communitas quædam analogiæ & proportionis. Nec oportet imaginari ibi vniuocationem propter vnitatem rei : nam vniuocatio magis attenditur secundum vnitatem rationis, quàm secundum vnitatem rei : nam si vna res haberet plures rationes, & imponeretur vna vox ad significandum illas rationes, non obstante vnitate rei, illa vox esset æquiuoca. Vnde si imponeretur. b. ad significandum finem & principium, licet idem punctus numero posset esse finis respectu vnius, & principium respectu alterius : tamen. b. diceretur de fine & principio, non vniuocè, sed æquiuocè.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium principale, scilicet, vtrum soli Deo conueniat omnipotentia.

Dicendum quod cum in hoc vocabulo omnipotentia importetur signum distributiuum, distributio ibi importata potest referri vel ad potentiam vt sit sensus quæstionis, quærere vtrum in solo Deo sit omnis potentia, vel ad possibile quod est obiectum potentiæ : vt sit sensus quæstionis quærere, vtrum in Deo sit omnipotentia, id est, vtrum potentia Dei solius sit talis, quod in ea reducatur omne quod est potentiæ.

Si ergo quæratur primo modo, vtrum scilicet in Deo sit formaliter omnis potentia actiua.

Dicendum est quod non, vnde nec Deo, nec per consequens soli Deo conuenit sic omnipotentia : quia in eo non est formaliter omnis potentia actiua, aliequin formaliter essent in eo calor, frigus, & similia quę sunt quædam potentiæ actiuæ.

Si autem intelligatur secundo modo, vtrum scilicet potentia solius Dei sit talis in quam necesse est reducere omne possibile. Dicendum est quod sic, ita scilicet quod omne positiuum qualitercunque possibile, siue dicatur possibile per potentiam passiuam, sicut ea quæ sunt per tranſmutationem : siue dicatur possibile vt obiectum actiuæ potentiæ, sicut creatura dicitur possibilis creari obiectiuè : quia nata est esse obiectum potentiæ creatiuæ, oportet reducere in potentiam solius Dei : non quod potentia Dei, sit potentia passiua respectu alicuius, sed quia quicquid possibile dicatur patibile respectu cuiuscunque potentiæ creatæ, & quicquid dicitur possibile obiectiuè, oportet reduci re in potentiam creatoris, sicut in principium actiuum : & sic omnipotentia soli Deo conuenit : & hoc probatur sic : quia Deo conuenit sic omnipotentia, & nulli alii à Deo conuenit sic omnipotentia : ergo soli Deo conuenit sic accepta omnipotentia : consequentia patet : quia omnis propositio in qua est dictio exclusiua, oportet exponi per duas propositioens : vnam affirmatiuam in qua simpliciter attribuitur prædicatum subiecto, & aliam negatiuam in qua prædicatum excluditur ab omni diuerso à subiecto. Vtramque assumptam sic probo, & primo affirmatiuam, scilicet quod Deo conuenit sic omnipotentia : quia omne quod est possibile oportet reducere in potentiam alicuius causæ : sed omne quod est reducibile in potentiam alicuius causæ, oportet reducere in potentiam Dei : ergo potentia Dei est talis in quam oportet reducere omne possibile, & per consequens Deo conuenit omnipotentia : scilicet quod dicit potentiam in quam oportet reducere omne possibile, cuius scilicet productio non implicat contradictionem. Maior patet. Minor etiam facilitè probatur : quia omne quod est possibile alicui causæ, oportet reducere in primam causam, cum nulla causa secunda possit agere, nisi in virtute primæ : sed Deus est prima causa : ergo, &c. Negatiua etiam probatur faciliter, scilicet quod nulli alii à Deo conuenit sic omnipotentia : quia nulli producto vel possibile produci, conuenit omnipotentia sic dicta : quia sequeretur quod reduceretur in suam potentiam actiuam, sicut in principium productiuum sui : sed omne aliud à Deo est productum quantum ad actu existentia, vel producibile quantum ad existentia potentia : ergo nulli alii à Deo conuenit omnipotentia sic dicta. Quod autem dicitur, quod non potest productum habere omnipotentiam, est intelligendum de producto quod propriè habet causam efficientem, & quod est effectus alterius, & quantum ad substantiam, & quantum esse, & quantum ad virtutem, qualiter conuenit creaturæ produci. Et hoc dico propter Filium & Spiritum sanctum in diuinis quibus produci conuenit, non tamen producũtur quantum ad substantiam vel virtutem, ita quod eorũ substantia, vel virtus producatur vel per se, vel per accidens : licet communicetur, & sic pater de tertio.

Ad primum

Ad primum in oppositum dicendum est quod hic dupliciter respondetur. Nam quibusdam videtur, quod actio transiens, passio & forma acquisita per actionem sunt idem, scilicet calefactio, & calefieri, & calor acquisitus per calefactionem : vnde calefacere secundum eos, non idem est quod calefactionem habere in se : imo est idem quod habere calorem à se sicut ab efficiente, existentem in alio. Vnde calefaciens secundum quod tale denominatur ab actu existente in alio. Et similiter dicunt, quod creare, & creari, & creatura sunt idem re. Vnde secundum eos creare non est habere in se actionem creandi, sed habere creaturam à se factam. Vnde creans secundum quod huiusmodi denominatur ab efficiente extrinseco : secundum hoc, ergo actus respondens potentiæ actiuæ, non est actus existens in potentia actiua, sed est actus factus ab eo. Quando ergo dicitur, potentia illa aut est semper coniuncta actui, &c. Potest dici quod non est semper coniuncta actui. Et quando dicitur vltra, quòd sequitur quod potentia Dei sit imperfecta. Dicendum est quod non : quia licet potentia in qua recipitur actus sit imperfecta quando non est coiuncta actui : tamen potentia actiua in qua non recipitur actus, & à qua est actus in alio, non est imperfecta, ex hoc quod non est coniuncta suo actui qui est ab ea : quia suus actus non perfecit eam, sed perficit illud quod fit ab ea. Et ideo ex hoc quod potentia talis non est coniuncta suo actui non sequitur quod sit imperfecta : sed bene sequitur quod factibile ab ea non est perfectum : quoniam ipsa non est coniuncta suo actui. Si autem ponatur quod creatio actio sit formaliter in Deo. Et sit idem quod suum velle & intelligere : tunc dicitur quod dato quod potentia creandi sit coniuncta semper suo actui, non tamen sequitur quod semper ab æterno creauit : quia creare vltra ipsam actionem abstractè acceptam, importat habere effectum creatum in actu : hoc autem non semper fuit verum vel necessariũ. Nec oportet, vt dicũt quòd dicta actione posita, ponatur eius effectus statim : quia nec talis est conditio illius actionis, quod eius effectus statim sequatur : quia velle Dei,

non est velle creaturam ab æterno esse : imo eius velle, est velle creaturam esse ex tempore. Proportio enim quæ est inter effectum & ipsam voluntatem, non est quod effectus sit talis naturæ vel durationis, qualis est voluntas, vel eius actus. Sed quod sit talis, qualem vult voluntas ipsum esse.

Ad secundū Ad secundum dicendum quòd quando dicitur quod id quod proprium est vni personæ, non est commune tribus personis. Dicendum est, quod loquendo de vnitate rei in diuinis, non habet veritatem: nam essentia quæ est communis tribus personis, est eadem re cum relationibus propriis vniuscuiusque. Quod autem dicitur in minori, quod potentia generandi est proprium patris. Verum est ratione rationalis adiuncti, quod est generare: non tamen quantum ad illud quod importat intrinsecè potentia: quantum enim ad hoc, eadem est potentia omnium personarum: ita quod illa eadem potentia per quam pater generat, est in filio; licet non sit in eo ad generandum actiuè, sicut volūtas qua patri placet generare, est communis tribus quantum ad illud quod est voluntas: licet tribus non conueniat velle generare propter notionale annexum.

Ad tertium Ad tertium dicendum est, quod secundum illos qui ponunt processum in creaturarū perfectionibus possibilē in infinitū, non potest scientia omniū cōmunicari alicui creaturæ: sed secundum opinionem illorum qui ponunt oppositum, potest communicari creaturæ scientia omnium existentium & possibilium: tamen quocunque vadat, constat quod non potest communicare creaturæ potentiam faciendi illa quorum potest communicare scientiam. Et ideo dicendum est, quod non est simile de scientia & de potentia faciendi aliquid, quia non requiritur quod scientia sit altior & virtuosior scibili. Sed potentia actiua oportet quod sit altior effectu & virtuosior, & quod contineat ipsum virtualiter. Ad scientiam autem sufficit quod similitudo scibilis sit apud ipsum scientem, & sufficit etiam similitudo inferior quam sit ipsum scibile.

Quidam tamen de suo sensu gloriantes Dei potentiam sub mensura coartari conati sunt.

Distinctio quadragesima

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio SVper quadragesimam distinctionem, quæritur vtrum potentia Dei sit infinita. Et arguitur quod non: quia potentia innotescit ex effectu: sed nullus effectus Dei est infinitus. Ergo &c.

Contra est quod dicitur in Psalmis: magnus Dñs est & laudabilis nimis, & magnitudinis eius non est finis.

Respondeo. Primò distingo de infinitate potentiæ, & dico quod potest dici infinita, vel in duratione, vel in vigore. Si loquamur de infinitate in duratione: quia eius duratio non finitur. Sic constat potentiam Dei esse infinitam: & etiam alia sunt & possunt esse sic infinita, sicut sol, & ea quæ sunt intransmutabilia secundum substantiam & proprietates suas: quia ad hoc quod aliquid sit infinitum duratione, sufficit quod sit natum semper manere in eadem dispositione. Talia autem sunt intransmutabilia inquantum sunt huiusmodi. Ideo, &c. Alio modo dicitur infinitas potentiæ secundum vigorem: vt si aliquis calor esset in infinitum intensus: talis calor esset potentia calefactiua infinita in vigore.

Si ergo quæratur, vtrū potentia Dei sic sit infinita in vigore & perfectione, tunc adhuc distinguendum est de infinitate talis potentiæ diuinæ. Quia potentia Dei potest comparari vel considerari per comparationem ad essentiam in qua radicatur, vel per comparationem ad obiectum possibile in quod potest: vel per comparationem ad modum agendi. Si ergo comparetur potentia diuina ad essentiam in qua radicatur, sic est planum quod potentia Dei est infinita: quia potentia dicitur infinita perfectione, per comparationem ad essentiam in qua radicatur, quando essentia in qua radicatur est illimitata & infinitæ perfectionis: sed essentia diuina in qua radicatur potentia diuina est infinitæ perfectionis. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur.

Ad cuius euidentiam, sciendum est quod duplex est infinitum, scilicet priuatiuè, scilicet quod natū est finiri, & non finitur: sicut si motus cæli duraret in infinitum, diceret infinitum priuatiuè, & tale infinitum est possibile & imperfectum, & talis infinitas non habet locum in diuinis. Alio modo dicitur infinitum negatiuè, quod caret fine & limitatione, quæ est ad genus & speciem: & sic vt patebit dicitur essentia diuina infinita.

Nec refert, vtrum dicatur infinita negatiuè, vel priuatiuè, largo modo accipiendo priuationem, non pro carentia alicuius nati haberi ab eo qui caret, quia hoc est imperfectionis, & non habet locum in Deo. Sed accipiendo priuationem pro carentia alicuius nati haberi ab aliquo, nō tamē ab eo qui caret. Et sic accipiendo priuationem, potest Deus dici priuatiuè infinitus, quia caret termino qui natus est haberi ab aliquo alio, sed non ab ipso: quia ipse non est natus habere finem. Dicendus autem quòd Deus sic sit infinitus, & illimitatus ad genus & speciem: patet sic. Nam tunc dicitur aliquid limitari ad genus, quia ei conuenit tantū illud quod formaliter importat ratio generis, & non plus: ita quod per illud formaliter loquendo, nihil plus conuenit sibi, nisi aliquid aliud sibi addatur. Vnde ex hoc aliqua essentia limitatur ad genus substantiæ, quę per eum aliquid habet formaliter tantum subsistere, nec plus habet per eum, nisi aliquid aliud addatur. Similiter aliquid dicitur limitari ad speciē alicuius generis, quòd præter ipsum nō habet aliquid aliud, nisi illud quod formaliter importatur in ratione speciei, sicut qualitas aliqua dicitur limitari ad speciem iustitiæ: quia habens illam, per eam non plus habet quam bene se habere, in tenendo medium in his quæ sunt ad alterum. Vnde si esset vna qualitas per quam aliquis esset sciens, & bene dispositus ad tenendum medium in his quæ sunt ad alterum; talis qualitas nec ad speciem scientiæ, nec ad speciem iustitiæ esset limitata. Ex hiis potest accipi ista maior, illa essentia in qua includitur, & importatur quicquid perfectionis simpliciter est in quocumque genere vel specie, est illimitata ad genus & speciem, & per consequens est infinitæ perfectionis, & hoc patet ex dictis. Quia non esset illimitata ad genus vel speciē si non importaret, nisi illud quod formaliter includitur in ratione illius generis vel speciei. Sed essentia diuina est huiusmodi. Quia in ipsa

nullo addito, includitur quicquid perfectionis eſt ſimpliciter in aliquo genere: per ipſam enim Deus eſt ſubſiſtens, ſciens iuſtus, volens & potens, & omnia alia quæ ſimpliciter perfectionem important. Ergo eſſentia diuina in qua potentia diuina radicatur eſt finitæ perfectionis: & ſic patet minor principalis ſyllogiſmi. Si autem conſideretur potentia diuina per comparationem ad obiecta poſſibilia in quæ poteſt adhuc oſtendi infinitam eſſe: & hoc directè eſt conſiderare infinitatem eius ſecundum rationem porententiæ.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quod de proceſſu creaturarum in infinitum, eſt duplex opinio. Nam quidam ponunt quod proceſſus creaturarum differentium ſecudum ſpem, eſt ſic poſſibilis in infinitum: quod quacumque creatura data, poteſt Deus facere nobiliorem, & hoc in infinitum.

Alii verò dicunt, quod proceſſus in infinitum in creaturis, non eſt poſſibilis ſecundum diuerſas ſpecies, ſed tantum ſecundum diuerſa numero. Vnde omnes conueniunt in hoc, quod Deus poteſt facere plura numero, quacumque multitudine data: & hoc eſt in infinitum. Ita quod facere poſſet plures mundos, & adhuc plures in infinitum: ita tamen quod actu non attingeretur ad multitudinem infinitam. Secundum ergo illos qui ponunt quod proceſſus creaturarum eſt poſſibilis in infinitum ſecundum diuerſas ſpecies, oportet dicere quod potentia Dei eſt infinita in vigore reſpectu obiectorum poſſibilium: quia quantò potentia poteſt in plura ſecundum ſpeciem ſiue ſimul, ſiue ſucceſſiuè: tantò eſt maior in vigore, & hoc patet. Quantò enim effectus eſt nobilior, tantò oportet quod potentia ſit maior. Nunc autem ita eſt quod illa quæ differunt ſpecie: vnum eſt nobilior alio, & altioris entitatis. Sed ſecundum iſtam viam, Deus poteſt in infinitum producere creaturam, poſt creaturam, diuerſas ſpecies: ita quod in infinitum poteſt facere nobiliorem, quacumque data: ergo oportet ponere, quod potentia Dei eſt infinita in vigore ſecundum iſtam viam, in reſpectu obiectorum poſſibilium. Si autem ponatur quod proceſſus in infinitum in creaturis poſſit eſſe ſecundum diuerſa numero, adhuc idem ſequitur.

Ad rationẽ. Ad cuius euidentiam, ſciendum quod aliquam cauſam eſſe cauſam infinitorum numero ſucceſſiuè dupliciter conuenit. Vno modo quod aduenientibus poſteriotibus, recedunt à ſua cauſalitate priora, verbi gratia ſi faciat hodie decem, & cras illis corruptis alia decem, & ſic eſt potentia infinita duratione, dato quod non ſit infinita in vigore. Vnde ſol poſſet ſucceſſiuè eſſe cauſa infinitorum. Ita quod aduenientibus prioribus, poſteriora recedunt à cauſalitate ſua: ad hoc enim ſufficit, quod virtus eiusdutet in infinitũ. Alio modo poteſt eſſe aliquid cauſa infinitorũ ſucceſſiuè: ita quod aduenientibus poſterioribus maneant priora ſub cauſalitate ſua: ſic quòd non poſſit ſimul in tot: quin poſſit ideſt plura ſimul exiſtentia. Et ſic, poſſe in plura ſimul exiſtentia exigit maiorem virtutem in vigore: quia plus eſt poſſe ſimul in xx. quam in x. & plus eſt poſſe in xl. quàm in xx. & ſic deinceps. Sed ad hoc quod ſucceſſiuè poſſint in plura: puta quod ſemper inæqualia, puta hodie in x. cras in alia x. primis ablatis non requirit maiorem vigorem, ſed maiorem durationem.

Ex hiis ſic arguitur. Illa virtus quæ poteſt ſimul plura quotcunque datis: ita quod non ſit data tot, quando poſſit in plura etiam numero ſimul exiſtentia, eſt infinita in vigore: quia virtus quantò poteſt in plura ſimul exiſtentia, tantò eſt maior in vigore. Sed virtus, ſiue potentia Dei eſt huiuſmodi. Ergo, &c.

Ex parte etiam modi agendi poteſt oſtendi infinitas potentiæ diuinæ ſecundum rationem quam potentia. Et primo accipiendo modum agendi ex parte rei factæ ſecundum quod aliquid fit ex nihilo & aliquid ex aliquo præſuppoſito: ita ſecundum quod minus præſupponit ſecundum hoc requiritur maior virtus. Et poteſt ſic formari ratio. Quia potentia tantò eſt maior in vigore, quantò minus præſupponit in ſuo effectu. Sed Deus in infinitum minus præſupponit quàm quæcunque alia virtus quia quæcumque alia virtus ſuppponit aliquid, Deus autem nihil præſupponit: nihil autem: & aliquid in infinitum diſtat. Ergo videtur quod virtus Dei ſit in infinitum maior in vigore quacumque alia virtute: accipiendo etiam modum agendi.

Ex parte agentis poteſt idem oſtendi.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quod duplex eſt agens, ſcilicet vniuocum & æquiuocum. Agens autem vniuocum eſt infra limites eiuſdem ſpeciei cum ſuo effectu, vnde nec ſimpliciter, nec ſecundum quid habet infinitatem reſpectu ſui effectus: ſicut quando calidum generat calidum.

Agens autem æquiuocum, ſicut quando ſol qui non eſt calidus formaliter, eſt extra limites ſpeciei in qua continetur ſuus effectus: & ideo, reſpectu ſui effectus eſt ſaltem infinitus, & illimitatus ſecundum quid. Et ſi calor creſceret ſemper plus & plus in infinitum non attingeret ad nobilitatem virtutis actiuæ ſolis.

Ex hiis ſic arguitur. Sicut ſe habet particulare agens æquiuocum ad hoc quod ſit infinitum ſecundum quid reſpectu ſui effectus particularis: ita vniuerſale agens æquiuocum quod eſt cauſa omnis factibilis, ſe habet ad hoc quod ſit ſimpliciter infinitæ potentiæ, reſpectu omnium factibilium generaliter. Sed ſicut dictum eſt, particulare agens æquiuocum eſt potentiæ infinitę ſecundum quid reſpectu effectus particularis cuius eſt cauſa: quia extra fines illius: ergo agens æquiuocum quod eſt cauſa vniuerſalis omnium factibilium eſt ſimpliciter infinitum: quia eſt extra fines & limites cuiuſcumque generis & ſpeciei rerum creatarum. Quare eſt vniuerſalis cauſa, & per conſequens eius potentia ſecundum quod eſt potentia, eſt ſimpliciter infinita in vigore, & extra fines cuiuſcumque potententiæ finitæ.

Ad rationem in oppoſitum poteſt dici primo ad maiorem, quod cauſa innoteſcit ex effectu, non ſolum attendendo ad quantitatem effectus, ſiue ad ipſum effectum in ſe, ſed etiam attendendo ad modum faciendi. Non ita eſt, quod dato quod totus effectus Dei ſit finitus, tamen ex modo faciendi poteſt innoteſcere ſuam potentiam eſſe infiniti vigoris, ſicut oſtenſum eſt. Concedendo etiam maiorem, poteſt dici ad minorem, quod effectus Dei eſt in potentia infinitus tali infinitate quę requirit vigorem infinitum, ſiue per hoc quod poteſt facere creaturam nobiliorem quacumque data in infinitum, ſiue per hoc quod poteſt in plura ſimul exiſtentia à quibuſcumque datis: ita quod non poſſunt dari tot, quin poſſit in plura ſilicet exiſtentia. Non ſic de potentia finita, poſſent enim dari tot mundi, quod vnus ſol non ſufficeret ad illuminandum eos.

QVÆSTIO SECVNDA.

VTrum ea quæ Deus facit, faciat de neceſſitate naturæ vel iuſtitiæ.

Et arguitur. Primò, quòd faciat ea de neceſſitate naturæ. Quia quod conuenit alicui per ſuam eſſentiam, conuenit ei de neceſsitate naturæ: quia conuenit ei per natura ſuam, cùm eſſentia vniuſcuiuſque ſit ſua naturam. Sed facere ea quæ Deus facit conuenit Deo per eſſentiam ſuam, alioquin aliquid aliud à ſe eſſet ſibi cauſa agendi. Ergo, &c.

Prima ratio

Secunda rat.

Præterea, omne illud quod Deus vult, de neceſsitate vult: nec poteſt non velle. Sed Deus non producit niſi quod vult producere, nec poteſt non producere, ſuppoſito quòd velit ea producere. Ergo quicquid producit de neceſsitate producit. Minor ſupponitur. Maior probatur. Quia ſi illa quæ Deus vult non vellet de neceſsitate: poſſet ea nolle.

Item ſequeretur quòd voluntas eius eſſet indifferens ad nolle, & velle. Sed hoc eſt inconueniens: quia oporteret quod determinaretur ab alio, & oporteret quod voluntas Dei differret realiter ab actu volendi.

Quod autem agat de neceſsitate iuſtitiæ videtur. Quia Deus non poteſt facere niſi quod decet ipſum facere. Sed non eſt decens ipſum facere quæ non facit, alioquin ſi deceret ipſum & faceret. Ergo non poteſt non facere quæ facit & per conſequens.

In contrarium eſt magiſter facit ea de neceſſitate iuſtitiæ.

Reſpondeo. Primò videndum eſt, vtrum Deus ea quæ facit, faciat de neceſſitate naturæ.

Secundò vtrum de neceſſitate iuſtitiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum ſciendum eſt, quod aliquid fieri à Deo de neceſſitate naturæ dupliciter poteſt intelligi. Vno modo quod natura diuina prout præintelligitur actui intelligendi & volendi, ſit tale principium rei quæ ſic producitur: ita quod ex hoc quod eſt talis naturæ de neceſſitate conſequitur ipſum producere illud, & non ex hoc quod intelligit illud, vel vult producere, ſicut etiam homo per naturam eſt riſibilis, quia natura humana præintellecta ipſi actui intelligendi & volendi, eſt principum riſibilitatis. Et iſto modo ex neceſſitate naturæ, ſcilicet ex neceſſitate immutabilitatis conuenientis naturæ diuinæ, vt talis natura etiam conuenit vni perſonę producere aliam, puta producere filium vel ſpiritum, ſanctũ. Nec hoc eſt cõtra hoc quod dicitur, quod pater intelligẽdò vel per actũ intellectus producit filium, quia aliquid per actũ intelligẽdi produci dupliciter poteſt intelligi, vno modo ſicut conſequens neceſſario ex proprietate naturali talis actus abſque hoc quod illud ſit intellectum vel volitum, Sicut, ſi ad aliquod intelligere ſequatur neceſſario aliquis conceptus. Et iſto modo dicitur filius produci per actum intellectus, inquantum in diuinis ipſum intelligere eſt ipſa natura intellectualitatis. Alio modo conuenit aliquid produci per actum intellectus, & etiam ipſius voluntatis, vt quoddam intellectum, & volitum produci: ſicut artificiata fiunt per intellectum & voluntatem. Et ſicut ponimus creaturas procedere à Deo per intellectum & voluntatem. Et ſic Filius non procedit per modum intellectus, vel per actum intellectus, ita quod productioni Filii præintelligatur ipſum eſſe intellectum & volitum produci: imò natura diuina: vt eſt principium productiuum filii vel Spiritu ſancti, præintelligitur actui intelligendi & volendi ſic acceptis. Et iſto modo eſt intelligendum quod pater producit Filium per natura prout præintelligitur actui intellectus, & vterque producit Spiritum ſanctum per naturam diuinã: prout præintelligitur ſic ipſi actui volendi. Nam eadem diſtinctio poteſt accipi ex parte actus volendi, ſicut ex parte actus intelligendi, quia in diuinis vna perſona non producit aliam, per hoc quod intelligit, & vult eam eſſe producibilem vel productam, ſed per hoc quod eſt talis naturæ, quæ natura eſt ipſum intelligere & velle eſſentialiter, dicuntur perſonæ produci per actum intelligendi & volendi, prout aliquid eſt natum conſequi ex proprietate naturali talium actuum abſq; hoc quod illud intelligatur, vel intellectum vel volitum.

Si ergo quæratur vtrum Deus aliquid ſic agat in creaturis ex neceſſitate naturæ, prout aliquid ſic præintelligitur natura, actu intelligendi & volendi ſimpliciter, dicendum eſt quod nec ſecundum fidem, nec ſecundum philoſophos qui rationabiliter locuti ſunt ſicut fuit Ariſtoteles & Plato, facit aliquid Deus iſto modo in creaturis de neceſſitate naturæ.

Ad cuius euidentiam primo ſciendum eſt quod exceptis actionibus quibus producuntur perſonæ, diuinæ, omne agens vel agit propter finem aliquem, vel agit à caſu. In productionibus enim diuinarum perſonarum, non eſt quærere finem propter quem talia producantur, quia non habent finem, imò ipſe ſunt ſupremus finis quia quælibet earum eſt ipſa eſſentia diuina. Sed in aliis actionibus in quibus eſt vere cauſa effectiua, & producitur aliquid aliud in eſſentia à producente ſicut illud productum habet cauſam efficientem propriè dictam, ita & cauſam finalem.

Ex hoc poteſt oſtendi quòd Deus non producit creaturas, nec aliquid aliud in eis ex neceſſitate naturæ, prout præintelligitur ipſi actui intelligendi & volendi: imò neceſſarium eſt, quòd ea quæ facit in creaturis, faciat per intellectum & voluntatem, vt quædam intellecta & volita fieri, quia ſicut dictum eſt, omne agens vel agit à caſu, vel agit propter finem. Sed Deus non agit à caſu: tùm quia ea quæ ſunt à caſu, ſunt vt in paucioribus, non ſic ea quæ fiunt à Deo, tùm quia agẽs à caſu eſt cauſa per accidens. Deus autem cum ſit prima cauſa non poteſt eſſe cauſa per accidens, cum cauſa per ſe ſit prior ea quæ eſt per accidens. Relinquitur ergo quòd Deus eſt cauſa agens propter finem, omne autem quod agit propter finem, aut agit propter finem ſibi ab alio præſtitutum, aut agit propter finem quem ſibi vel operi ſuo præſtituit. Sed Deo non poteſt competere quòd agat propter finem ſibi præſtitutum ab alio; quia tunc non eſſet prima cauſa, quia illa quæ ei finem præſtitueret, eſſet prior. Ergo Deus agit propter finem ſibi vel ſuo operi præſtitutũ. Sed agens finem ſibi præſtituens, agit per intellectum & voluntatem illud quod eſt ab eo intellectum, & volitum fieri; quia non poſſet præſtituere ſibi finem, niſi cognoſceret finem illum, & niſi cognoſceret illud quod facit propter finem, & eius proportionem ad finem, & niſi vellet illud ordinare ad fi-

nem: ergo quicquid Deus facit in creaturis, facit A per intellectum & voluntatatem, ſicut quoddam intellectum & volitum fieri, & per conſequens nihil agit in creatura de neceſſitate naturæ, prout natura præintelligitur actioni intelligendi & volendi: nec hoc Philoſophus poſuit.

Alio modo poteſt intelligi, quod Deus producat res creatas ex neceſſitate naturæ, non prout natura præintelligitur actui intelligendi, & volendi; ſed ſecundum quod voluntas vult neceſſariò quædam volita. Sicut Deus vult neceſſariò ſuam bonitatem, & creatura rationalis vult neceſſariò habitudinem: ita quod iſta neceſſitas ſit quædam habitudo neceſſaria voluntatis ad aliqua vt ad volita, & ſequitur actum volendi & intelligendi. Et ſic Deum agere de neceſſitate naturæ, eſt ipſum volendo neceſſariò bonitatem ſuam: velle etiam neceſſariò omnia reducibilia in ſuam bonitatem, ſecundum quod ſunt in ipſa reducibilia: B & velle neceſſariò cuilibet communicare bonitatem ſuam quantum vnumquodque eſt capax. Ad quod velle ſequitur de neceſſitate effectus volitus. Et ſic videntur philoſophi poſuiſſe Deum agere de neceſſitate naturæ, quia poſuerunt quòd quicquid vult, velit de neceſſitate naturæ abſoluta, ſicut vult bonitatem ſuam. Hoc autem eſt contra fidem catholicam & ratione etiam improbant: quia talis eſt. Quia aliquem volentem finem non eſt neceſſarium illud velle, quòd tali voluntati non eſt neceſſarium ad eundem finem, nec ad bene eſſe finis: ſicut patet in exemplo, quod volentem ſanitatem non eſt neceſſarium velle illam medicinam, quæ in nullo eſt neceſſaria ad habẽdum ſanitatem, nec ad bene eſſe ſanitatis, nec ad habendum citius, vel melius ſanitatem. Sed nulla creatura eſt Deo neceſſaria ad habendum bonitatem C ſuam, nec ad bene eſſe bonitatis ſuę: quia ita bene & perfectè haberet eam ſine creatura ſicut cum ea. Alioquin, ſua perfectio, & ſua beatitudo, & bene eſſe dependeret ab eſſe creaturæ quod eſt abſurdum. Ergo Deum neceſſariò volentem bonitatem ſuam, non eſt neceſſarium velle aliquam creaturam eſſe. Et ſic patet primum ſcilicet quòd Deus non producit creaturas neceſſitate naturæ.

Deus non regis de neceſſitate naturæ

Quantum ad neceſſitatem decentiæ, vel iuſtitiæ, non eſt neceſſarium Deum producere creaturas. Quia nullus ex decentia ſua, neceſſitatur ad volendum illud ſine quo decentia ſua manet ſicut cum illo. Sed decentia Dei ita manet ſine creatura ſicut cum ea, & cum pluribus, ſicut cum paucis: & econuerſo. Ergo Deus ex ſua decentia non neceſſitatur ad volendum producere creaturam vel non producere, vel producere paucas vel multas, vel has vel illas. Maior patet. Quia ſi ita bene D ſaluaretur decentia mea eundo cum cappa, & econuerſo. Ex decentia mea non neceſſitarer ad volendum ire cum cappa, vel ſine cappa. Sed ex beneplacito, modo dependeret ire ſic vel aliter. Minor etiam probatur. Quia ſicut bonitas Dei non dependet ex creaturis. Ita etiam nec ſuæ bonitatis decentia. Sicut enim ex eſſe, vel non eſſe creaturæ non habet peius vel melius, ita nec eſſe decentius vel minus decenter: ſed decentia Dei manet ita ſine illo, ſicut cum illo: quòd non facit ad hoc quòd Deus ſit decentius, vel minus decenter, & à quo non dependet eius decentia. Ergo decentia Dei manet ſine creatura, ſicut cum ea, & cum paucis, ſicut cum multis, & econuerſo. Etiam in ſpeciali deducendo hoc ſatis patet. Quia per non eſſe creaturæ nec beatitudo Dei nec gaudium Dei diminuitur. Nec per eius eſſentiam creſcit nec etiam eius potentia eſt maior vel minor nec eius iuſtitia, cum non ſit debitor creaturæ. Nec etiam eius miſericordia, tum quia ſi non eſſet creatura: non eſſet miſericordia, tum quia non tollere defectum alterius, non facit immiſericordẽ niſi quando eſt decens vel congruũ hoc facere, alioquin immiſericordia eſſet non ſaluare damnatos. In decentia autem tollendi defectum hunc quod eſt non eſſe in creatura, non poteſt ſumi ex parte creaturæ, nec ex aliqua dependentia bonitatis diuinæ vel obligatione: ſed ſolum ex mera liberalitate ſua, & beneplacito ſuo. Vnde in nullo decentia Dei dependet ex creatura. Vnde ſic videtur imaginandum de Deo reſpectu eſſe creati, vel non eſſe: ſicut de decentia alicuius, cuius decentia non requirit quòd æquus in quo vadit, ſit niger vel albus reſpectu æqui albi vel nigri, ſtante hypoteſi eius decẽtia in nullo dependet ab æquo albo vel nigro. Similiter decentia in nullo dependet ab eſſe, vel non eſſe creaturæ. Vnde abſolutè loquendo, Deus nihil agit in creaturis ex neceſſitate naturæ: vel decentiæ ſiue iuſtitiæ, ſed ex ſuppoſitione, bene decentia eius requirit quòd faceret hoc vel illud, puta ſuppoſito quòd vellet tale vniuerſum, deberet eum facere ſecundum tales partes. Sed quòd faciat tale vniuerſum, vel non faciat, ex ſolo eius beneplacito dependet: nec neceſſitatur ad hoc per naturam vel decentiam.

Ad primum ergo in oppoſitum dicendum eſt, quòd aliquid conuenire alicui per eſſentiam dupliciter eſt. Vno modo formaliter ſicut aliquid eſt calidum per calorem, & per humanitatem homo: & hoc formaliter. Alio modo dicitur aliquid conuenire alicui per eſſentiã ſuam formaliter, ſicut calefacere conuenit calori per eſſentiam ſuam: ſicut primo actiuo. *Ad primum*

Vlterius eſt ſciendum quòd aliquid conuenit alicui formaliter per eſſentiam ſuam dupliciter. Vno modo quòd conueniat ei per eſſentiam ſuam non importando habitudinem ad aliquid extra, ſicut eſſe Deum, vel bonum conuenit Deo formaliter per eſſentiam ſuam: & ſuperficiei conuenit eſſe latitudinem per eſſentiam ſuam. Alio modo conuenit alicui per eſſentiam formaliter aliquid importans habitudinem ad aliquid extra ſiue diuerſum ab illo. Sicut per eſſentiam ſuam conuenit ſuperficiei quòd ſit locus, cum præter ipſam ſuperficiem locus importat habitudinem ad locatum. Et ſimiliter eſſe prædeſtinatorem bonorum conuenit Deo per eſſentiam, iſto modo. Tunc ad maiorem dicendum eſt, quòd illud quòd conuenit alicui per eſſentiam ſuam formaliter, & ſine habitudine ad aliquid diuerſum ab eſſentia ſua, ſicut eſſe hominem conuenit homini per humanitatem, de neceſſitate ei conuenit. Non autem quòd conuenit ei per eſſentiam ſuam cauſaliter, vel cum habitudine ad alterum: niſi illa habitudo conſequantur ipſum neceſſariò, ſicut patet in dictis exemplis, quòd non eſt neceſſarium quòd calor calefaciat, vel ſuperficies ſit locus. Ad minorem dicendum quòd creare conuenit Deo per eſſentiam ſuam, non formaliter, ſed cauſaliter ſecũdum illos qui dicunt quòd creatio actio, & creatio paſſio eſt creatura.

Et quòd quando dicitur, quòd creare eſt quædã denominatio ab effectu quia idem eſt quòd habere creaturam à ſe factam: nec ſequitur quòd aliquid ſit Deo cauſa agendi, ſed tantum ſequitur

quòd eſsẽtia ſua eſt cauſa ſui effectus à quo denominatur: vel ſic formaliter ei conuenit per eſſentiã ſuam hoc eſt, importando habitudinem ad aliquid diuerſum ab eſſentia diuina ad creaturam: vt ad perfectam in actu, quæ habitudo non eſt neceſſaria. Dum autem conuenit aliquo iſtorum duorum modorum per eſſentiam, non oportet de neceſſitate in eſſe naturę.

Ad primum dicendum eſt, quòd voluntas Dei dupliciter poteſt accipi, ita quòd per voluntatem accipiamus actum volendi. Vno modo poteſt accipi abſolutè, & ſic voluntas Dei eſt neceſſaria neceſſitate abſoluta. Quia neceſſarium eſt abſolutè Deum ab æterno habere ſuum actum volendi. Alio modo in habitudine ad aliquod volitum; & hoc vel diuinum, vel creatum. Si accipiatur in habitudine ad volitum diuinum, ſic adhuc eſt neceſſaria neceſſitate abſoluta. Quia Deum velle ſeipſum & ſuam bonitatem, abſoluta neceſſitate neceſſarium eſt.

Si autem accipiatur in habitudine ad volitum creatum, non ſecundum eſſe quòd creatura habet in Deo, ſed tantum ſecundum eſſe quod habet in ſeipſa, ſecundum quòd dicimus Deum velle creaturam facere, vel velle creaturam eſſe, vel fore.

Tunc dicendum eſt, quòd velle Dei cum tali habitudine acceptum nec eſt neceſſarium neceſſitate abſoluta. Ita quod abſolutè fuerit impoſſibile oppoſitum fuiſſe ab æterno: nec deber etiam dici contingens, quod Deus aliquando fuerit abſque iſta habitudine, & fuerit in potentia ad eam ſicut ad futurum poſſibile ſibi in eſſe vel non eſſe: quia propriè nihil eſt contingens, niſi ſecundum illam diſpoſitionem ſecundum quam eſt futurum. Vnde curſus Socratis præſens vel præteritus, amplius non eſt contingens, ſed debet dici neceſſarium ex ſuppoſitione: quia ex quo ponitur velle aliquid nõ poteſt oppoſitũ in eſſe. Vnde ſi Socrates dum currit, currere non eſt neceſſarium abſolutè. Quia oppoſitum Socrati, ſecundum ſe conſiderato: non repugnat. Nec etiam ſuppoſito quod currat, ipſum currere eſt contingens: ſed eſt neceſſarium ex ſuppoſitione. Ita etiam Deum velle aliquam creaturam eſſe vel fore, nec eſt neceſſarium abſolutè, quia oppoſitum voluntari diuinæ ſecundum ſe & abſolutè conſideratæ, non repugnat: nec etiam contingens. Quia iam ponitur in actu velle: ſed eſt neceſſarium ex ſuppoſitione: quia ſupponitur velle.

Tunc ad formam argumenti eſt dicendum ad maiorem, quod loquendo de neceſſitate abſoluta falſa eſt: quia ſic non vult Deus neceſſariò quicquid vult. Sed loquendo de neceſſitate abſoluta, vera eſt: quia quicquid Deus vult: vult de neceſſitate abſoluta, ſicut vult ſeipſum: vel neceſſitate ex ſuppoſitione ſicut vult alia.

Et quando probatur quod vult creaturas neceſſitate abſoluta: quia aliter eſſet indifferens ad velle & nolle: & ſic oporteret quod determinaretur per aliud.

Dicedum eſt quod aliquid eſſe indifferens ad aliquid, dupliciter eſt. Vno modo quod non eſt in actu alicuius eorum, & merè contingenter eſt in potentia ad vtrumque. Sicut Socrates antequam currat, eſt indifferens ad currendum & non currendum: & quod poteſt ſic currere, & non currere: oportet determinari ad aliquid per alterum. Alio modo dicitur aliquid indifferens ad aliqua, vel poſſe in oppoſito: non quod non ſit in actu alterius ipſorum: ſed quod ſic eſt in actu alicuius ipſorum, quod ſecundum ſe & abſolutè conſideratum, non repugnat aliud oppoſitum: & quod ſit indifferens ad opoppſita, non indiget determinari, quia iam determinatum eſt. Sic autem voluntas Dei eſt indifferens ad velle & nolle creaturam, non quia quandoque in neutro actu ſit: ſed quia ſic eſt in actu volendi, quòd ei ſecundum ſe, & abſolutè conſiderato, non repugnat nolle, vel e conuerſo. Sic eſt in actu volendi, quod ſibi abſolutè non repugnat velle: & ideò non indiget determinatione ad volendum.

Si dicatur contra hoc, quòd etiam Socrates dũ currit, indiget determinante & mouente ad currendum: quia oportet dare cauſam efficientem illum curſus in Socrate: quia formaliter ſeipſo non eſt curſus vel currens. Sic etiam licet Deus fuerit actu volens ab æterno, tamen quia quantum eſt de ſe, eſt indifferens ad velle & nolle creaturam: ita quod ex ſe neceſsitate abſoluta non eſt determinatus ad alterum: videtur quod indigeat determinante quòd faciat ipſum in actu volendi.

Et ad hoc dicendum eſt, quòd præter diſtinctionem prius poſitam de indifferenti, eſt diſtinguendum, quòd aliquid dicitur eſſe indifferens ad aliqua dupliciter. Vno modo ſicut ſubiectũ aliquod eſt quod eſt indifferens ad actus oppoſitos realiter ab ipſo differentes: ſicut Socrates eſt indifferens ad curſum & ſeſsionem. Et quod ſit eſt indifferens, ſi determinetur, oportet quod habeat cauſam effectiuam ipſum realiter determinantem, ſiue ſemper ſit actu ſub altero illorum: ſiue quandoque careat vtroque. Sicut ſi cælum quod quantum eſt de ſe, eſt indifferens ad moueri, & non moueri. Si etiam moueretur ab æterno, adhuc indigeret cauſa effectiua determinante & cauſante motum. Quia ſiue ponatur potentia paſsiua mouere ſeipſam, ſiue non: impoſsibile tamen eſt, quod ſit actus ad quem formaliter habendum eſt in potentia. Et ideo oportet quod aliqua cauſa effectiua efficiat illum actum in ea. Sic autem non eſt Deus in potentia ad velle, & nolle creaturam: quia eſſentia Dei non reſpicit velle quo vult creaturam, vt actu differentem à ſe ad quem ſit in potentia, imò eſt ipſe actus volendi. Alio modo aliquid eſt indifferens ad aliqua non diuerſa ab eo, ſed ad hoc quod ipſum eſſentialiter diuerſimodè accipiatur, ſcilicet cum habitudine ad aliquid: quæ tamen habitudo non addit aliquid ſuper ipſum. Vel ſine tali habitudine, vel cum habitudine oppoſita: & ſic Deus eſt indifferens ad velle, & non velle creaturam: vel ad velle & nolle, quia ſcilicet eius velle eſt indifferens. Vel accipiatur cum habitudine ad creaturam vt ad volitam; & ſine tali habitudine quantum eſt de ſe: vel etiam cum habitudine ad creaturam vt ad non volitam. Et quod ſic eſt indifferens ad oppoſita, & eſt ſemper in actu alterius eorum. Non oportet determinari ad illud quod habet in actu, per aliquod agens: ſed ſufficit quod ſit ſemper in actu alterius eorum quòd ſibi ſecundum ſe & abſolutè conſiderato non repugnat. Vnde non eſt imaginandum quod Deus ſic ſit indifferens ad velle, & nolle creaturam, quaſi indigens aliquo effectiuo, quòd effectiuè ſecundum rem determinet ipſum ad actum volendi. Sed quia ſuum velle, eſt velle habens habitudinem ad creaturam vt ad volitam: ita quod ſibi habitudo oppoſita non repugnat.

Sed ſi vlterius quæratur, quare ei habitudo oppoſita non repugnat. Dicendum eſt, quod hoc eſt, quia illud velle, & eius per ſe obiectum excedit

dit proportionem cuiuſcumque volibilis creati: Et ideo non oportet quòd abſoluta neceſſitate ponatur cum habitudine ad volibile creatum, nec cum habitudine oppoſita. Sicut velle bonum quod eſt quidam actus particularis, licet habeat reſpectum ad bonum vniuerſale: tamen non habet habitudinem ad cibum vel potum, vt ad volitum: nec etiam ad oppoſitum, ſed ad nolle. Et hæc eſt ſolutio quam dat ſanctus Thomas. Quia quando aliquis eſt indifferens ad aliqua per hoc quod deficit ei principium actiuum per quod determinetur, indiget aliquo agente determinante. Sed illud quod eſt indifferens ad plura quaſi ſicut actus excedens proportionem cuiuſlibet illorum: ſicut propoſitum eſt exemplum. Illud non indiget aliquo agente determinante. Sit autem voluntas Dei abſolutè conſiderata, & ſecundum ſe, eſt indifferens ad hoc quod eſt velle, & nolle creaturam.

Ad tertium dicendum, quod quando dicitur Deus non poteſt facere niſi quod decet: ly decet poteſt accipi pro eo quod nunc actu eſt decens. Et tunc maior falſa eſt, minor vera: quia non facit actu nunc, niſi quæ decent ipſum: & ex falſitate maioris, ſequitur concluſio falſa ſc. quod non poteſt ſimpliciter facere, niſi quæ facit. Alio modo poteſt accipi ly decet, pro decenti actu & aptitudine: vt ſit ſenſus, non poteſt facere niſi quæ decent, id eſt, niſi illa quæ, ſi fierent decetent ipſum. Et ſic maior eſt vera: ſed minor eſt falſa, quæ dicit quod non decet Deum facere niſi quæ facit: accipiendo ſic ly decet: quia multa poſſunt fieri ab eo præter illa quæ ſunt, quæ ſi fierent, decenter fierent: & ex minori falſa ſecundum intellectum: ſequitur concluſio falſa.

Nunc reſtat illud diſcutiendum, vtrum melius &c.

Diſtinctio quadrageſima-prima.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem quadrageſimam-primam.

Quæritur, vtrum Deus poſſit facere vniuerſum melius.

Et arguitur quod non. Quia optimo non eſt dare melius.

Sed vniuerſum eſt optimum, ſicut habetur ab Auguſtino ſuper illud Geneſis. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Ergo, &c.

In contrarium eſt magiſter.

Reſpondeo hîc loquimur de vniuerſo, non includendo Deum in ipſo: quia Deus cum centum mundis, vel cum mundo meliorato, non eſt aliquid melius ſeipſo ſolo. Vnde loquimur hîc de vniuerſitate creaturarum. Vniuerſum ergo ſic acceptum, etiam poteſt intelligi melius fieri: vno modo per additionem aliquarum creaturarum, quæ non ſunt de integritate Vniuerſi.

Alio modo meliorando ipſum Vniuerſum quod nunc eſt. Et quia entitas, ſicut etiam vnitas Vniuerſi, conſiſtit in quodam ordine partium. Ordo autem duo includit, vnum formaliter vel formale, ſcilicet proportionem vnius partis ad aliam, & ipſas partes proportionatas, ſiue ordinatas.

Si ergo quæratur de partibus ordinatis in vniuerſo, vtrum Deus poſſit facere eas meliores. Sciendum quod quædam ſunt, quæ ſunt ſubſtantiæ: & quædam, quæ ſunt accidentia: loquendo de ſubſtantiis, poſito quod non ſuſcipiant magis & minus: earum bonitas intranea, & eſſentia non poteſt creſcere, nec minui. Idem eſt etiam de accidentibus quæ non recipiunt magis & minus: quia bonitas eſſentialis talium non poteſt minui, nec augeri.

Quantum autem ad accidentia quæ recipiunt magis & minus, eorum bonitas poteſt augeri, & minui; & ſubiecta eorum etiam poſſunt fieri meliora per ipſa: ita tamen poſito quòd accidentia quæ poſſunt recipere magis & minus, non poſſint augeri in infinitum. Sic intelligendum eſt, quòd Deus poſſet partes non exiſtentes meliores facere, quantum ad talia accidentia, vſque ad determinatum gradum bonitatis. Quo dato, non poſſet eas facere meliores: ſicut ſecundum eos, qui ponunt quòd augmentum in charitate non vadit in infinitum; poteſt facere ita perfectam charitatem, quòd non poſſet facere perfectiorem. Vnde mirum eſt de quibuſdam, qui ponunt quòd Deus non poteſt augere charitatem in infinitum, & tamen ponunt quòd Deus poteſt facere quamcumque creaturam meliorem, & meliorem etiam in infinitum. Intelligendum tamen eſt, quòd vniuerſum non melioraretur per talem meliorationem partium, niſi omnes proportionabiliter meliorarentur: vel intranea, ſicut accidentia recipientia magis & minus: vel accidentaliter, ſicut eorum ſubiecta.

Si autem loquamur de eo quod eſt formale in ordine vniuerſi, ſcilicet de ordine ipſo vniuerſi, & & de proportione formaliter accepta: ſic, dictus ordo intelligi poteſt eſſe melior dupliciter. Vno modo in habitudine ad finem extra. Alio modo ad finem intra.

Quantum ad finem extra, dupliciter poteſt etiam intelligi. Vno modo quòd poſſit ordinari ad finem meliorem extra: & hoc eſt impoſſibile: quia cum Deus ſit finis extra, ad quem ſicut ad ducem ordinatur totum vniuerſum, & melius non poſſit eſſe: impoſſibile eſt vniuerſum ordinari ad meliorem finem extra, quàm ſit finis ad quem nunc ordinatur. Vel poteſt meliorari in habitudine ad finem, per hoc quod nobiliori, & excellentiori modo, ordinetur in ipſum. Et ſic poteſt fieri melius, ſuppoſito quòd ordo vniuerſi poſſit in ſe meliorari: quia quantò ordo vniuerſi eſt in ſe melior, tantò altiori modo reducitur in Deum.

Quantum autem ad finem intra, qui eſt quaſi conſonantia vniuerſi prout vnum ordinatur ad alterum, poteſt intelligi quod ordo melioretur dupliciter. Vno modo extenſiuè, quod ſcilicet quædam partes vniuerſi ordinentur, quæ modo non ſunt ordinatæ. Et ſic ſimiliter non poteſt eſſe: quia nihil eſt in vniuerſo quòd non ſit à Deo ordinatum. Alio modo poteſt intelligi meliorari intenſiuè, melioratis omnibus partibus proportionaliter. Et quantum ad hoc, dicunt quidam, quòd in ordine eſt duo conſiderare, ſcilicet proportionem partium, & aliquid ex proportione reſultans. Sicut in cythara eſt conſiderare proportionem chordarum, ſecundum acutum & graue, prout vna habet duplam, vel triplam proportionem reſpectu alterius, & eſt conſiderare melodiam reſultantem in hoc. Dicunt ergo quod ordo vniuerſi, melioratis omnibus partibus proportionaliter, non poſſet meliorari quantum ad ipſam proportionē cū maneat eadem proportio, aliter non proportionaliter meliorarentur: ſed melioratentur,

quantum adillud quòd ex proportione reſultat, A ſcilicet quantum ad conſonantiam vniuerſi. Et ſic dicunt, quod formaliter ordo vniuerſi non poteſt eſſe melior: cum formaliter ordo conſiſtat in proportione.

Hoc nihil eſt.

Primo, quia bonitas totius, & ſui ordinis & proportionis, dependet ex bonitate partium. Ergo melioratis partibus, melioratur ordo, & proportio earum.

Secundò, quia bonitas rerum numeratarum non attenditur ſecundum ab oluiam rationem vniuerſi, Mathematicè conſiderati quem dicimus numerum numerantem: alioquin tantum valerent. x canes, quantum. x. boues. Sed attenditur penes res numeratas. Sed conſtat quòd rebus melioratis, mutatur proportio quantum ad res numeratas. Ergo ipſa proportio melioratur. Conſtat enim quòd exceſſus duorum equorum, ſuper tertium formaliter loquendo, quantum ad formalitatem quæ facit aliquid eſſe bonum, eſt multo nobilior & melior, quàm exceſſus duarum fabarum ſuper tertiam. Ipſa enim proportio numeri Mathematici: ſecundum ſe non habet bonitatem. Conſtat enim quòd x. chymeræ non plus valent quam vna.

Tertiò, quia videntur imaginari quòd inter chordas cytharæ, ſit proportio & non inter ſonos qui faciunt melodiam; hæc autem imaginatio, falſa eſt. Et ideò, tenendum eſt quòd melioratis omnibus partibus vniuerſi, eſſet ordo melior formaliter loquendo: quantum ad formale quod dat bonitatem ordini.

Ad rationem eorum faciliter poteſt dici, tamen dicunt quòd eadem proportio manet. Verum eſt quantum ad proportionem Mathematicam, quæ eſt ſecundum numerum numerantem: non autem quantum ad proportionem naturalem quæ eſt ſecundum res numeratas. Alius enim exceſſus eſt quorum equorum ad tertium: & duarum fabarum ad tertiam.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad primum principale ſcilicet, vtrum Deus poſſet meliorare vniuerſum, addendo alias partes, ſcilicet alias ſpecies ad iſtud vniuerſum, eſt duplex opinio de proceſſu creaturarum in infinitum.

Nam quidã dicũt quòd proceſſus in perfectionibus creaturarum non vadit in infinitum, ita quod Deus poſſet facere ita perfectam creaturam, quòd non eſſet dare perfectiorem. Et ſecundum iſtos videtur probabiliter quòd non poſſit Deus facere aliquam ſpeciem nobilorem omni data. Quia ſi D eſt dare aliquam creaturam. Qua non poſſit eſſe perfectior, probabile eſt, quòd illa fit facta in prima rerum inſtitutione: vel ſaltem ſequetur ſecundum iſtos, quòd Deus poteſt facere ita perfectum vniuerſum, quòd non poſſit meliorari per additionem al quam ſpecierum.

Alii verò ponunt quòd non contingit dare ita perfectam creaturam qua non contingat dare perfectiorem, & ſecundum iſtos Deus poteſt in infinitum ſucceſſiue ſemper facere vniuerſum melius per additionem nouarum ſpecierum. Quia ſecundum eos, proceſſus in ſpecificis perfectionibus creaturarum, vadit in infinitum.

Ad euidentiam iſtorum primò ponendæ ſunt rationes illorum qui ponunt quòd in perfectionibus creaturarum non eſt proceſſus in infinitum.

Primò ergo hoc probant ex naturali appetitu rerum: & ad hoc adducunt tres rationes.

Prima talis eſt, illud eſt poſſibile in natura ad quòd tendit naturalis appetitus: aloquin appetitus eſſet fruſtra. Sed naturalis appetitus rerum tendit ad perfectiſſimum. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur. Quia naturalis appetitus magis tendit ad perfectum quam ad in perfectum, & magis ad perfectiſſimum, quam ad infimum. Sed appetitus & perfectio vniuerſi requirit infimum, ſcilicet materiam elementarem. Ergo appetitus & B perfectio vniuerſi ſiue rerum creatarum tendit ad perfectiſſimum.

Rationes quibus negãt alicui pro greſſum infinitum inſpectibus.

Secunda talis eſt, natura non incipit proceſſum quem non poteſt conſumare. Sed natura incipit proceſſus. Ergo tendit ad perfectionem, ergo in proceſſu ad perfectionem, ſiue in proceſſu in perfectionibus creaturarum, non vadit in infinitum. Quia non poſſet conſumari.

Tertia accipitur ex auctoritate Philoſophi 3. Phyſicorum quòd in apponendo non eſt ſic proceſſus in infinitum, quòd quidam magno ſit dare maius: imò eſt ſecundum eum date maximum, & cauſam huius aſsignat. Quia in apponendo ad perfectionem itur & ad actum. Ex hoc accipitur iſta maior ſcilicet quòd in proceſſu ad perfectionem & actum, non procedituir in infinitum quin ſit dare maximum. Sed proceſſus in perfectionibus creaturarum eſt ad actum. Ergo in perfectionibus creaturarum non contingit procedere in infinitum. Imò eſt dare perfectiſsimum, quo non contingit dare perfectius.

Hæc confirmant quartò auctoritate Auguſtini, C qui dicit, quòd Deus vniuerſum inchoat, conſummat, & etiam perficit. Sed quòd inchoatur, & perficitur, non vadit in infinitum, nec in ſub, nec in ſuprà.

Idem probant ex limitatione creaturæ, & hoc duplici ratione. Quarum prima taliseſt. Non poteſt fieri aliqua noua ſpecies quàm non oporteat eſſe in aliquo genere nunc exiſtentium. Sed in generibus nunc exiſtentibus, non poſſunt eſſe infinitæ ſpecies. Ergo in gradibus ſpecificis creaturarum, non contingit ire in infinitum. Maior patet per Auguſtinum ſuper Geneſim ad litteram, vbi dicit ſecundum genera quæ Deus a principio inſtituit, multa quidem noua eum facere notiſſimum eſt. Sed nouum genus inſtituere credi non poteſt. Minor probatur, quia nulla creatura & nullũ etiã genus creatũ poteſt continere infinitas virtutes, quia hoc eſt proprium Dei. Sed quodlibet genus creatum virtute continet omnes ſuas differentias & ſpecies, quæ ſunt quædam virtutes. Ergo nullum genus creatum poteſt continere infinitas ſpecies & virtutes. Et ſic patet minor, ſcilicet quod in generibus nunc exiſtentibus, non poſſunt eſſe infinitæ ſpecies.

Secunda talis eſt, in illo genere in quo oportet dare perfectiſsimum, non conuenit procedere in infinitum in perfectionibus ſpecificis. Sed in omni genere eſt dare vnum perfectiſsimum, quod eſt menſura omnium aliorum vt habetur decimo Metaphyſicæ ergo in nullo genere poteſt dari in- *T. com. 2.* finitas ſpecierum, etiam in potentia.

Ex autem ordine rerum arguitur ad idem duplici ratione.

Prima talis eſt; in per ſe ordinatis, non contin-

2 Metaph. T. com. 5.

git procedere in infinitum, vt probat Philosophus in diuersis locis secundum species cuiuslibet generis, & omnia etiam genera habent adinuicem per se ordinem: cùm non sit dare duas species æquè distantes à primo. Ergo in speciebus creaturarum non conuenit procedere in infinitum.

Secunda talis est, ordo rerum non debet incipere ab imperfectissimo, sed a perfectissimo sicut species numeri, incipiunt ab vnitate, & non à supremo numero. Sed Deus est simplicissimum in entibus. Ergo processus in gradibus specificis creaturarum, debet incipere ex parte Dei, & non ex parte materiæ primæ. Sed hoc non posset esse, nisi contingeret dare aliquam speciem creatam immediatè se habentem ad eum: ita quod ea non contingat dare nobiliorem. Ergo, &c.

Idem etiam probatur ex distantia creaturæ ad Deum. Quia vniuersitas creaturæ possibilis, quæ obiectiue est in intellectu diuino, distat à perfectione diuina in infinitum. Sed hoc non esset si perfectiones infinitæ essent impossibiles in creaturis. Ergo, &c. Maior supponitur. Minor probatur: quia si perfectiones infinitæ essent posibiles in creaturis: tunc vniuersitas creaturæ possibilis: contineret obiectiuè in intellectu diuino perfectiones infinitas. Sed quod continet perfectiones infinitas, non distat in infinitum à perfectione diuina, imò æquatur ei, cum non possit continere nisi perfectiones infinita. Ergo, &c.

Opinio aorũ, qui ponunt infinitum progressum in speciebus rerum.

Alia opinio est quæ ponit, quod imperfectionibus creaturarum impossibilis est processus in infinitum: non quod faciat infinitas creaturas esse actu. Sed quod non est dare ita perfectam, quin contingat fieri perfectiorem. Ita etiam non est intelligendum quod Deus necessariò prius tempore faciat minus perfectam quàm magis perfectam: quia si voluisset potuisset facere Angelum ante omnem creaturam corporalem: sed sic intelligitur, quod iste processus vadit in infinitum, quod scilicet non potest dari perfectissima, nec aliqua ita perfecta qua non possit fieri perfectior: sicut non contingit aliquem numerum ita magnum dare, quo non possit esse maior.

Fundamentum opinionis.

Ad cuius euidentiam, sciendum est quod cum infinitum priuatiuè non possit esse nisi in actu permixto potentiæ: sicut se habet aliquid ad hoc quod habeat actum permixtum potentiæ quæ est respectu alicuius futuri: sic se habet ad hoc quod procedatur in ipso in infinitum. Nunc autem ita est quod permixtio actus cum tali potentia, inuenitur quandoque in aliqua vna creatura, sicut quod quantum est diuisibile in infinitum. Quia semper cum diuisione facta in actu stat potentia ad diuisionem, in potentia fututam.

Quandoque verò ista permixtio actus & potentiæ non est secundum aliquod vnum alterum: sed secundum aliquod commune quod sit vel genus, vel aliquod analogum commune: quia potest procedi in infinitum in numeris. Non solum propter hoc: quia aliquod vnum numero sit in potentia ad hoc quod diuidatur in infinitum, & ex diuisione crescat numerus: imo si omnia essent incorruptibilia sicut corpora cælestia, diceretur adhuc numerus in infinitum posse augeri per hoc quod Deus posset facere plures mundos, vel plures soles, quocumque dato: ex hoc ipso quod in numero non potest inueniri actus perfectus qui non habet possibiliratem & imperfectionem respectu alicuius alterius possibilis fieri. Ita etiam vniuersitas creaturarum, quantumcumque magna, adhuc habet admixtam potentiam cum actu. Quia simpliciter est possibilis, & imperfecta respectu vniuersitatis possibilis fieri: ita quod non est dare summam vniuersitatem: quin maior & perfectior sit possibilis per appositionem nouarum specierum.

Rationes pro opinione.

Ad hoc autem adducuntur tres rationes.

Prima sumitur ex infinitate potentiæ diuinæ sub ratione qua potentia est: quia infinitas potentiæ, secundum quod potentia est, attenditur pœnes obiectum potentiæ. Quia dato quod aliqua potentia fundaretur in aliqua essentia quæ esset infinita intensiuè: tamen si non posset nisi possibilia finita secundum rationem qua potentia est, esset finita: sicut si esset aliquis calor infinitus intensè: tamen non prout esset potentia calefactiua diceretur potentia finita, si ita esset quod non posset nisi finitè calefacere finita calefactibilia. Sed potentia Dei sub ratione qua potentia, est infinita. Ergo oportet quod possit in obiectum infinitum. Sed non posset in aliquod obiectum simpliciter, si perfectiones creaturarum non procederent in infinitum. Ergo, &c.

Quod potentia Dei sub ratione qua potentia, sit infinita, omnes concedunt. Quod autem ad hoc requiratur processus in creaturis in infinitum ostenditur sic. Quia ad hoc quod potentia Dei sit simpliciter infinita: non sufficit quod possit in maiorem multitudinem numeralem, quacumque data: imo oportet quod possit in maiorem formalem & specificam quacumque data. Sed si non proceditur, vel saltem si non posset procedi in perfectionibus creaturarum in infinitum, Deus non posset in maiorem multitudinem formalem & specificam quacumque data. Ergo, &c.

Minor patet. Quia si non possibilis esset processus in perfectionibus specificis creaturarũ in infinitum, non esset possibile semper dare maiorem multitudinem specierum quacumque data.

Maior probatur. Quia sicut formaliter & secundum rationem essentiæ non esset aliquid simpliciter infinitum, si esset determinatum ad speciem determinatam, dato quod esset infinitè intensum, sicut si esset calor infinitè intensus, non esset simpliciter infinitus propter hoc quod esset ad speciem caloris determinatus. Ita etiam si obiectum alicuius potentiæ esset infinitum numero, & esset determinatum ad determinatas species, non esset simpliciter infinitum, nec potentia secundum quod potentia esset simpliciter infinita. Sed si Deus non posset facere maiorem multitudinem formalem qualibet data, obiectum potentiæ Dei esset determinatum ad determinatas species, licet posset multiplicari in infinitum secundum materiam. Ergo si Deus non posset in multitudinem maiorem formalem, siue specificam quacumque data: eius potentia secundum rationem qua potentia, non esset infinita.

Nec hoc est contra illud quod dictum est, scilicet, quòd ex hoc quod Deus potest facere plures mundos simul existentes prius datis: eius potentiam sequitur esse infinitam: quia infinitas potentiæ esset infinitas secundum quid, & non simpliciter: sicut si esset calor intensus infinitè, & posset calefacere maiorem multitudinem qualibet data: esset potentia infinita secundum quid, & non simpliciter. Videtur etiam illis de ista opinione, quod illa infinitas quæ ostenditur conuenire potentiæ diuinæ ex modo agendi, est infinitas non omnimoda & simpliciter, sed secundum quid,

niſi ponatur poſſe multitudinem formalem maiorem qualibet data.

Secunda ratio ſumitur ex hoc quod talis proceſſus non implicat contradictionem. Quia ſi eſt dare nobiliſſimam creaturam. Quæro, vtrum Deus poſſit facere nobiliorem, aut non? Si ſic. Ergo non fuit nobiliſſima ſimpliciter: ita quod non poſſit dari nobilior. Si non. Contra, quia Deus poteſt facere quod non implicat contradictionem. Sed aliquam creaturam fieri nobiliorem illa quam tu ponis non implicat contradictionem. Ergo, &c. Maior patet ſecundum omnes Magiſtros. Minor probatur. Illud quod non includit infinitarem fieri in rebus creatis, non includit contradictionem. Sed qui ponit aliquam creaturam nobiliorem illa quam tu ponis nobiliſſimam, non ponit creaturam eſſe infinitam: quia ex quo illa ponitur finita quam tu ponis nobiliſsimam, non implicat contradictionem, & ſic patet minor

Tertia talis eſt, & eſt impediriua rationis aliorum. Quia ipſi non negant proceſſum in infinitum eſſe in perfectionibus creaturarum niſi vel propter appetitum naturalem, vel propter imitationem, vel propter ordinem, vel propter diſtantiam. Sed non obſtantibus his, eſt poſsibilis proceſſus in infinitum in ſpeciebus alicuius determiniti generis creari. Sicut patet de ſpeciebus figuræ, & numeri. Ergo, &c. Maior patet ex rationibus ſupra poſitis. Quia omnes procedunt ex aliquo ſupradictorum. Minor probatur: quia conſtat, quòd appetitus naturalis rerum eſt ad aliquas figuras: nam aliquas res naturaliter conſequuntur quædam figuræ: nec tamen in eis naturaliter eſt appetitus ad ſummam figuram angularem, cum omnes ſunt limitatæ ad genus figuræ: omnes etiam habent per ſe ordinem. Quia impoſsibile eſt dare ſpecies eiuſdem nobilitatis, torum etiam genus figurarum angularium diſtat in infinitum, non ſolum à Deo, ſed etiam à figura circulari, quia procedendo in infinitum in figuris angularibus non attingerent perfectionem circuli. Ergo non obſtãtibus prædictis quatuor, non eſt impoſſibilis proceſſus in infinitum in ſpeciebus determinati generis creati, ſcilicet in ſpeciebus figuræ rectilineæ, ſiue angularis.

Ad rationes priora opinionis.

Suſtinendo ergo iſtam opinionẽ vt probabiliorẽ.

Ad primum in oppoſitum poſſet dici, primò ad maiorem, quòd illud ad quod tendit appetitus naturalis rerum eſt poſſibile, prout in ipſum tendit appetitus naturalis rerum. Nunc autem naturalis appetitus non tendit ad hoc quod ponatur in actu ſummum, quo non poſſit dari maius. Sicut etiam nec appetitus naturalis rerum eſt ad hoc quod motus infinitus compleatur in actu: tamen ſecundum Philoſophos, naturalis appetitus rerum eſt ad motum infinitum complendo in infinitum partem poſt partem. Ad minorem etiam quando dicitur quod naturalis appetitus rerum ordinatur ad ſummum & perfectiſſimum magis quàm ad infimum. Dicendum eſt quod verum eſt quantum ad ſummum quod eſt in actu. Sed non quantum ad ſummum quo non poſſit eſſe maius quod a ſola Dei potentia dependet. Reſpectu autẽ eius quod à ſola Dei potẽtia depẽdet, non eſt in rebus appetitus naturalis, ſed magis obedientialis quem non oportet compleri. Alioquin oporteret fieri quicquid Deus qualitercumque poteſt facere, quod nullus concedit.

Dicendum ergo eſt ad formam argumenti, quòd in vna quaque re eſt appetitus naturalis ad ſummum quod nata eſt conſequi per ſuam naturam: non autem ad illud quod diuina virtute poteſt fieri.

Ad ſecundum dicendum eſt ad maiorem, quod natura incipit proceſſum, & conſumat loquendo de proceſſu poſſibili naturæ. Sed loquendo de proceſſu poſſibili ſoli Deo cui ſoli poſſibile eſt infinitũ facere creaturam nobiliorem quacumque data. Nam talem proceſſum non habet inchoare, nec etiam terminare. Et licet natura ſit cauſa aliarum ſpecierum, non tamen eſt cauſa inchoans cuiſum naturæ, in qua inchoatione datæ ſunt virtutes rebus ex quibus iſta prodeunt: nec per conſequens ad naturam pertinet conſumare illud quod in hoc eſt Deo poſſibile.

Ad tertium dicendum eſt quod intentio Philoſophi in tertio Phyſicorum, eſt quod in procedendo ad actum non admixtum potentiæ, non contingit ſic ire in infinitum, ſcilicet quod poſſit dari ſemper maius quocumque dato. Quia credidit quod nec virtute naturę, nec virtute diuina poſſet fieri aliquod corpus maius vltima ſpera: nec etiam aliquis mundus alius ab iſto. Ideo quia oportet apponere de eo quod eſt iam in actu, ſequebatur ſecundum eum quod non contingit ſemper dare maius quocũque dato: quia toto mundo qui nunc eſt, non cõingit dare maius. Sed de actu permixto potentiæ, non fuit intentio ſua, ſicut patet in figuris in quibus illa quæ habet plures angulos continet aliam virtute, & eſt perfectior ea: & tamen in eis contingit procedere in infinitum.

Ad quartum dicendum eſt, quod intentio Auguſtini eſt, quod Deus inchoat & perficit vniuerſum qui nunc eſt, non autem vniuerſum ſibi poſſibilem: quia poſſet ad hoc addere, qua additione facta, eſſet aliud vniuerſum, ſaltem quantum ad partes additas.

Ad quintum dicendum eſt, quod maior eſt vera de generibus generaliſſimis. Sed de ſubalternis quæ immediatè reſpiciunt ſpecies ſpecialiſſimas, non oportet quod habeat veritatem: poſſet enim Deus facere aliquod genus figuratum quod nunquam fuit. Sicut etiam ſi dicamus, quod genus florum quantum ad ſuum eſſe reale extra animam habet eſſe in æſtate, & tamen non eſt in hyeme.

Ad minorem eſt dicendum, quod infinitas virtutes contineri in potentia in aliquo genere creato non eſt impoſſibile, imò neceſſarium ſicut patet in genere figuratum. Imò etiam ſpecies ſpecialiſſima continet in potentia infinitas virtute: nam ſicut quælibet ſpecies importat quandam virtutem: ita & quodlibet individuum. Et quando dicitur quod proprium eſt Dei continere infinitas virtutes. Verum eſt in actu: quia actu cognoſcit infinita etiam infinities. Sed in potentia poteſt continere infinitas virtutes.

Notandum tamen eſt, quod in Deo non eſt niſi veritas vna ſecundũ rem, & ſubiectiuè, ſiue formaliter: licet obiectiuè ſint in eo multa infinita intellecta. Nec valet quod ipſi dicunt contra illud exẽplum de figuris, quod ille proceſſus figurarum non tendit ad actum, ſed ad potentiam. Quia ſequitur diuiſionem continui. Quia licet in diuiſione continui tendat ad illud quod eſt in potentia in diuidendo: tamen in quantum fit ibi actu talis & talis figura procedituir ad actum. Et quantò figura habet plures angulos eſt nobilior: quia continet alia virtute, vt habetur ſecundo de anima.

Ad ſextum dicendum eſt, quod in omni genere eſt dare primum quod eſt menſura omnium *T. com. 5.*

quantum ad illa quæ ſunt actu : ſed quantum ad illa quæ Deo poſſibilia non oportet : & hoc patet, vt dictum eſt, & in numeris & in figuris, in quibus non eſt dare perfectiſſimum : non enim in numeris, vt quidam putant: vnitas habet rationem perfectiſſimi, imò habet rationem imperfectiſſimi. Nec obſtat quod dicitur, continere virtute omnem numerum : quia hoc non eſt verum, niſi accipiatur virtus pro potentia paſſiua : ſicut materia prima eſt omnia naturalia in potentia : imò numerus quantò maior eſt, tantò eſt perfectior perfectione numeri.

Et ad ſeptimum dicendum eſt, quod in per ſe ordinatis habentibus adinuicem dependentia, ſicut in cauſis per ſe ordinatis : ſicut ſe habent virtus plantæ & virtus ſolis, & intelligentiæ, mouentis reſpectu floris : habet veritatem illa propoſitio, ſcilicet quod non conuenit in per ſe ordinatis procedere in infinitum. Sed in per ſe ordinatis ſecundum nobilitatem, vel ſecundum prius & poſterius in tempore, non oportet, quod habeat veritatem, ſicut patet in figuris; & in tempore, ponendo quod mundus potuit eſſe ab æterno Quia prius & poſterius in tempore habent per ſe ordinem ſecundum durationem, ſicut ante & retro : vel prius & poſterius ſecundum ſitum in quantitate.

Cauſa autem quare in cauſis per ſe ordinatis non contingit ire in infinitum, eſt. Quia ſequeretur quod aliquid vnum penderet ab infinitis in actu : nam omnes cauſæ alicuius per ſe ſimul oportet eſſe.

Ad octauum dicendum quod in rebus eſt duplex ordo, & duplex proceſſus.

Vnus eſt ab actu in illud quod eſt potentiale, & in tali proceſſu incipitur à perfectiſſimo. Et ſicut damus Deum, vt primum, & naturam ſpiritualem vt ſecundum, non quod inter quamlibet talem naturam datam, & Deum, non ſit potentialis nobilior : ſed in actu oportet accipere aliquam immediatè ſe habentem ad Deum. Alius proceſſus, ſcilicet à potentia in actum, & in tali proceſſu incipitur ab infimo.

Modo ordo qui ponitur in proceſſu in perfectionibus creaturarum ſecundum quem dicimus, quod qualibet data, poteſt dari perfectior, eſt à potentia ad actum, & ab imperfecto ad perfectum : & & ideo debet incipere in inperfectiſſimo.

Dum autem dicitur quod vnitas in numeris ſe habet ſicut Deus in rebus, & ſicut incipit numerus ab vnitate : ita debet ordo rerum incipere à ſupremo, & immediato primo. Dicendum eſt, quod vnitas ratione ſimplicitatis habet ſimilitudinem cum Deo, non autem ratione perfectionis : quia imperfectior eſt omni numero. Sicut pars & materia, eſt imperfectior toto & actu.

Ad nonum dicendum eſt, quod dato quod ſit proceſſus imperfectionibus creaturarum in infinitum, adhuc non ſequatur, quin vniuerſitas creaturæ poſſibilis diſtet à Deo & in infinitum. Quia etiam vniuerſitas figurarum in quibus proceditur in infinitum, diſtat quodammodo in infinitum à figura circulari : ad quam nulla figura angularis poteſt attingere.

Dicendum ergo quod, ſicut ſecundum illos qui ponunt, quod charitas augeretur in infinitum, & ſic habet quendam proceſſum in infinitum in gradibus indiuidualibus : & tamen cum hoc ſtat, quod eſt limitata ad genus, & ſpeciem. Quia ita eſt qualitas, & talis ſpecies qualitatis, ſcilicet charitas, quod non eſt ſubſtantia, vel iuſtitia. Ita dare in infinitum : tamen adhuc determinatæ eſſent ad genus in actu, vel in potentia, ſicut omnes figuræ poſſibiles, nec actu, nec potentia eſt omnimodè infinita omne genus tranſcendens.

Ad principale, poteſt dici quod vniuerſum dicitur optimum quantum ad finem extra, pro tanto quod nulla rerum vniuerſitas poteſt ordinari ad meliorem finem extra quam ſit Deus, ad quem iſtud vniuerſum ordinatur. Non autem ita eſt optima, quin aliud melius poſſit fieri qui haberet intrinſecum meliorem : & qui altiori modo poſſet reduci in finem extrinſecum, licet alius finis extrinſecus non poſſet eſſe melior. Vel poteſt dici & melius : quia vniuerſum iſtud dicitur optimum quantum ad illud quod eſt in actu : non quantum ad illud quod poteſt fieri : quid melius poteſt fieri.

QVÆSTIO SECVNDA.

VTrum impoſsibilia creaturæ ſint Deo poſsibilia.

Et arguitur quòd non. Quia ſi illud quod magis videtur ineſſe non ineſt : nec illud quod minus. Sed magis videtur Deum poſſe ea quæ ſunt poſsibilia creaturæ quam illa quæ ſunt et impoſsibilia. Ergo ſi non poteſt poſsibilia creaturæ multo minus poteſt impoſsibilia creaturæ. Sed non poteſt omnia poſsibilia creaturæ. Quia non poteſt currere nec comedere. Ergo, &c.

Contra. Virginem parere eſt impoſsibile creaturæ actiuè loquendo : quia creatura hoc non poteſt facere. Sed Deus hoc poteſt facere. Ergo, &c.

Reſpondeo. Sciendum eſt primò, quòd loquimur de poſsibili quòd eſt obiectum potentiæ actiuæ. Quia Deus nihil poteſt pati : quia hoc eſſet imperfectionis. Eſt ergo ſenſus quæſtionis, vtrum potentia Dei ſit aliquid ſecundum quòd eſt impoſsibile creaturæ.

Secundò ſciendū eſt, quòd iſta quęſtio abſolutè vt queritur, non habet dubiū apud Catholicos : nec etiā apud Philoſophos quin ſcilicet abſolutè loquēdo aliquid ſit poſsibile Deo quod eſt omnino impoſsibile creaturæ. Hoc autem faciliter poteſt demonſtrari ſic. Quia illæ potentiæ quæ ſic ſe habent quòd ad illud ad quod vna earum ſe non poteſt extendere, alia poteſt ſe extendere illud quod eſt impoſsibile vni, eſt poſsibile alteri : & hoc patet. Quia illud dicitur poſsibile vnicuique potentiæ ad quod attingere poteſt. Sed potentia creaturæ non poteſt attingere omne illud ad quod attingere poteſt potentia. Et hoc ſimiliter patet. Quia potentia diuina attingere poteſt omnem creaturam : ſed hoc non poteſt creatura alioquin eſſet effectiua ſui : ergo aliquid eſt impoſsibile creaturæ quod eſt Deo poſsibile

Tertiò. Circa hoc eſt ſciendum quòd in hoc eſt diuerſitas inter Philoſophos & fideles. Quia in hiis quæ fiunt, vel fieri nata ſunt mediante creatura ſicut eſt in generationibus & motionibus rerum corporalium, poſuit Philoſophus Deum non poſſe aliquid facere quodeſt impoſsibile creaturæ, cuius motiuū videtur eſſe : quia viſum fuit ei quòd nihil procedit de nouo ab aliquo omnino immobili. Effectus autem qui fiunt hîc inferius mediante virtute cœli tota die corrumpuntur & renouantur etiam infinities, & ſic omnino non vidit quòd poſſent fieri à cauſa immobili immediatè ſicut eſt Deus. Et ideò omnia iſta reducit in aliquod mobi-

Differentia Philoſophorum & fidei.

le quòd mouetur motu perpetuo. Quod quidem A mobile, quia ſemper manet in eadem diſpoſitione quantum ad intrinſeca, poteſt ſemper ſe habere vniformiter ad ſuum motorem recipiendo ab eo motum perpetuũ. Quia vero aliter & aliter ſe habet ſecundum ſitum, & totum, poteſt eſſe cauſa nouitatum hîc exiſtentium.

Poteſt ergo formari ratio quæ mouit phyloſophum ſic. Quando aliquod agens agit mediante inſtrumento ſibi neceſſario ad agendum, ſicut carpentario neceſſaria eſt ſecuris ad ſecandum dura in eis quæ nata ſunt fieri à tali agente mediante inſtrumento. Quod eſt impoſsibile inſtrumento vt inſtrumento, eſt etiam impoſsibile principali agenti. Sicut ſectio illa quæ eſt impoſſibilis ſecuri, eſt impoſſibilis carpentario: ſuppoſito quòd non poſſit ſecari niſi mediante ſecuri. Sed ſecundum Phyloſophum Deus efficit iſta inferiora mediante motu cœli, vel cœlo moto ſicut mediante inſtrumento neceſſario: quia non videbat quòd nouus effectus immediatè in Deum poſſet reduci. Ergo ſecundum eum, Deus non poteſt facere in his quæ facit mediante creatura, vel quæ, nata ſunt fieri mediante creatura: quòd eſt impoſſibile creaturę. Sed fideles ponunt quòd etiam en talibus, multa poſſibilia Deo ſunt, quæ ſunt impoſſibilia creaturę. Scut partus virg nis, & facere de tritico immediatè virtulum, & multa talia: & hoc eſt rationabile.

Ad cuius euidentiam ſciendum eſt quòd ſecundum fidem ponimus, quòd licet Deus non poſſit facere effectum cauſæ formalis, niſi mediante ipſa forma, ſicut non poteſt facere album formaliter niſi mediante albedine quæ eſt cauſa albedinis albi, in eo quòd album: poteſt tamen facere immediatè ſine cauſa media, quicquid facit mediante cauſa efficiente ſecundum quod efficiens eſt. Sed ſi in effectiua importetur cauſalitas effectiua ſimul, & materialis, ſicut in hoc quòd eſt currere: non poteſt Deus ſic eſſe cauſa. Quia nullus C effectus poteſt eſſe cauſa materialis, vel formalis intra, quia hoc importat partem eſſe rei factæ, & importat imperfectionem & dependentiam ab alio, quòd Deo non poteſt conuenire. Sed quicquid efficit mediante aliqua cauſa effectiua, poteſt immediatè agere, & plura poteſt agere; quæ agenti creato mediante quo agit, ſunt impoſsibilia. Cuius ratio eſt. Quia quòd illud quod aliquod agens agit mediante alio, non poſsit immediate agere, prouenit ex eius imperfectione & limitatione. Sicut quòd carpentarius non poſsit ſecare niſi mediante ſecuri. Hoc eſt quia in eo non eſt omnimoda virtus ſecandi: ſed tamen poteſt aliquid ad ſecandum ſcilicet per inſtrumentum ſecuris, cuius durities vincit durities lignorum. Deus autem eſt omnimodè illimitatus, & illimitatæ virtutis. Et ideò illud quòd facit mediante aliqua cauſa effectiua, poteſt agere immediatè: ita quòd dummodo cum agere non importet pati, vel aliquid quòd D ſit imperfectionis: totum poteſt immediate omne illud quòd non includit contradictionem. Et alio modo poteſt facere, quam agant agentia creata mediantibus quibus agant. Et ideò etiam in his quæ nata ſunt fieri per agentia creata poteſt multa propter iſtam illimitationem, quæ ſunt impoſſibilia creaturæ.

Ad rationem in oppoſitum, dicendum ad maiorem quòd quicquid poſſibile eſt creaturæ, effectiuè abſolutè, & non importando imperfectionem, eſt poſſibile Deo. Dum autem arguitur de currendo & conſimilibus. Dicendum eſt, quòd iſta non poteſt. Quia in iſtis cum agere includitur pati quia currens non ſolum eſt cauſa effectiua ipſius curſus: imò cum hoc eſt ſubiectum eiuſdem. Sed bene Deus poteſt facere curſum in alio. Non poteſt etiam peccare: quia hoc importat imperfectionem.

Hìc oritur: quæſtio dictum eſt enim ſuperius & auctoritatibus communitum, &c.

Diſtinctio quadrageſima ſecunda.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem quadrageſimam ſecundã. Quæritur vtrum Deus agat res per volun- *Prima ratio* B tatem.

Et arguitur quòd non. Quia illud in quo non eſt voluntas non agit per voluntatem. Sed Deus eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Probo minorem. Quia vbi non eſt obiectum voluntatis, nec voluntas. Sed in Deo non eſt obiectum voluntatis. Ergo, &c. Adhuc probatio minoris perſimile. Quia obiectum voluntatis eſt finis. Sed Dei non eſt aliquis finis: quia non eſt ad finem: ſed eſt finis omnium. Ergo, &c.

Præterea qui facit aliquid per voluntatem vult *Secunda ratio.* illi illud bonum quòd facit in eo, & per conſequens amat ipſam. Sed Deus non amat res alias à ſe. Ergo non facit eas per voluntatem. Quia omne quod amatur. Vel amatur vt finis, vel amatur vt medium aſſequendi finem. Sed nutro modo conuenit Deo amare aliud cum non ſit finis eius, nec indigeat eis vt medio aſſequendi ſuam bonitatem. Ergo, &c,

Iucontrarium eſt veritas: & Magiſter in litte-ra.

C Reſpondeo. Hîc declaranda ſunt quatuor.

Primò, oſtendendum eſt quòd in Deo eſt voluntas.

Secundò, quòd diligat alia à ſe.

Tertiò, quomodo cauſalitas attribuitur eius voluntati.

Quartò, quid immediatius ſe habet ad effectum, vtrum ſcilicet voluntas, vel intellectus, ſiue ipſa idea.

ARTICVLVS PRIMVS

QVantum ad primum. Primò ſciendum eſt, quòd omnis res quæcumque ſit illa, habet aliqua, vel nata eſt habere, quæ ſunt ei conuenientia & bona. Sicut homo habet viſum corporalem, & ignis calorem & ſic de aliis. Et ad talia conuenientia aſſequenda quando non habentur habet vnaquæque res inclinationem per quam intendit in ea: & quando habentur ea, quieſcunt in D eis.

Vlterius ſciendum eſt, quòd quædam ſunt quæ de talibus ſibi conuenientibus non habent cognitionem ſicut ignis non cognoſcit calorem: nec materia formam: & inclinatio talium in talia ſibi conuenientia, vocatur appetitus naturalis.

Alia verò ſunt quæ habent appetitum naturalem qui eſt inclinatio naturalis nullam cognitionem requirens in eo in quo eſt: ſed etiam cum hoc habent appetitum qui eſt inclinatio conſequens cognitionem appetentis: ita quòd non ſolùm requiritur quòd ſit bonum ad hoc quòd talis inclinatio tendat in ipſum: imò cum hoc oportet quòd

sit in sua bonitate apprehensum. Et horum sunt A duo genera: nam quædam habent cognitionem sensitiuam quæ exercetur per organum corporale: sicut bruta. Et eorum inclinatio secundum quòd talia, vocatur appetitus sensitiuus: qui præexigit cognitionem sensitiuam. Alia verò sunt quæ habent cognitionem intellectiuam quæ ab omni conditione materiali & corporali abstrahit. Et inclinatio consequens talem apprehensionem, vocatur appetitus intellectualis, siue voluntas. Ex hoc, faciliter ostenditur quòd in Deo sit voluntas. Quia in quocumque est cognitio intellectiua, idest, inclinatio in bonum cognitum per intellectum, per quem in bonum tendit non habitum, vt quiescat: & delectetur in bono habito: siue illa inclinatio differat & consequatur secundum rem ad cognitionem, siue secundum tationem. Sed in Deo est cognitio intellectiua. Ergo est in eo talis inclinatio, vel potius firma & immobilis adhæsio bono habito sic cognito. Sed talis inclinatio vel adhæsio vocatur voluntas. Ergo, &c. B

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum faciliter ostenditur. Quia est quod scilicet Deus diligat omnia alia, & à se.

Quia omne agens per intellectum & voluntatem vult effectui suo illud bonum quod facit in eo. Sed Deus agens per voluntatem & intellectum, facit mediatè vel immediatè omne quod est in quacumque creatura. Ergo omni creaturæ, vult aliquod bonum. Sed velle bonum alicui, est amare ipsum. Etgo ipse amat omnem creaturam.

Sed decentia huius, scilicet quòd Deum amare alia sit decens & conueniens, potest ostendi. C

Primò distinguendo de amare: quia aliquis potest amare aliud à se dupliciter. Vno modo propter proprium commodum, quia scilicet aliquid boni acquiritur sibi per illud. Alio modo conuenit aliquem amare aliud à se, non propter commodum suum: sed propter commodū illius quod amat, & propter abundantiam bonitatis suæ: vt scilicet bonitas sua cui nihil potest præexistere, reluceat in alium. Sicut ille, qui vult benefacere alteri ex abundanti bonitate sua, à quo nihil intendit. Primo modo, nec decet nec potest esse quòd Deus diligat alia à se. Quia ille qui habet infinitam bonitatem ex se, in nullo ab alio dependentem: nec quantum ad esse, nec quantum ad bene esse: non diligit alia à se propter commodum suum: cum ab aliis nullum commodum possit sibi accrescere. Sed Deus est huiusmodi. Ergo, &c.

Secundo modo decens est Deum alia à se diligere. Quia illum cuius bonitas est infinita, & cui nihil deperit ex cōmunicatione illius bonitatis facta aliis, decet velle bonum aliis. Quia hoc prouenit ex abundantia bonitatis suæ. Sed Deus est huiusmodi. Ergo, &c. D

Notandum tamen est, quòd non ita est intelligendum, quòd sic amare alia deceat Deum: quòd eius decentia sine hoc non possit esse. Quia si nullam creaturam vellet esse; sua decentia maneret sine diminutione aliqua. Sed ita decet ipsum quòd non repugnat sibi oppositum. Sicut salua decentia alicuius potest ire in equo, albo vel nigro.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium. Primò videndum est, quando voluntas se habet in nobis ad agendum.

Ad cuius euidentiam, sciendum est quòd quædam sunt agentia quorum potentia actiua est necessariò & ex se formaliter loquendo determinata ad agendum, ita quòd quantum est ex se, non potest non agere nisi aliunde impediatur: sicut ignis quantum est ex se, dummodo habeat præsens passiuum conueniens, est necessariò determinatus ad calefaciendum per calorem. Et tales sunt potentiæ actiuæ naturales, quæ nullam cognitionem vel appetitum sequentem cognitionem consequuntur in actionibus suis: sicut patet de calore.

Alia sunt agentia, quorum potentiæ non sic sunt necessariò determinatæ ad agendum: sicut etiam patet in instrumentis agentium per artem. Vnde durities securis cum sua acutie, non sufficit ad agendum nisi ab aliquo moueatur & determinetur per talem motionem, ad secandum. Sicut etiam est in potentia executiua, in agente per voluntatem, quæ non est determinata ad agendum nisi per voluntatem impellentem ad agendum: ita quòd in agente per voluntatem & intellectum, completa determinatio ad agendum, est per voluntatem. Et sic patet quòd in agente per voluntatem, & intellectū: non est dare nisi intellectum, & voluntatem, & potentiam executiuam. Si tamen oporteat ponere in omnino separatis à materia potentiam executiuam aliam à voluntate. Modo in talibus non potest esse determinatio ad agendum, à potentia executiua. Quia agens per potentiam quæ ex natura sua, & seipsa, est necessariò determinata ad agendum & non ab aliquo impulsu voluntatis, non est agens per voluntatē inquantū huiusmodi. Quia actio talis potentiæ præuenit voluntatem. Sed agens per voluntatem dicitur etiam agere per potentiam executiuam. Ergo in agente per intellectum & voluntatem: determinatio ad agendum non est per potentiam executiuam. In talibus etiam determinatio ad agendum non habetur per intellectum completè: sed magis per voluntatem.

Ad cuius euidentiam, sciendum est quòd intellectus duplex iudicium potest habere de operabili. Vnum iudicium est quid sit illud operabile, & cuius naturæ sit: vt quid est sanitas, vel quid est infirmitas. Et illud iudicium non determinat ad agendum: quia secundum hoc, intellectus se habet ad opposita. Non dico ad oppositas intellectiones, sed ad oppositа intellecta, puta ad sanitatem, & egritudinem: ita scit medicus per artem medicinæ naturam ægritudinis sicut naturam sanitatis. Et propter hoc dicit Philosophos IX. Metaph. quòd quia scientia est oppositorum, & oppositа simul fieri est impossibile: ideo oportet preter scientiam talem, ponere aliquod determinans. Vnde per scire quid sanitas, vel quid ægritudo: nullo plus habitudo nunquam operabitur medicus. Aliud est iudicium intellectus, quo aliquis iudicat aliquid sibi bonum ad persequendum. Sicut homo famescens, iudicat quòd bonum esset sibi habere ad comedendum, & procurare comestionem. Et istud iudicium est determinatum ad agendum, determinando voluntatem ad volendum.

Est autem sciendum, quod illud iudicium est quasi mediũ inter dispositionem appetitus & voluntatem, & actum eius. Nam tale iudicium dependet ex conformitate appetitus ad rem appetibilem. Vnde vnicuique est appetibile, quod est ei conforme secundum appetitum. Vnde quia conforme & conueniens est appetitui & naturæ meæ, vt quando fameſco, comedam. Ideo ſic mihi diſpoſito, apparet quòd bonum eſt comedere. Et ſimile eſt de aliis, quæ quis iudicat ſibi bona ad proſequendum, vel etiam ad agendum, vel communicandum Et ad iſtud autem iudicium, ſequitur electio voluntatis, qua determinatè vult illud proſequi. Et in hoc completur perfecta & determinata cauſalitas agentis per intellectum & voluntatem. Nam quando eſt per intellectum, & voluntatem perfecta electio alicuius proſequendi, ſtatim ſequitur actio ad proſequendum, niſi aliud impediat. Et propter hoc dicit Philoſophus 9. Metaphyſicorum, quod volens & potens neceſſariò operatur. Quia igitur talis determinatio incipit a voluntate, & terminatur in voluntate: quia incipit à conformitate voluntatis ad rem proſequendam à qua conformitate habet ortum iudicium quo id iudicatur eſſe perſequendum, etiam terminatur in voluntate eligente proſequi id quod eſt iudicatum. Quia completa determinatione, vel electione habita, habetur perfecta cauſalitas in agente per voluntatem, & intellectum. Ideò prædicta cauſalitas magis attribuitur voluntati, quàm aliis. Iſta autem conformitas appetitus ad rem proſequendam vel poteſt eſſe ex natura. Sicut conforme eſt temperato quod ſit caſtus, ſiue caſtè viuere: vel ex paſſione, ſicut conforme eſt irato vindicare.

Ex his patet, quare cauſa effectiua rerum attribuitur voluntati diuinæ pluſquam aliis, puta potentiæ executiuæ, vel intellectui, quę ponimus in Deo quaſi quædam pluta ſecundum modum noſtrum intelligendi. Quia in agente per intellectum, plena cauſalitas & plena determinatio ad agendum, qua poſita neceſſariò ſequitur effectus, attribuitur voluntati. Sed Deus eſt agens per intellectum. Ergo, &c.

Notandum tamen eſt quod licet ea quæ fiunt exterius, à nobis fiant à voluntate, mediante aliqua potentia executiua: tamen non oportet ponere aliquid extra voluntatem immediatè, ſiue in fantaſia, ſiue in organo virtutis executiuæ: ita quod reſpectu illiùs effectus voluntatis non habet potentiam executiuam mediam: imò ſicut ad calorem qui manet intra calefacientem, ſequitur immediatè calefacere: ita ad velle mouere, quodquidem velle manet intra, ſequitur immediatè aliquod mouere quo immediatè aliquid extra voluntatem moueatur à voluntate, quicquid ſit illud. Sed reſpectu effectuum exteriorum ſicut eſt mouere lapides, vel aliquid tale habet potentiam executiuam mediam.

A aliquis vtatur ſigillo non vt viſo, ſed vt inſtrumento quo vult figurare ceram. Exemplar acceptum vt viſum, non ſe habet immediatius ad effectum exteriorem, quàm voluntas. Quia exemplar tale, prius facit ſuam ſimilitudinem in aliquo cognoſcente: & poſtea ille cognoſcens per intellectum & voluntatem, facit effectum exteriorem. Puta imago quam ego video, prius facit in me ſuam ſimilitudinem: poſtea ergo per intellectum, & voluntatem, facio effectum exteriorem. Sed exemplar factiuum, ſicut eſt exemplar exiſtens in mente artificis, eſt immediatius effectui quàm voluntas, ſiue ipſum velle. Et hoc probant tali ratione. Quia ſi tale exemplar non immediatè imprimeret ſuam ſimilitudinem effectui: ſed hoc faceret mediante quodam alio, puta mediante voluntate, oporteret quod prius imprimeret ſuam ſimilitudinem illi alii quam effectui exteriori, ſicut patet de imagine viſa, quæ prius imprimit ſuam ſimilitudinem ipſi videnti, quàm videns imprimat materiæ exteriori. Sed exemplar artificis non poteſt imprimere ſimilitudinem ſuam voluntati: quia voluntas non eſt capax talis impreſſionis. Ergo exemplar exiſtens in mente artificis, immediatè imprimit ſuam ſimilitudinem effectui exteriori: imò potius voluntas imprimit mediante exemplari, ſicut etiam mediante ſigillo in quo eſt figura mouens ſigillum, imprimit cæræ eius ſimilitudinem.

B

Iſtud autem, vt mihi videtur quantum ad vtrumque acceptum, eſt falſum. Quia deberent dicere econuerſo, quod exemplar viſum imprimit ſuam ſimilitudinem immediatè alicui diuerſo ab eo, ſaltem ipſi videnti: & hoc eſt planum: licet immediatè non imprimat effectui facto à videnti. Sed exemplar exiſtens in mente artificis, non immediatè imprimit ſuam ſimilitudinem effectui exteriori: imò mediante voluntate quam mouet. Et hoc ſic patet. Quia in mouentibus & motis talis eſt ordo: quod quantò aliquid eſt poſterius motum, tantò ſe habet immediatius vltimo eſſe actui. Sicut in motione lapidis per baculum, baculus qui eſt poſterius motus, quàm brachium, immediatius ſe habet ad motum lapidis. Sed in motione qua aliquid fit per intellectum, & voluntatem: voluntas ſe habet vt poſterius mota reſpectu intellectus habentis exemplar ipſius factibilis: prius eſt enim intellectum concipere naturam ipſius factibilis: & poſtea ſequitur iudicium quo iudicatur quod bonum eſt hoc facere: & poſtremò quantum ad motionem exiſtentem in artifice, eſt electio voluntatis qua vult illud proſequi: & ad hanc ſtatim ſequitur motio in aliis immediatè. Ergo voluntas immediatius ſe habet ad effectum exteriorem quàm exemplar exiſtens apud intellectum. Imaginatio enim qua imaginamur, quod voluntas impellat intellectum ad imprimendum ſuam ſimilitudinem rei exteriori, ſicut facit impellens ſigillum: eſt falſa & valde rudis. Quia voluntas mouens intellectum ad exercitium actus, non poteſt mouere ipſum immediatè niſi ad ſuum actum, ſcilicet ad exercendum actum intelligendi: voluntas autem mota ab intellectu artificis non poteſt mouere artificem ad cõſideterationem illius cuius eſt exemplar per quam practicè iudicans dicitur agere: quia illa cognitio præcedit motionem voluntatis: & ideò falsò imaginatur. Secus eſt de exteriori impreſſiuo, ſicut eſt ſigillum: quod poteſt moueri à voluntate, vel ab aliquo moto ab ea.

C

D

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, ſcilicet quidmediatius reſpicit effectum, ſcilicet exemplar, ſiue idæa, ſiue voluntas. Dicunt quidam, quod idæa immediatius ſe habet.

Ad cuius euidentiam, ſciendum eſt quod duplex eſt exemplar, ſiue dupliciter poteſt ſe habere exemplar. Vno modo vt viſum, ſicut ſi aliquis videat imaginem aliquam, & vt faciuam: ſicut ſi

Ad rationem eorum facile est respondere. A quia non oportet quod omne illud mediante quo exemplar artifex imprimit suam similitudinem effectui exterioti, recipiat similitudinem illius exemplaris: vel sit capax talis similitudinis: nisi forte, vt quidã dicũt, habeat illud intẽtionaliter: sed sufficit quod moueatur aliquo modo ab intellectu habente tale exemplar sicut patet de instrumento mediante quo artifex imprimit effectui similitudinem suæ ideæ. Nec tamen oportet quod imprimatur instrumento: sed sufficit quod moueatur ab eo vt instrumentum non similiter participans formam: sicut effectus intentus principaliter. Et primò non oportet quod voluntas recipiat similitudinem exemplaris: sed sufficit quod absque tali similitudine recipiat eius motionem: & sic patet de quarto.

Ad primum ergo in oppositum, dicendum quod non oportet quod obiectum voluntatis sit finis: si B *Ad primum.* per finem intelligatur causa finalis ipsius voluntatis, vel ipsius volentis: ita quòd sit ibi causa finalis realiter, nisi volens & voluntas habeãt causã secundum rem, sicut est in creaturis. Sed ad obiectum voluntatis, requiritur quod aliquid sit bonum, & conueniens ipsi voluntati, siue differat ab eo re, siue non: hoc autem inuenitur in Deo: nam bonitas eius, & bona est, & sibi conuenientissima.

Ad secundum dicendum, quod ille qui habet *ad secundũ* habitudinem ad finem vel ad bonum quo caret: amat alia à se, vt quoddam commodum ad exequendum finem. Sed ille qui habet suum bonum in summo, nullo bono sibi conuenienti carens; non amat alia vt medium assequendi finem: sed magis amat ea, vt quibus vult bonum & finem communicare, vt sua bonitas in eis reluceat, sic C autem est de Deo.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima ratio. VTrum voluntas Dei infallibilliter, & de necessitate semper impleatur,

Et arguitur, quod non: quia Deus vult omnes homines saluos fieri. Scilicet non omnes saluantur. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea effectus causæ non impedibilis quæ semper infallibiliter impletur, eueniunt de necessitate. Sed non omnes effectus voluntatis diuinæ eueniunt de necessitate, alioquin omnia euenirent de necessitate. Ergo, &c.

3 ratio. Præterea illud quod agit mediante causa secunda impedibili, non consequitur semper & infallibiliter suum effectum. Sed voluntas diuina est causa multorum, mediantibus causis creatis impedibilibus, puta mediante libero arbitrio, & causis naturalibus inferioribus. Ergo, &c.

In contrarium est quod dicitur in primis: Omnia quæcumque voluit, fecit.

Respondeo hîc tria sunt facienda. Primum est ponere quasdam distinctiones de voluntate.

Secundum est, ostendere quod voluntas Dei quantum ad voluntatem beneplaciti, qua aliquid simpliciter vult, semper & infallibiliter impleatur.

Tertium est, ostendere quomodo cum hoc stat contingentia rerum

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ergo ad primum, sciendũ est, quod voluntas Dei distinguitur in voluntatẽ signi, & in voluntatẽ beneplaciti. Voluntas beneplaciti dicitur finis actus volendi, quo aliquid ei placet. Voluntas autem signi dicitur aliquod signum prætendens Deum velle aliquid, vel prætendens aliquid in Deo secundum quod se habet ad modum voluntatis. Sicut punitio qua Deus punit aliquem, ostendit seipsum habere ad modum irati: licet non ita propriè dicatur Deus irasci, sicut dicitur velle illa quorum illa sunt signa.

Voluntas autem, siue signum voluntatis diuiditur in quinque, scilicet in præceptum, consilium, *Voluntatis signi diuisio.* prohibitionem, opinionem, & promissionem. Ista enim significant aliquem velle. Nam qui aliquid consulit, vel percipit, videtur velle illud, & sic de aliis. Sufficientia autem istorum accipitur sic ex parte volitorum: primò, quia illud signum, aut est respectu præsentis, aut respectu futuri. Si respectu, aut boni, aut mali. Si respectu boni, sic sunt duo, scilicet præceptum respectu boni necessarii ad salutem. Et consilium respectu boni superogationis, sine quo potest esse salus. Respectu autem mali est vnum tantum, scilicet prohibitio.

Causa autem quare respectu boni sunt duo, & respectu mali non nisi vnum est: quia in bonis sunt quædam quæ possunt licitè dimitti: & primò aliter debuerant induci homines ad vtrumq; bonũ: quia compescitè inducidebuerunt ad vnum, & suasoriè ad aliud: scilicet in malis non est aliquid malum quod possit licitè committi. Et primò omnia cadunt sub ratione eius quod est illicitum C commiti, & ideò omnia sub prohibitione cadunt: licet vnum sit magis prohibitum quàm aliud; & sub maiori punitione vel pœna. Respectu autem præsentis sunt duo: quia respectu boni est operatio: sed respectu mali est permissio. Et dicitur permissio signum voluntatis, inquantum ille qui permittit aliud fieri, cùm possit impedire, videtur interpretatiuè illud velle.

Aliter accipitur sufficientia istorum ex parte voluntatis sic: quia signum voluntatis aut significat illud quod Deus vult per alium, aut quod vult facere per se. Si est signum eius quod Deus vult fieri per alium, aut est respectu boni faciendi, aut respectu mali vitandi. Si respectu boni necessarii ad salutem, sic est præceptum. Si autem respectu boni superogationis, sic est consilium. Si verò sit respectu mali vitandi, sic est prohibitio. Si autem istud signum significet Deum velle aliquid im- D plendum per se, aut est respectu eius quod propriè fit à Deo, & sic est operatio: aut respectu eius quod propriè non fit à Deo, sed interpretatiuè, & sic est permissio. Et sic dicere solemus illum facere qui permittit, cùm possit impedire.

Voluntas autem beneplaciti distinguitur in vo- *Partitio voluntatis beneplaciti.* luntatem antecedentem, & consequentem, quæ distinctio potest dupliciter intelligi. Vno modo, quod dicatur antecedens voluntas Dei. Quia vult aliquid rei manenti in sua prima institutione: & quia et vellet, si in illis quæ à Deo recipit, statet, nullum malum addendo: Sed voluntas consequens dicitur illa voluntas quæ aliquid vult alicuis secundum quod consideratur cum omnibus illis quæ statui in quo constitutus est, sunt superaddita: verbi gratia dicitur, quod voluntate antece-

dente vult omnes homines saluos fieri. Voluntate autem consequente vult quosdam damnare, & quosdam saluare: quia si considerentur homines secundum illud tantum quod habent à Deo, nihil habent repugnans saluti. Si autem considerentur secundum ea quæ sunt superaddita, in quibusdam inuenitur aliquid repugnans saluti, & in quibusdm non.

Alio modo potest accipi voluntas antecedens & consequens. Vt dicatur voluntas antecedens, quãdo aliquid Deus vult, non in se & simpliciter, sed in suo antecedente, verbi gratia. Si aliquis daret arma alicui, & ordinaret ipsum ad pugnandum, inquantum vult eum ordinare sic ad pugnam, & per consequens ad victoriam. Diceretur velle ei honorem in suo antecedente: & per hoc ordinauit eum ad habendum honorem. Sed voluntate consequente, dicitur ei velle id quod simpliciter vult quæ continentur in bello: & secundum hanc voluntatem dicitur velle simpliciter ei honorem, vel confusionem secundum ea quæ gessit.

Sic etiam ex hoc ipso quod Deus contulit homini ea quibus ordinatur ad beatitudinem, dando intellectum & voluntatem, præcepta & consilia, dicitur velle salutem omnibus voluntate antecedente: quia vult eis beatitudinem quodam modo in suo antecedente, dum vult eis conferre illa quibus possunt assequi beatitudinem. Sed considerato quomodo quisque se habet in vtendo eis simpliciter & in se, vult vni beatitudinem, & alii damnationem.

Sciendum autem est, quod siue accipiatur voluntas antecedens, & consequens, illud quod Deus vult voluntate antecedente tantum, non vult simpliciter, sed secundum quid. Quia scilicet vult illud, si aliud obsistens non esset, sicut vult omnes homines saluos fieri. Quia scilicet vult eis salutem, si aliquid non obsisteret, vel vult eis salutem in suo antecedente possibili deficere scilicet in ordinando eos ad salutem per præcepta & consilia. Illud autem quod vult voluntate consequente, vult simpliciter & in se: nec tamen ista voluntas antecedens & consequens accipiuntur secundum diuersos actus in Deo, quorum vnus sit perfectus, & alius imperfectus. Quia in Deo non est nisi vnus actus volendi perfectissimus, qui est eius substantia, sed accipitur ista distinctio ex parte voliti, secundum quod volitum consideratur secundum diuersas conditiones, secundum quarum aliquas potest esse volita, & secundum alias potest esse nolita, & secundum aliquas potest placere secundum quid, & secundum alias simpliciter displicere.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum sciendum, quod quando quæritur, vtrum voluntas Dei semper & infallibiliter impleatur.

Specialiter intelligitur de voluntate beneplaciti. Voluntas enim signi quod est præceptum, consilium, prohibitio, non semper impletur: imò multa fiunt, & præter eam, & contra eam. Contra autem operationem nihil fit, quia tunc essent simul opposita: fit tamen aliquid præter eam: quia mala inquantum mala non sunt à Deo. Sed nec contra permissionem, nec præter eam aliquid fit quia quæcumque pars contradictionis ponatur, oportet ponere à Deo permitti: quia nihil potest euenire quod ipse velit impedire voluntate consequente: tamen magis communiter & magis proprie mala dicuntur permitti. Bona autem non solum non impediuntur à Deo, sed etiam fiunt.

Quantum autem ad voluntatem beneplaciti, sciendum est quod voluntas antecedens non semper impletur: quia illud quod Deus vult taliter, non simpliciter & per se vult, vt dictum est. Sed voluntas consequens, qua simpliciter & absolutè, & in se Deus vult aliquid, illa infallibiliter semper impletur.

Et hoc ostendunt Magistri duplici ratione.

Prima, sumitur ex conditione causæ generaliter dictæ: & est talis. Omnis causa quæ est determinata ad agendum, & ad producendum effectum, nec potest impediri in se, nec in mediis, nec ex parte subiecti in quod agat: infallibiliter & semper cõsequitur suum effectum. Sed voluntas diuina est huiusmodi. Ergo, &c. Probatio maioris. Quia si causa non consequitur suum effectum, & ab eo non deficit, hoc est, vel quia non est determinata ad agendum. Vnde voluntas non determinata ad agendum non sufficit ad agendum. Iterum etiam deficeret ab effectu si non esset sufficiens causa: sicut modicus ignis non potest calefacere magnam aquam, si etiam impediretur in se, posset deficere ab effectu: sicut si ignis extingueretur non posset agere. Si etiam impediretur in mediis per quæ agit, posset deficere, sicut cælum propter impedimentum causarum quæ sunt impedibiles, frequenter deficit à suo effectu, vel saltem quandoque & ex parte subiecti recipientis, sicut semen masculi propter indispositionem materiæ, non attingit quandoque ad masculum. Si autem nihil istorum sit, nunquam causa deficit ab effectu. Minor similiter probatur: quia voluntas est determinata ad alterum ab æterno, scilicet ad volendum ea quę vult.

Est etiam sufficiens causa & perfectissima. Non potest etiam impediri in se; quia tunc Deus esset mobilis ab aliquo fortiori, sicut ignis extinguitur à fortiori se. Nec potest etiam impediri per impedimentum causarum mediarum. Quia hoc ideò est: quia aliquid est quod eius causalitati non subiicitur per quod in causis mediis impeditur: sicut virtuti solis mouenti arborem ad florendum, non subest virtus frigefactiua, quæ hoc impedit. Sed nihil est quod non subsit causalitati voluntatis diuinæ, & ideo non potest habere impedimentum in causis mediis.

Nec etiam ex parte subiecti recipientis. Quia quod aliqua causa impediatur ex parte subiecti, est quia illud subiectum est subiectum causalitati alicuius agentis contrarii quod non subiicitur illi cuius effectus impeditur. Sicut quando flat ventus Australis, propter nimiam humiditatem suam reddit naturam fœtus indispositam ad recipiendum sexum masculinum, ad quem, quantum est de se mouet semen masculi, quiquidem ventus non subest causalitati ipsius subiecti. Sed nihil est quod non subsit causalitati voluntatis diuinę: & ideò non potest impediri ex parte subiecti recipiẽtis. Et sic patet minor, scilicet quod nihil prædictorum potest impedire voluntatem diuinam à suo effectu: & per consequens sequitur conclusio principalis.

Secunda ratio sumitur ex conditione agentis per voluntatem.

Ad cuius euidentiam sciendum, quod agens per voluntatem quando perfectè vult, & eligit

aliquid facere, ſtatim ſequitur effectus ſi ſit potens ad id quod vult. Vnde Philoſophus. 9. Metaphy. dicit quòd volens, & potens neceſſariò operatur. Nec oportet addere ſi aliquid non impediat: quia nihil impedire, importatur in hoc quòd eſt ſimpliciter poſſe.

Ex his ſic arguitur. Agens per voluntatem infallibiliter efficit quicquid perfectè vult, & poteſt facere. Sed Deus eſt agens per voluntatem. Ergo quicquid vult & poteſt, agit infallibiliter. Sed poteſt quicquid vult, cum poſsit quicquid non implicat contradictionem: & non vult ea quæ implicant contradictionem. Ergo Deus quicquid vult ſimpliciter infallibiliter efficit. & per conſequens diuina voluntas qua vult ſimpliciter aliquid, ſemper & infallibiliter impletur.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, ſcilicet quomodo ſtet contingentia rerum, cum hoc quòd voluntas diuina infallibiliter impleatur ſemper.

Dicendum eſt, quod duæ viæ ponuntur huius rei: quarum neutram credo ſufficere.

Prima eſt. Quia omnia ſecundum relationem ad cauſam diuinam, habent neceſſitatem, ſed ſecundum relationes ad cauſas inferiores habent contingentiam: ita quod ſi Socratem currere referatur ad voluntatem diuinam, eſt neceſſarium: quia non poteſt eſſe quòd Deus velit, & non eueniat. Si autem referatur ad propoſitum, & virtutem motiuam Socratis, euenit contingenter.

Iſtud autem non videtur mihi poſsibile: ita quòd effectus voluntatis diuinę habeat abſolutam neceſsitatem per comparationem ad ipſam: cum ſint contingentes ſimpliciter.

Primò. Quia euentus illius effectus, qui abſoluta neceſſitate eſt reſpectu voluntatis diuinæ neceſſarius ſimpliciter & abſolutè poteſt dici neceſſarius. Sed cum neceſſitate non poteſt ſtare ſimpliciter contingentia. Ideò &c. Si dicatur, quòd non poteſt ſimpliciter dici contingentes: ſed reſpectu inferioris. Non valet. Quia ſaltem ſequeretur, quòd omnia ſimpliciter neceſſariò euenirent licet iſtam neceſſitatem non haberent ab hac cauſa, vel illo reſpectu voluntatis diuinæ,

Secùndò. Quia ſi propter hoc dicuntur effectus diuinæ voluntatis abſolutè neceſſarii: quia cum hoc quod eſt Deum velle quòd euenit: non poteſt ſtare quin eueniat, eadem ratione cum hoc quòd eſt, iſtum effectum prouenire à tali cauſa non poteſt ſtare quod à tali cauſa non eueniat: & ſic prouenireret neceſſariò à particulari cauſa, & reſpectu eius erit neceſſariò euentus neceſſarius.

Alii verò non referunt in aliquo neceſſitatem vel contingentiam rerum, in volutatem diuinam, ſed tantum in in cauſas ſecundas neceſſarias: ita quòd effectus neceſſarii ſunt quæ habent cauſam ſecundam neceſſariam: & contingentes ſunt quæ habent cauſam ſecundam contingentem.

Hoc autem non ſufficit propter duo.

Primò, quia cauſa quæ in nullo poteſt impediri in ſuo effectu per quamcumque cauſam mediam, vel per defectum cuiuſcumque cauſæ mediæ. Non poteſt dici habere effectum contingentem ſolùm ratione cauſarum mediarum. Nec eius effectus debet dici neceſſarius vel contingens ex cauſis mediis. Sed voluntas diuina eſt huiuſmodi: vt oſtenſum eſt ſupra. Ergo, &c.

Secundò, quia ſi neceſſitas & contingentia rerum ſolùm reducuntur in ſecundas cauſas: ſequitur quòd tales conditiones rerum non ſunt intentæ à Deo, ſed ſint à caſu: quod eſt inconueniens.

Propria ſententia.

Et ideò aliter eſt dicendum, quòd infallibilitas voluntatis diuinæ non tollit contingentiam à rebus: & hoc patet ex duobus.

Primò, quia velle diuinum licet in ſe ſit neceſſarium neceſſitate abſoluta, tamen non habet habitudinem neceſſariam neceſſitate abſoluta ad volita creata. Sed poteſt habere neceſſitatem ex ſuppoſitione tantum, quia ſcilicet ſuppoſito quòd velit, non poteſt non velle. Et quia ſic aſpectui diuino ſunt omnia præſentia ab æterno, quantum ad ſuas exiſtentias, ſecundum quas res habent neceſſitatem ex ſuppoſitione: ita quòd ab æterno præſentantur voluntati diuinæ.

Et inde eſt quòd coniunctim non poteſt eſſe, quòd Deus aliquid velit, & non eueniat: ſed diuiſum poteſt eſſe, quòd Deus aliquid velit, & aliquid ſecundum ſe conſideratum poteſt non euenire. Licet non poſſit non euenire ſi ſic eſt volitum. Et cum illud velit, non poſſe non eueuire, non ponit neceſſitatem abſolutam in volito: ſed ex ſuppoſitione, ſcilicet ſuppoſito quòd ſit volitum. Quia ad hoc ſequitur quòd eius exiſtentia ſit præſens Deo modo ſupra ex poſito. Licet ergo iſta conſequentia ſit neceſſaria, Deus hoc vult: ergo eueniet. Quia tamen conſequens ſecundum ſe & abſolutè non eſt neceſſarium cum voluntate diuina de aliquo, poteſt ſtare contingentia eiuſdem ſecundum ſe & abſolutè conſiderati.

Secundò, hoc idem poteſt oſtendi ex alio. Quia in hoc differt naturale à voluntario. Quia agens naturale tale facit, & taliter, quale eſt: & qualiter eſt, niſi impediatur. Vnde agens naturale ſi habet eſſe neceſſarium, habet effectum neceſſarium niſi aliunde impediatur: ſed agens voluntarium non agit tale quale eſt: ſed quale vult eſſe: nec oportet quod faciat effectum illius conditionis cuius eſt ipſe: ſed illius cõditionis qualem vult ej dare. Et inde eſt, quòd voluntas immutabilis & neceſſaria, poteſt velle aliqua eſſe mutabilia, & contingentia, & contingenter euenire.

Ex his arguitur ſic ad propoſitum. Ad perfectionem cauſæ agentis per voluntatem pertinet non ſolùm quòd eius effectus eueniat: ſed etiam quòd illo modo eueniat quò vult ipſum euenire, ſed non obſtãte immutabilitate, & infallibilitate voluntatis diuinæ poteſt velle aliqua euenire contingenter, & aliqua neceſſariò: quia etiam in hoc eſt eius infallibilitas quòd eueniat illo modo quo vult ea euenire. Ergo infallibilitas voluntatis diuinæ non tollit contingentiam à rebus. Cum ad eius infallibilitatem pertineat, quòd eueniant modo quo Deus vult. Prima erga cauſa contingentiæ & neceſſitatis in rebus, eſt voluntas diuina qua vult quædam euenire neceſſariò, & quædam contingenter: quo ſuppoſito præuidit quibuſdam effectibus cauſas neceſſarias, & quibusdam cauſas contingentes.

Eſt autem notandum, quòd non eſt aliquid à Deò contingens, quòd non poſſit habere aliquam neceſſitatem ex ſuppoſitione, ſicut & effectus voluntatis diuinæ contingentes ſimpliciter inquantum cauſæ cuiuſlibet eorum ſunt impedibiles. Suppoſito tamen quòd nulla cauſa ordinem habens ad ea impediatur: ſequitur neceſſariò neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione quòd eueniant: quæ quidem neceſſitas, eſt neceſſitas ſecundum quid ſiqua

non impedito quòd ſupponitur, non eſt ſimpliciter A neceſſarium.

Ad primum. Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum eſt, quòd ſicut expoſitum eſt, Deus vult omnes homines ſaluos fieri, non ſimpliciter, & voluntate conſequente, quæ ſemper infallibiliter impletur: ſed voluntate antecedente, quæ non ſemper impletur.

Ad ſecundū Ad ſecundum dicendum eſt, quòd ſicut contingens eſſe contingens eſt neceſſarium, non tamen contingens eſt ſimpliciter neceſſarium: ita id quod Deus vult contingenter euenire, hoc ſuppoſito eſt neceſſarium euenire contingenter: ita quòd iſtud neceſſarium non eſt neceſſarium abſoluè: ſed ex ſuppoſitione. Nec etiam iſta neceſsitas ponitur circa euentum ſecundum ſe & abſolutè acceptum: ſed circa euentum cum ſua conditione acceptum. Vnde non dicitur ſimpliciter quòd hoc eſt neceſſarium, ſed quòd hoc euenire contingenter, eſt neceſſarium ſuppoſito quòd Deus velit illud contingenter euenire. Ad maiorem ergo, dicendum eſt. Quod effectus illius cauſæ quæ ſemper infallibiliter impletur eueniunt de neceſsitate, vel abſoluta vel ex ſuppoſitione: & illo modo quo illa cauſa habet ordinem ad eos. Nunc autem, vt dictum eſt, voluntas diuina non reſpicit ea quæ vult neceſſariò euenire, ſed eá quæ vult contingenter euenire: & ipſa contingenter euenire eſt neceſſarium neceſsitate ex ſuppoſitione.

Ad tertium. Ad tertium, dicendum quòd maior habet veritatem de cauſa agente mediante cauſa impedibili: cuius cauſalitati non ſubeſt illud impedimentum amouere. Voluntas autem diuina, non eſt talis cauſa: quia ei ſubeſt impedimentum poſſe amouere ita, quòd nihil poteſt impedire media ſua quòd eius cauſalitati non ſubſit.

Voluntas quippe Dei ſemper efficax eſt vt fiat omne quòd velit, & nihil fiat quod nolit, &c.

Diſtinctio quadrageſima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca diſtinctionem quadrageſimam tertiam. Quæritur vtrum id quòd eſt contra voluntatem antecedentem Dei, obſequatur voluntati conſequenti.

Prima ratio Et arguitur quòd non: quia illæ voluntas cui obſequitur id quod eſt contra voluntatem antecedentem. Videtur eſſe contraria voluntati antecedenti Sed in Deo voluntas conſequens non eſt contraria voluntati antecedenti. Ergo &c.

Secunda rat Præterea quicumque obſequitur voluntati Dei, meretur Sed ille qui facit contra voluntatem antecedentem non meretur. Ergo, &c.

In contrarium eſt Auguſtinus & Magiſter in littera.

Reſpondeo. Dicendum eſt, quòd aliquid obſequi voluntati alicuius, dupliciter eſt. Vno modo directè & per ſe, ſicut quando aliquis ex intentione facit quod credit placere alteri. In agentibus enim per intellectum & voluntatem id dicitur per ſe fieri, quòd fit ex intentione agentis. Per accidens autem quòd propter intentionem eius euenit. Iſto modo obſequuntur voluntati diuinæ illi qui intendentes placere Deo faciunt bona opera in obſequium eius.

Alio modo contingit aliquem obſequi voluntati alicui per accidens, & præter intentionem ſicut ſi aliqui ponerent inſidias hoſtibus, ſi hoſtes poſtea inuenirent medias inſidias & debellarent aſſiſtentes inſidiis: tales per accidens obſequerentur hoſtibus, non ex intentione quòd intenderent facere quod placeret eis: ſed per accidens quantum ex facto eorum fit illud quod placuit & fuit commodum hoſtibus.

Modo illi qui faciunt contra voluntatē antecedentem ſunt mali, qui faciunt contra Dei præcepta obſequuntur per accidens volūtati Dei conſequenti. Quod enim Deus vult quoſdā damnare per iuſtitiam, & quoſdā ſaluare per miſericordiá, nuli peccantes dicuntur obſequi voluntati conſequenti inquantum reddūt ſe dignos eo, quod Deus vult eis inferre ſcilicet damnationem: ita quòd poteſt ſic formari ratio. Ille obſequitur voluntati diuinæ qui B facit illud de quo voluntas Dei impletur. Sed peccans eſt huiuſmodi: quia facit peccatum. De quo ordinando per pœnam, fit voluntas Dei. Hoc tamen eſt præter intentionem peccantis, qui ſuam culpam nollet ordinari per pœnam.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum eſt, quòd licet illud quod eſt contra voluntatem antecedentem obſequatur voluntati conſequenti, non tamen ſequitur quod voluntas conſequens ſit contraria antecedēti: quia velle voluntatis antecedēti non eſt velle ſimpliciter: ſed ſub conditione: velle autē aliquid ſub conditione aliqua, qua ſtante illud amatur, & tamen ſimpliciter nolle illud quando conditio non ſtat, non repugat. Sicut ſi volo te ire ad forum ſi non pluat, & pluuia exiſtente ſimpliciter nolo te ire ad forum non repugnat.

Et ſic eſt in propoſito nam quòd Deus velit ordinare aliquem ad vitam æternam per præceptum, C & velit ei dare vitam eternam ſi impleuerit quod præcipitur: ſtat bene cum hoc quòd nolit ei, non facienti quod præcipitur vitam æternam.

Ad ſecundum Ad ſecundum dicendum eſt, quod ille qui obſequitur Deo per ſe ex intentione meretur. Sic autem non obſequuntur mali, licet illi obſequuntur Deo per accidens, & præter intentionem ſuam non merentur. Quia quantum in eis eſt, faciunt contra Dei voluntatem: & ſic obſequuntur mali.

QVÆSTIO SECVNDA.

VTrum Deus poſsit præcipere quæ non vult.

Prima ratio Et arguitur quod non. Quia quicumque præcipit quòd non vult ſignificat ſe velle quòd non vult: & per conſequens eſt fictus: ſed hoc Deo non conuenit. Ergò, &c.

Secunda ratio. Præterea Deus vult omnia bona. Sed non præ- D cipit niſi bonum. Ergo non præcipit niſi quod vult.

Contrà. Præcepit immolari Iſaac: nec tamen ipſum voluit immolari.

Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem eſt duplex opinio.

Nam quidam dicunt quòd Deus poteſt præcipere & præcipit quod nec voluntate antecedente, nec conſequente vult. Non tamen poteſt præcipere illud cuius oppoſitum vult voluntate conſequente. Vnde dicunt, quòd quando ipſe præcepit Iſaac immolari: immolationem Iſaac nec voluntate antecedente nec conſequente voluit.

Quòd autem ita ſit, probant tripliciter.

Primò, quia ſi Deus vellet voluntate conſequente, oppoſitum eius quod vult voluntate antecedente.

dente. Sequæretur quod cum voluntate antecedente velit peccatum non fieri, voluntate consequente vellet peccatum fieri. Sed hoc est falsum. Ergo, &c.

Secundo sic: quia si Deus voluntate consequente velleret oppositum eius quod vult voluntate antecedente: voluntas consequens esset contraria voluntati antecedenti. Sed hoc est inconueniens. Ergò, &c.

Tertiò, quia executio ordinis, & eius impositio non contrariatur. Sed si Deus vellet voluntate cõsequente quæ est de executione ordinis, oppositum eius quod vult voluntate antecedente ad quam pertinet impositio ordinis: executio ordinis contrariaretur impositioni ordinis. Ergo, &c. Licet autem, vt dicunt, Deus præcipiat aliquid quod nec voluntate antecedente, nec consequente vult: non tamen est fictus. Quia, vt dicunt, sicut ex parte intellectus in signis: sic est ex parte voluntatis in B præceptis: nunc autẽ, vt dicunt, ita est quòd ad hoc quod signum intellectus sit verũ, non oportet quod sit verum quantum ad id quod dicebatur: sed sufficit quod quantum ad id pro quo dicitur, vel per quod dicitur. Sicut ille qui dixit parabolam suam viris Sichen, quod ierunt ligna ad ramum, vt constituerent sibi regem: non fuit verum quantum ad id quod dicebatur. Sed quantum ad id pro quo dicebatur pro viris Sichen, & Abimelech. Similiter in præceptis, non oportet quòd præcipiens velit id quod præcipitur: sed sufficit quod velit aliquid pro quo præcipitur: & sic fuit in præcepto de immolatione Isaac. Quia ibi Deus non volebat quod præcipiebatur, scilicet immolationem Isaac: sed volebat illud pro quo præcipiebatur, scilicet manifestationem obedientiæ Abrahæ. C

Alia est opinio quæ ponit oppositum omnium illorum quæ ista opinio principaliter tenet. Consistit enim prædicta opinio in tribus principaliter. Ponit enim primò, quod Deus præcepit illud quod nec voluntate antecedente, nec voluntate consequente vult.

Secundò ponit, quod Deus non potest velle voluntate consequente oppositum eius quod vult voluntate antecedente.

Tertium est, quod in præcipiendo quod non vult non est fictio. Sicut nec in signando aliud quàm id quod quod dicitur.

Contra autem primum istorum arguitur sic ab aliis, quod Deus dicitur velle voluntate antecedente, omne id ad quod aliquem ordinat ipso facto, & per ipsum ad id ordinatur. Sed quicumque præcipit alicui quid alicui, ipso facto ordinat ipsum ad id quod præcipitur. Ergo ipso facto quod Deus præcipit alicui aliquid, vult id ei voluntate D antecedente, nisi fortè velit quod Deus præcipiat, non volens præcipere. Quod est absurdum.

Vnde sciendum est, quod quando Deus aliquid præcipit, ipsum præceptum vult voluntate consequente & simpliciter. Quia ex quo per se, vel per alium præcipit, simpliciter vult ipsum præceptum esse. Sed illud quod præcipitur, vult voluntate antecedente: inquantum per præceptum illud cui fit præceptum ad rem quæ præcipitur, ordinat. Si etiam accipiatur voluntas antecedens pro voluntate qua Deus vult alicui aliquid secundum quod consideratur in eo in quo à Deo instituturus est, nihil mali addendo: oportet dicere, quod vult id quod præcipit: quia constat, quod Deus sic vult omnes homines saluos fieri. Impossibile autem est aliquem saluum fieri, si non vult implere A quod præcipitur ei. Ergo Deus voluntate antecedente vult illum cui præcipitur velle id quod præcipitur. Sed quicquid Deus vult nos velle, aliquo modo vult. Ergo quicquid præcipit.

Contra etiam secundum, scilicet quod Deus non vult voluntate consequente, oppositum eius quod vult voluntate antecedente.

Ad cuius euidentiam, sciendum est, quod Deus vult voluntate antecedente non solum omnes homines non peccare: sed saluari, secundum illud Apostoli. Vult omnes homines saluos fieri: & ad cognitionem veritatis venire. Modò dicunt isti de prima opinione, quòd licet Deus possit velle voluntate antecedente, quòd non vult voluntate consequente, sicut vult voluntate antecedente mala non fieri: ista mala non fieri, non vult voluntate consequente: quod si vellet non fierent. Non tamen, vt dicunt, potest velle aliquid voluntate antecedente, & velle oppositum voluntate consequente. *Timoth. 2. Epist. 2. ad*

Contra autem hoc arguitur sic ex præmissis: quia quicumque vult damnationem alicuius hominis, vult oppositum eius quod Deus vult voluntate antecedente. Quia Deus vult salutem omnium hominum, cui opponitur damnatio cuiuslibet hominis. Sed Deus vult voluntate consequente damnationem multorum hominum. Ergo Deus vult voluntate consequente, oppositum eius quod vult voluntate antecedente: non quidem in omnibus prout arguunt illi, sed in quibusdam. Licet enim non posset velle oppositum eius quod vult voluntate antecedente, quando vult mala non fieri, quia oppositum non potest esse bonum, scilicet mala fieri, tamen quando vult antecedente aliquem saluari, potest velle oppositum, scilicet ipsum damnari: quia vtrumque secundum diuersas conditiones potest bene fieri.

Contra tertium quo dicitur quod non esset fictus præcipiendo illud quod nullo modo vult. Arguitur sic ex eadem maiore cum aliis. Quia sicut est in signis intellectus respectu intellectus: ita in præceptis respectu voluntatis: quia præcepta sunt signa voluntatis. Sed signum intellectus non est verum, nisi sit verum quantum ad id quod dicitur. Ergo præceptum est fictum, nisi præcipiens aliquo modo velit quod præcipitur. Maior supponitur, & eam etiam concedunt aduersarii. Minor probatur.

Ad cuius euidentiam, sciendum est, quod aliquid dicitur dupliciter,

Vno modo: quia actu dicendi producitur: & hoc modo soli verbo conuenit dici.

Alio modo dicitur illud quod verbo repræsentatur. Sicut si dicam me dixisse, te iuisse ad forum veritas verbi consistit in hoc quod conformetur illi quod sic dicitur, scilicet quòd sit tale quale dicitur: & quodcumque signum intellectus in hoc habet quòd sit verum, quòd illud quod significat, quod tale sit quale significatur.

Ex hoc arguitur sic ad oppositum: ad veritatem verbi, vel cuiuscumque signi intellectus, requiritur conformitas verbi vel signi ad id quod verbo, siue signo significatur, siue repræsentatur. Sed quod sic repræsentatur, est illud quod dicitur. Ergo ad veritatem verbi vel cuiuscumque signi intellectus, requiritur quod sit verum quantum ad illud quod dicitur, quod illud est quod significatur. Quod autem dicitur de illa parabola quæ de libro Iudicum sumpta est, parum valet. Quia est dici & significari propriè & metaphoricè. Modo quia li-

gna & ramus significant propriè tales plantas: tamen metaphoricè significant viros Sichem, & Abimelech. Modo ibi accipiuntur, non pro eo quod propriè; sed pro eo quod metaphoricè significant. Vnde etiam ille sermo verificatur ibi, quantum ad id quod dcitur: quia tunc dicebantur, & significabantur illis verbis, licet metaphoricè viri Sichem, Abimelech, & non plantæ. Istam ergo opinionem sicut vetam tenendam reputo. A

Ad primum ergo quod illi arguunt in oppositum. Dicendum est, quod illa ratio probat, quòd non oportet quòd sit vniuersaliter verum, quòd Deus velit voluntate consequente, oppositum eius quod vult voluntate antecedente: quia tunc sequeretur, quod voluntate consequente vellet mala fieri: non tamen probat quin aliquo casu possit velle voluntate consequente oppsitum: quotum vtrumque potest, saluatis debitis circumstantiis, circa bonum. Sicut hominem saluari si manet in innocentia, & sit bonus est bonũ, & ipsum etiam malè agentem damnari, est bonum. Vnde decepti sunt per fallaciam consequentis, credentes quòd si hoc in quibusdam non potest esse, quòd in nullis aliis possit esse. B

Ad secundum dicendum est, quòd ex hoc quod aliqua voluntas vult vnum: & alia vult oppositum si simpliciter velint, tales voluntates sunt contrariæ. Sed voluntas qua quis vult aliquid secundum quid & sub conditione, & qua quis vult aliquid oppositum simpliciter, non contrariantur: sicut supra ostensum est in penultima quæstione. hic autem est voluntas antecedens de vno, & consequens de opposito: quia, vt ibi dictum fuit voluntas antecedens, non simpliciter vult illud cuius est saltem semper.

Ad tertium dicendum est, quòd non est inconueniens quòd executio accipiendo excutionem id quod euenit, contrarietur in potentia ordinis: ita quod oppositum eius ad quod quis ordinatur, eueniat: alioquin nullus deficeret ab ordine quocumque sibi impositio: nec tamen in Deo erunt contrariæ voluntates de impositione, & executione: quia sic vult ordinare, quòd possit ab ordine illo deficere: licet non possit deficere quin cadant in aliquem ordinem. C

Ad primum. Ad primum ergo in oppositum factum ad principale dicendum est, quod si Deus præciperet aliquid quod nec voluntate antecedente, nec consequente vellet: sequeretur quod esset fictio: nisi fortè ironicè loqueretur. Sed ad hoc quod non sit fictus, sufficit quod velit voluntate antecedente, omne quod præcipit, & sic est.

Ad secundũ Ad secundum dicendum est, quod Deus licet voluntate consequente, & simpliciter velit omne bonum quod fit, non tamen oportet quòd Deus velit quacumque voluntate, scilicet antecedente, vel consequente omne bonum possibile fieri: quia multa bona possibilia sunt fieri, quòd nec voluntate antecedente, nec consequente vult. Similiter etiam non omnia bona possibilia fieri quæ ipse præcipit, vult, voluntate consequente & simpliciter: & si ita vellet & fierent. Sed bene vult voluntate antecedente omnia bona quæ præcipit, fieri, quod est bonum. Ideò voluntate antecedente vult omne quod præcipit. Ad aliud ad oppositam partem factum, dicendum est quod Deus voluit immolationem Isaac voluntate antecedente, sed non consequente. Et de hoc magis patebit in sequenti quæstione. D

QVÆSTIO TERTIA.

Prima ratio IVxta hoc ergo quia Deus præcipit immolationem Isaac. Quod videtur esse contra præceptum illud, Non occides.

Quæritur, vtrum Deus possit dispensare in præceptis Decalògi?

Et arguitur, quod sic.

Quia Deus præcepit immolationem Isaac: quod videtur contra contra illud præceptum, Non occides: & præcepit Osee ducere vxorem fornicariam. Quod videtur esse contra illud præceptum, Non Mœcaberis. Et Hebræis præcepit spoliare Ægyptios: quod videtur esse contra illud præceptum, Non furtum facies. Sed ista non præcepisset, nisi in dictis præceptis dispensare potuisset. Ergo, &c.

Contrà. Præcepta Decalogi continent iustitiam diuinã. Sed Deus non posset dispensare contra iustitiam suam: quia ipsum se negare non potest. Ergo, &c.

Respondeo. Venerabilis Doctor sanctus Thomas de Aquino videtur secundum verba exteriora tenere in tertio sententiarum, & in prima secundæ oppositum eius quòd dicit in isto loco. Vt ergo ista quæstio melius possit explanari,

Primò videndum est, quid importat dispensatio.

Secundò ostendendum est in generali, quæ præcepta sint dispensabilia, & quæ non.

Tertiò videndum est, vtrum in præceptis Decalogi possit esse dispensatio: per quod soluetur quæstio præsens. Et supposito quod non propriè cadat dispensatio in dictis præceptis, videndum est quomodo intelligatur illud verbum quod communiter dicitur: & hoc ponitur à sancto Thoma, scilicet quod præcepta secundæ tabulæ sunt dispensabilia, non autem præcepta primæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ergo ad primum, sciendum est quòd dispensatio præcepti, & interpretatio multum differunt, accipiendo vtrumque propriè & strictè. Nam dispensatio videtur importare dilationem præcepti, siue amotionem obligationis qua præceptum obligat. qua obligatione ammota, res quæ præcipitur, relinquitur naturæ, quæ rei potest conuenire absque præcepto. Interpretatio autem propriè, est dare intellectum præcepti, manente eius obligatione: ita quod propriè loquendo, interpretari præceptum, non est tollere obligationem eius: sed est dare intellectum rationabilem præcipientis. Verbi gratia præceptum est ieiunare in quadragesima: propriè dispensare in tali præcepto, est tollere obligationem istius præcepti quoad ad istum: ex causa tamen rationali quæ dispensationem faciat rationabilem, qua obligatione ablata res de se licita est huic. Interpretari verò tale præceptum, est vt si dicatur, quod infirmi non sunt obligati ad illud præceptum: hoc enim, scilicet quod infirmus, & præcipuè grauiter non ieiunet in quadragesima, non est tollere obligationem præcepti: quia nunquam tales obligauit præceptum: imò est dare intellectum præcepti.

Vlterius sciendum est, quod dispensatio præcepti, & remotio simpliciter dicta, differunt: quia remotio absoluta præcepti idem est quòd simplici-

ter, & quantum ad omnes generaliter amouere obligationem præcepti. Sed dispensatio est amotio illius obligationis ad determinatam personam, & ex causa rationabili, manente obligatione quoad communitatem.

Et sic habemus tria circa præceptum per ordinem se habentia, scilicet remotionem, quæ est simpliciter & generaliter tollere obligationem præcepti quoad omnes. Dispensationem, quæ est tollere dictam obligationem quo ad hunc. Et interpretatione quę dat intellectum præcepto, & exponit quid per præceptum, intelligatur: nec eius obligationem tollit etiam quo ad hunc.

Notandum est etiam vlterius, quod interpretatio quandoque pertinet ad omnes indifferenter: quandoque pertinet tantum ad superiores. Ad omnes, sicut in valde manifestis: sicut manifestum est Ecclesiam nunquam obligasse grauiter infirmum ad ieiunandum. Quo ad superiorem, sicut in dubiis. Sicut quòd homo non multum grauiter infirmus, comedat carnes in quadragesima: in talibus enim declarare pertinet ad superiorem. Et tales declarationes vocantur quandoque dispensationes: non quia per eas directè tollatur obligatio præcepti secundum rem, sed secundum apparentiã inquantũ conscientia dubitãtis est obligata quousque declaretur. Sic ergo ex præmissis habemus quid est dispẽsatio, scilicet, Relaxatio præcepti siue amotio obligationis præcepti facti ex rationabili causa. Et sic patet primum principale.

ARTICVLVS SECVNDVS.

In hoc agitur quo dispẽsari possunt.

QVantum ad secundum principale, sciendum primò est, quantum ad præcepta negatiua in quibus aliqua mala prohibentur, quod quædam de se ita mala, quòd prohibentur quia mala sunt. Sicut furtum, & consimilia. Quædam autem sunt mala tantum, quia prohibita: ita quod quantum est de se non essent mala, si non essent prohibita. Sicut comedere carnes in sexta feria, vel in quadragesima: si enim hoc non esset prohibitum, hoc de se non esset malum.

Vlterius sciendum est, quod eorum quæ de se sunt mala, quædam sunt ita mala, quòd in nullo casu possunt esse bona, sicut odire Deum, & inobedientia, & consimilia, quæ in nullo casu possunt esse bona.

Est autem sciendum, quòd non est idem obedire, & inobedientem esse. Quia non obedire, dicit negationem obedientiæ, quæ quandoque potest esse licita respectu alicuius: vt quando debitum obediendi tali est ammotum. Inobediẽtia autem importat subtractionem obedientiæ debitæ, quæ licitè fieri non potest: vt scilicet manente debito obediendi, non obediatur.

Alia sunt ita mala, quod communitet & regulariter sunt mala. In casu tamen speciali possunt esse bona. Sicut occisio innocentis communiter est mala: sed in casu propter ordinem aliquem superiorem manifestandum, scilicet propter ordinem gratiæ, posset esse bona. Et similiter concubitus extra matrimonium est malus communiter: sed in casu, scilicet propter manifestationem alicuius magni eucntus circa statum gratiæ, potest esse bonus.

His ergo præmissis, dicendum est quantum ad istum secundum articulum, quòd omnia præcepta negatiua quibus prohibentur illa quæ non sunt mala, nisi quia prohibita, sunt dispensabilia vel à Deo, vel à homine, secundum quod illa statuta sunt à Deo, vel ab homine.

Similiter illa præcepta quibus prohibentur illa quæ de se, vt communiter dicitur, sunt mala, possunt tamen in casu esse bona, sunt dispensabilia in illo casu in quo possunt bene fieri, ammota obligatione præcepti. Et ratio huius est: quia illa prohibita quæ possunt bene & licitè fieri, ablata obligatione præcepti, sunt dispensabilia: quia dispensare nihil aliud est, quàm facere licitum, ammota obligatione præcepti, id quod non erat licitum, solum propter obligationem præcepti. Sed illa quæ de se non sunt mala, sed tantum propter obligationem præcepti, ammota obligatione præcepti, possunt fieri bene & licitè.

Similiter id quod in casu potest non esse malum ablata obligatione præcepti, in tali casu potest fieri bene & licitè. Ergo præcepta quibus talia prohibentur, sunt dispensabilia.

Alia verò præcepta negatiua quibus talia prohibentur quæ sic de se sunt mala, quòd in nullo casu possunt esse bona, vel non mala: sicut præceptum de non obediendo Deo, sunt omnino à quocumque indispensabilia. Et ratio huius est. Quia illud quod nullo modo potest esse bonum, non potest absolui ab obligatione præcepti prohibentis: quia de tali dictat lex naturalis menti impressa, quòd nullo modo est faciendum.

Quod dictamen est præceptum menti impressum. Nec potest hoc non dictare, nisi careat debito vsu rationis. Sed illud præceptum prohibitum quo prohibetur id quod non potest absolui ab obligatione præcepti, vt ablata obligatione præcepti licitè fiat, est indispensabile. Et hoc satis patet ex dictis. Ergo talia præcepta quibus prohibentur talia, quæ nullo modo possunt esse bona, vel licita, sunt omnino indispensabilia, & à Deo, & ab homine.

Quantum verò ad præcepta affirmatiua, sciendum est, quod quædam sunt præcepta quibus præcipiuntur quædam bona, quorum oppositа possunt esse absolutè bona, & licita, sicut præceptum de dicendo tales Psalmos in Ecclesia. Cuius oppositum, puta non dicere tales Psalmos, potest esse non malum. Sed quædam alia ad laudem Dei pertinentia recitare: posset esse bonum & licitum, si non esset de hoc præceptum Ecclesiæ. Quædam sunt bona, quorum oppositа communiter & regulariter non possunt esse bona: sed tamen in casu possunt esse bona, sicut est cohabitatio viri & vxoris, parentis & prolis, præcipuè quandiu proles indiget educatione. Ista autem sunt talia, quorum oppositа sunt communiter & regulariter mala, tamen in casu possunt esse bona, propter aliquod magnum ostendendum circa statum gratiæ. Sicut patet de Abraam qui eiecit Agar vna cum Hismaele filio suo de mandato Domini. Et talia præcepta affirmatiua sunt dispensabilia: quia eorum oppositа vel simpliciter, vel in casu, possunt esse bona ablata obligatione præcepti. Quædam autem sunt præcepta affirmatiua quibus talia præcipiuntur, quorum oppositа nullo modo possunt esse bona: sicut diligere Deum, vel exhibere debitum obsequium manente debito obsequendi: quorum oppositа nullo modo possunt esse bona. Et talia præcepta à nullo sunt dispensabilia: Quia cùm oppositа eorum nullo modo possunt esse bona, vel licita, non possunt non cadere sub obligatione præcepti, saltem præcepti impressi in mente. Sicut etiam dictum est de præceptis pro-

hibitiuis, quorum oppoſita nullo modo poſſunt A pta directè non pertinent, ſed per quandam reduesse bona. Et ſic patet de ſecundo, quæ præcepta ſunt diſpenſabilia, & quæ non, & hoc in generali.

ARTICVLVS TERTIVS.

Quantum ad tertium, vtrum ſcilicet præcepta Decalogi ſint diſpenſabilia.

Dicendum eſt, quod ad præcepta Decalogi aliqua pertinent dupliciter. Vno modo primò & per ſe & directè: & quantum ad talia præcepta Decalogi ſunt indiſpenſibilia a quocumque. Alia autem pertinent ad præcepta Decalogi ſecundariò & per quandam deductionem, & in iſtis cadit diſpenſatio.

Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod aliquem non habere ordinem quem habet ad proxi- B mum, vel aliam creaturam, eſt aliud ab eo quod eſt inordinatè ſe habere ad proximum. Quia non habere talem ordinem, puta non habere ordinem ad proximum ſecundum obedientiam, vel ſecundum hoc quod eſt velle conſeruationem vitæ ſuæ, dicit puram negationem talis ordinis, abſque debito fine, non includendo deb tum habendi talem ordinem. Sed inordinatè ſe habere ad proximum, dicit priuationem ordinis debiti in eſſe: ſiue etiam oppoſitum ordinis debiti in eſſe. Nunc autem, vt eſt dictum ſuprà, non tenere ordinẽ debitum, vel oppoſitum debiti ordinis facere, manente debito illius ordinis, nõ poteſt aliquo modo bene fieri. Sed non habere talem ordinem ad proximum, puta ſecundum obedientiam, ablato debito habendi talem ordinem, poteſt bene fieri.

Vlterius ſciendum eſt, quòd præcepta Decalogi non ſunt de hoc, quòd ad talẽ habeatur talis ordo, vel ad talem, quantum ad ea quæ pertinet directè ad præcepta Decalogi: niſi fortè in præceptis primæ tabulæ, in quibus præcipitur ordo ad C Deum qui non poteſt eſſe non debitus: ſicut in quarto articulo exponetur. Sed ſunt de hoc quod manente debito talis, vel talis ordinis, homo non habet ſe in ordine, vel in debito, vel inferendo malũ quod tenetur, & debet non inferre: vel ſubtrahendo bonum quod debent impendere manente debito impedendi. Vnde quando dicitur: Non occides, non eſt ſenſus quod nullum hominem occidas: ſed non committas occiſionem indebitam vel iniuſtam. Similiter quàndo dicitur: Honora patrem tuum, &c. eſt ſenſus. Impende obſequium deb tum illis quibus obligatus es, manente debito obſequendi, & ſic de aliis.

Ex his poteſt oſtendi, quòd præcepta Decalogi, quantum ad ea quæ directè pertinent ad dicta præcepta, ſunt indiſpenſabilia. Quia, vt ex dictis patet, illa præcepta ſunt indiſpenſabilia quibus talia præcipiuntur, ſiue affirmatiuè, ſiue negatiuè, quorum oppoſita nullo modo poſſunt bene, D vel licitè fieri. Sed præcepta Decalogi ſunt huiuſmodi. Ergo, &c. Maior patet. Minor etiam faciliter poteſt declarari ex dictis: quia quòd homo ſe habeat inordinatè vel inferendo nocumentum quod non debet inferre, vel ſubtrahendo bonum quod debet impendere manente debito talis ordinis, nullo modo poteſt bene fieri. Sed præcepta Decalogi ſunt de hoc, quod homo non ſe habeat inordinatè vel indebitè dictis modis. Ergo oppoſita eorum quæ præcipiuntur præceptis Decalogi nullo modo poſſunt bene fieri, & ſic patet minor.

Sunt autem quædam alia quę ad dicta præce-

ctionem & determinationem: verbi gratia ad ipſum præcepium Decalogi, Non occides, pertinet non committere iniuſtam occiſionem. Sed quod occiſio talis, vel talis hominis, puta innocentis. vel illius qui non eſt fur, vel homicida ſit occiſio iniuſta; hoc directè non pertinet ad præcepta Decalogi, ſed eſt quædam determinatio illius præcepti Decalogi: vel ſecundum dictamen legis naturæ impreſſæ menti, quæ dictat innocentem non debere occidi, vel ſecundum ſtatum diuinum: quia ſtatuit iuſtum & innocentem ne interficias: vel ſecundũ ſtatutum humanum, vt ſi in aliqua communitate ſtatuatur, quod hoc dato quod ſit periurus, vel fornicator, non occidatur niſi fur, vel homicida, vel reus læſæ maieſtatis, vel aliquid tale. Similiter ad præceptum Decalogi directè pertinet, quòd debitum obſequium, vel debita obedientia exhibeatur, manente debito obediendi. Sed quòd tali, vel de tali debeatur talis obedientia, eſt quædam deductio ex illo, vel ex ſtatuto diuino, vt quòd propriè illi qui eſt eius vicarius exhibeatur obedientia: vel ex ſtatuto humano, vt quod in Eccleſia ſint aliqui archidiaconi, vel abbates, vel priores quibus talis obedientia debeatur. In talibus, ſecundàriò ad Decalogum pertinentibus, poteſt fieri diſpenſatio, vel à Deo, vel ab homine: ſecundum quod talis determinatio fit vel ſtatuto diuino, vel ſtatuto humano. Cuius ratio eſt. Quia eorum oppoſita poſſunt eſſe vel ſimpliciter, vel in caſu bona. Simpliciter, ſicut comedere carnes ſexta feria moderatè; nullum malum eſſet, vel poſſet eſſe bonum, ſi prohibitum non eſſet. In caſu autem, ſicut occiſio innocentis propter manifeſtandum aliquid circa ſtatum gratiæ, poteſt eſſe in caſu bona. Cauſa autem quare oppoſita eorum quæ continentur directè in præceptis Decalogi non poſſunt eſſe bona in aliquo caſu. Oppoſita tamen præceptorum determinantium, & deductorum ex iis, poſſunt eſſe bona in caſu, vel ſimpliciter eſt iſta. Quia ſicut impoſſibile eſt, quòd à curſu ſeparetur motus, propter quod impoſſibile eſt, quod iſta duo ſimul ſtent, ſcilicet quod aliquis currat, nec moueatur: poſſibile eſt tamen quod vtrumque ſeparetur à ſubiecto cui inſunt: quia ille qui currit, abſolutè poteſt non currere, & non moueri: etiam ita ab eo quod eſt ordinate & debitè ſe habere, inſeparabile eſt bonum: & ab eo quod eſt inordinatè ſe habere, inſeparabile eſt malum: ita quod iſta duo non ſtant ſimul, ſcilicet quod aliquis debitè ſe habeat, & non ſe habeat bene: vel quod indebitè ſe habeat, & non ſe habeat male. Et ideo impoſſibile eſt, quod in aliquo caſu, oppoſitum debiti vel ordinati ſit bonum: ita quòd impoſſibile eſt quod iſta duo ſtent, ſcilicet, quod aliquis inordinatè ſe habeat, & quod ſe habeat bene. Sed bene à tali perſona poteſt ſeparari talis ordo, vel debitum habendi talem ordinem, puta à tali perſona poteſt ſeparari ordo obedientiæ ad talem perſonam, puta epiſcopum, vel Abbatem, & per conſequens à ſuo non obedire, ablato illo ordine, poteſt ſeparari, & inordinatum eſſe, & malum eſſe, & poteſt eſſe bonum ſuum non obedire. Et quia ea quæ pertinent ad præcepta Decalogi directè, ſunt debitè, & ordinatè ſe habere & cauere indebitum & inordinatum: ideò impoſſibile eſt quod eorum oppoſita in aliquo caſu ſint bona. Quia verò præcepta ſecundaria conſtituunt indeterminato, tale debitum vel indebitum, ordinatum, vel inordinatum, ad determina-

tas materias à quibus vel simpliciter, vel in casu se- A parabiles sunt, sicut debitũ obediendi Episcopo, est separabile à persona hac vel ab illa. Idcò opposita eorum quæ talibus præcipiuntur, possunt esse vel communiter, vel in casu bona: & ideò possunt esse vel simpliciter reuocabilia, vel dispensabilia, & sic patet de tertio principali.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, scilicet quomodo debeat istud verbum commune intelligi, quòd scilicet præcepta primæ tabulæ sunt indispensabilia.

Difficultatem habet ex hoc quod supra ostensum est, quòd omnia præcepta decalogi, quantum ad omnia quæ directè ad ipsa pertinent, sunt indispensabilia. Si autem loquamur de his per quæ determinantur, videtur prima fronte quòd ita sint B dispensabilia, vel reuocabilia primæ tabulæ, sicut secundæ: quia hoc quod est reddere obsequium debitum proximo, pertinet ad illud præceptum: Honora Patrem tuum, &c. Et sic determinatur per hoc quod est subuenire Patri, vel exibere obedientiam Episcopo, vel Abbati: ita etiam hoc quòd est exhibere debitum famulatum Deo, quod pertinet ad illud præceptum: Memento vt diem sabbati, &c. Est determinabile per hoc quod est exhibere famulatum talibus sacrificiis, vel hostiis: vel tali, & tali die colere eum, puta die sabbati: vel alio, & sicut illa per quę determinatur præceptum illud: honora Patrem, &c. Scilicet subuenire Patri, vel obedire Episcopo, vel Abbati, sunt dispensabilia: & à Deo, vel ab homine secundum quòd tales determinationes sunt statuto diuino, vel humano. Ita etiam illa quibus determinatur illud præceptum. Memento vt dies sabbati &c. Quòd per- C tinet ad primam tabulam, sunt dispensabilia & reuocabilia, vel à Deo, vel ab homine: secundum quòd tales determinationes fiunt statuto diuino, vel humano, sicut patet de seruitio quod impendebatur Deo in lege veteri secundum sacrificia in dicta lege instituta quòd sunt reuocata, quantum ad diem est reuocatum quod sabbatum non colatur: & modo etiam Deus posset dispensare cum aliquo, quòd non teneretur audire missam, vel recipere hoc vel illud Sacramentum, in quorum vsu ei in noua lege famulatur. Cum ergo tam in prima tabula, quàm in secunda, illa quæ directè pertinent ad determinationes prædictorum præceptorum, hinc & inde sint dispensabilia. Quare præcepta primæ tabulæ magis dicuntur dispensabilia, quàm secundæ.

Ad huius euidentiam sciendum est, quòd cum per præcepta decalogi, & etiam per alia præcepta D ex eis deducta, homo ordinetur ad Deum & ad proximum.

Circa dictum ordinem est considerare duo. Quia primò potest considerari ipse ordo in generali & secundum se, vt scilicet debitus ordo seruetur, manente debito habendi: puta quod exhibeatur debitum obsequium, vel debita obedientia. Et quantum ad ista, nec in præceptis primæ tabulæ, nec in præceptis secundę, cadit dispensatio, vt dictum est. Etiam quia directè ista pertinent ad præcepta Decalogi, & in prima & secunda tabula: ideò generaliter dictum est suprà, quod præcepta Decalogi, quantum ad illa quæ directe pertinent ad dicta præcepta, sunt indispensabilia.

Aliud quòd est ibi considerare, est determinatio talis ordinis ad determinatam materiam. Ista autem determinatio etiam potest intelligi, vel quantum ad personas ad quas habendus est ordo, vel quantum ad ea quæ secundum talem ordinẽ impendenda sunt tali personæ. Verbi gratia, hoc quod est obsequiũ debitũ impendere, determinatur quantum ad personas ad quas ordo obsequii est habendus: vt ad Patrem, Episcopum, vel Abbatem, vel aliquid tale. Quantum autem ad ea secundum quæ secundum talem ordinem sunt impendenda: vt scilicet Patri impendatur vel honor, vel subsidium rei temporalis, vel consolatio, vel aliquid tale.

Et similiter potest deduci de præceptis negatiuis. Verbi gratia hoc quod est non inferre pœnam, vel nocumentum alteri, quantum ad personas determinatur, & quantum ad nocumentum: vel quantum ad illum qui grauia non commiserit, sicut fit in lege humana quæ permittit leuia absque pœna quantum ad non inferendã quod non inferat mortem, vel alapam, vel flagellum.

Dispensatio ergo in his quæ pertinent ad determinationem dictorum præceptorum, quantum ad personas ad quas habendus est ordo, differenter se habet tam in his quę pertinent ad primã tabulam, & ad secundã. Nam in his quæ pertinent ad primam tabulam, sicut præcepta quæ pertinent ad ipsum ordinem, secundum se sunt indispensabilia. Ita etiam & illa quæ pertinent ad determinationem dicti ordinis, quantum ad illum ad quem habendus est ordo, sunt indispensabilia.

Vnde sicut non potest dispensari, quòd non exhibeatur debita obedientia Deo, quòd pertinet ad ipsum ordinem secundum se: sicut & exhibetur & debita obedientia homini. Ita non potest dispensari quin debitum sit, exhibere obedientiam Deo, siue quin obedientia ad Deum sit debita, & reuerentia, & famulatus. In his autem quæ pertinent ad determinationem dicti ordinis contenti in secunda tabula, quantum ad personas à quibus habet determinari, sunt dispensabilia. Licet enim exhibere debitum obsequium Patri, vel tali prælato, manente debito habendi talem ordinem, sit indispensabile: nec oppositum possit esse bonum. Tamen determinatio huius ordinis ad Patrem, vel prælatum est dispensabile: quia ita non est necessarium quòd obsequium sit debitum Patri, vel obedientia tali prælato, quod tale obsequium non possit fieri non debitum, vel talis obedientia non debita, ex causa ardua.

Similiter in præceptis prohibitiuis, licet non inferre debitum nocumentum sit in dispensabile manente hoc quòd indebitum sit inferre: tamen istud non inferre non oportet quòd sit ita necessariò indebitum, quòd nullo modo inferre possit esse debitum. Sicut inferre mortem innocenti propter manifestationem gratiæ: vt patet in Isaac, quem pater de mandato Dei voluit, occidere nec peccauit. Et rationem huius assignat sanctus Thoma, in loco isto. Quia sicut in effectibus naturalibus impossibile est, quòd aliquid habeat aliquam entitatẽ, nisi habeat secundum illum ordinẽ ad primam causam quæ est Deus: potest tamen habere entitatẽ absque hoc quòd habeat ordinem ad aliquam causam secundã. Ita etiam in actibus moralibus, impossibile est, quòd sit bonitas nisi habeat ordinem ad primam causam, & ad vltimum finem qui est Deus. Potest tamen esse bonitas in actu morali, ablato ordine quem natus est habere

ad proximum, vel quamcumque creaturam: ita quòd homo possit absolui à debito obsequendi cuicunque homini, vel à debito non inferendi nocumentum innocenti: non tamen potest absolui à debito obsequendi Deo, vel à debito non inferendi irreuerentiam Deo, vel aliquid tale.

Quantũ ergo ad hoc, est intelligendũ verbũ illud quòd præcepta primæ tabulę sunt indispẽsabilia, & præcepta secundę sunt dispensabilia quantum scilicet ad determinationem talem dicti ordinis ad personas ad quas habendus est ordo.

Quantum verò ad ea quæ homo debet impendere eis ad quos habendus est talis ordo, vt quod ex obsequio quod debeo Patri, exhibeam pecuniam. Vel bladum, vel consolationem, vel honorem: & ex famulatu quem debeo Deo, exhibeam tale sacrificium, vel tale, puta tantum hædum, vel agnum: præcepta pertinentia ad vtramque tabulam, sunt dispensabilia.

Cuius ratio in generali est, cũ talia quæ ex tali ordine sunt impendẽda, prout accipiuntur in speciali, sint multa cum quibus possit saluari dictus ordo, non est necessarium quòd fiat determinatio ad ista, vel ad illa specialiter: sed secundum diuersitatem temporum, locorum, & personarum exhibentium, possunt mutari per reuocationem, & per dispensationem, si etiam specialiter descendamus ad Deum.

Ratio quare determinatio quæ est ad Deum ad quem habendus est ordo est indispensabilis: determinatio autem, quantum ad ea quæ ei impendenda sunt, est dispensabilis, est ista, quòd scilicet licet necessarium sit, quòd omnis homo in actibus habeat ordinem ad Deum, si debeant esse boni: non tamen est necessarium quòd habeat istum ordinem mediante hac re determinata, vel illa. Puta mediante oblatione candelę, vel hœdi, vel agni: sed potest indifferenter mediante hoc vel illo, benè & sanctè ferri in Deum.

Et sic patet de quarto: Quare dicitur, scilicet quod præcepta primę tabulæ sunt indispensabilia. Præcepta autem secundæ tabulæ sunt dispensabilia. Quia hoc non intelligitur de primis præceptis Decalogi quæ directè pertinent ad ipsum ordinẽ, quem homo debet habere ad Deum quæ hincinde sunt indispensabilia. Nec de præceptis pertinentibus ad determinationem dicti ordinis, quantum ad ea quæ impendenda sunt personis ad quas habendus est ordo. Sed intelligitur vt dictum est de his quæ pertinent ad determinationem dicti ordinis, quantum ad eos ad quos habendus est ordo: vt patet ex dictis.

Tollitur apparens contradictio in dictis sancti Thomæ.

Ex his etiam patet quòd in dictis sancti Thomæ bene intellectis, non est contrarietas. Nam quando dicit hic, quod præcepta Decalogi, quantum ad secundam tabulam sunt dispensabilia, non intelligit quantum ad ea quæ directè & ptimò cadunt sub præceptis secundæ tabulæ quæ pertinent ad ipsum ordinem secundum se, quo debet ordinatè se habere. Sed intelligit quantum ad ea quæ secundariò pertinent ad dicta præcepta, secundum quandam determinationem ad determinatam materiam, siue quantum ad personas ad quas habendus est ordo, siue quantum ad ea quæ talibus, ex tali ordine sunt impendenda. Quando verò dicit in tertio, & in prima secundæ, quòd omnia præcepta Decalogi sunt indispensabilia, intelligit quantum ad illa quæ primò & directè pertinent ad dicta præcepta quæ dictum ordinem secundum se important: sicut ipse exponit in secunda secundæ. Quidam autem saluant eum per hoc quòd hîc accipit dispensationem pro interpretatione, quòd non videtur mihi vetum. Cum dicat præcepta secundæ tabulæ esse dispensabilia: primæ verò non: cum tamen vtraque sunt interpretabilia, & ideo similitudo præmissa, iudicio meo melior est.

Ad illas instantias de Isaac & Osée dicendum est, quòd de hoc non probatur, quòd præcepta decalogi sint dispensabilia, quantum ad id quod primò & directè pertinent ad illa præcepta: sed quantum ad illam determinationem quę est ad illos: ad quos habendus est ordo prædictus.

Ad illud autem de spoliatione Ægyptiorum potest dici, quòd ibi non fuit aliqua dispensatio. Quia illa spoliatio non fuit illatio nocumenti, sed fuit acceptio sui: quia illa quæ ipsi acceperunt, erant sua, vel ratione laboris quem in ædificando passi fuerant, vel ratione donationis factæ á vero Domino, scilicet à Deo qui est principaliter Dominus omnium, & cum mandato illa bona acceperunt.

Sciendum quoque est, quòd aliquando mala est voluntas hominis idem volentis, quod Deus vult fieri, &c.

Distinctio quadragesima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio

CIrca distinctionem quadragesimam tertiam. Quæritur, vtrum teneamur ad conformandum nostram voluntatem diuinæ voluntati.

Et arguitur quòd non. Quia nullus tenetur ad impossibile. Sed hoc est impossibile. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia conformitas est conuenientia in forma. Sed inter Deum & voluntatem nostram: vel etiam quamcũque creaturam, non potest esse conuenientia in forma, cum distent in infinitum, nec possit esse eiusdem speciei, nec etiam generis. Ergo, &c.

Secunda ratio.

Præterea ista conformitas, aut est secundum causam efficientem, aut secundum finalem, aut secundum materialem, aut secundum formalem. Non secundum efficientem. Quia nullus dicitur teneri ad illud, ad quod opottet eum esse, vel facere: quia non dicitur quòd aliquis teneatur ad hoc quòd sit risibilis. Sed necesse est, quòd velimus id quod Deus nos vult velle: quia non potest esse quòd Deus aliquid velit, & non sit. Et ideò, si vult nos velle aliquid, necesse est quod velimus id.

Nec etiam secundum causam finalem. Quia nullus tenetur ad id illud quòd ignorat. Sed homo ignorat finem quem Deus intendit in his quæ sunt agibilia ab homine. Ergo, &c.

Nec secundum materialem, accipiendo materiam obiectum volitum. Quia Deus vult damnationem alicuius. Sed nullus tenetur velle suam damnationem. Ergo, &c.

Nec secundum causam formalem. Quia forma voluntatis, siue actus volendi, non potest esse nisi habitus charitatis, qui dat modum in actu volendi, siue ille modus differat re, vel ratione ab actu volendi, siue non, Nullus autem tenetur velle ex charitate illud quod vult, alioquin non habens charitatem in omni actu volendi, peccaret: quod est falsum. Ergo secundum nullum genus causæ, tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ.

Incontrarium est. Quia ad illud tenemur conformare voluntatem nostram quod est eius regula, à qua habet nostra voluntas regulari. Sed voluntas diuina est huiusmodi. Ergo, &c.

Respondeo. Hic tria declaranda.

Primum est, vtrum possit esse conformitas inter voluntatem nostram, & diuinam.

Secundò penes quid attendatur ista conformitas.

Tertiò vtrum ad hanc conformitatem teneamur.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum quòd conformitas potest esse inter aliqua duo dupliciter. Vnò modo secundum essentiam in aliquo vno prædicabili sicut Socrates & Plato, conformantur in eo quod est homo, & homo & lapis in eo quod est substantia.

Alio modo possunt aliqua conformari, secundũ quod regulabile potest conformari suæ regulæ à qua regulatur secundum quod obediens potest conformari præcipienti. Modo, si quæratur vtrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinę primo modo distinguendum est. Quia conuententia in aliquo vno prædicabili, dupliciter potest esse ad præsens. Quia potest esse secundum vnum vniuocè dictum, vt homo & bos in animali: vel secundum vnum analogicè dictum, vt substantia & accidens in ente: vel secundũ aliam analogiam, quia diuersæ sunt analogiæ.

Loquendo ergo de conuenientia quæ est in aliquo communi vniuoco, impossibile est quòd inter voluntatem Dei, & nostram, sit conformitas: tum quia secundum omnes, nihil vniuocum commune est Deo, & creaturæ: tum quia impossibile est, quòd voluntas quæ est substantia, & voluntas quæ est accidens, sit vnius rationis vniuocæ. Voluntas autem Dei substantia est, & voluntas creaturæ accidens est, saltem quantum ad actum volendi: quicquid sit de potentia volitiua. Si autem loquamur de conuenientia secundum quandam analogiam: sic nostra voluntas cõformatur diuinæ. Impossibile est enim esse aliquid quod in aliquo analogo non conueniat cùm prima causa, quæ est omnium aliorum à se causa. Quia semper causa & causatum conueniunt in aliquo analogo. Vnde voluntas nostra conuenit in quodam analogo cum voluntate diuina: sicut velle inhærens, potest habere analogiam cum velle subsistente. Si autem loquamur de conformitate secundum quam regulabile habet conformari suæ regulæ à qua debet regulari & dirigi. Sic etiam potest voluntas nostra conformari voluntati diuinæ, siue quantum ad causam efficientem, siue quantum ad alias, vt statim patebit, ostendendo penes quid attendatur ista conformitas.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ergo ad secundum, est sciendum, quòd sicut communiter ponitur, ista conformitas attenditur penes quatuor causas tactas modo quo exponetur.

Sciendum igitur, quòd dicimur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, secundum genus causæ efficientis: quando volumus illud quod Deus vult nos velle, siue velit nos illud velle voluntate antecedente quæ respondet præcepto. Vt quando vobis aliquid præcipit, siue voluntate consequente, vt quando simpliciter vult nos velle ea quæ volumus: quia quicquid vult simpliciter & voluntate consequente fit. Nec potest stare, quod Deus velit, & non fiat: licet talia absolutè non sint necessaria, vt supià frequenter dictum est.

Constat autem, quòd Deus nos vult velle illud, quod est possibile nobis velle: quia ipse non vult impossibilia. Et ideo possibile est nobis conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ secundum genus causæ efficientis. Quia agens per intellectum & voluntatem, mouens alium sicut seruum qui est instrumentum animatum mouet ipsum per præceptum intimando sibi voluntatem suam, & illa habet agere per voluntatem qua eligit ea facere ad quam sequitur actio, si plenè eliganiur. Ex hoc ergo, quòd Deus vult nos velle aliquid, & hoc nobis ostendit, dicimur conformare voluntatem nostram eius voluntati secundum genus causæ efficientis quando ad illud volendum mouemur ab ipso per suum imperium voluntatis.

Secundum autem causam finalem dicimur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ. quando intendimus in factis nostris, finem quem Deus intendit. Intendere autem finem quem Deus intendit dupliciter est. Vel in speciali, & quantum ad hoc, quia in hoc facto, vel illo, intendat homo specialiter quod Deus intendit: non est in potestate hominis nisi reueletur sibi. Postquam autem est ei reuelatum, potest illud intendere.

Si autem loquamur in generali: sic quilibet potest intendere finem quem Deus intendit. Nam Deus in omnibus intendit gloriam suam & bonitatem: & hoc potest qnilibet intendere in facto quolibet, vel actu vel habitu.

Secundum autem causam materialem, dicimur conformare voluntatem nostram voluntati diuinę; non accipiendo materiam pro subiecto in quo est actus volendi secundum quod accidentia habent materiam in qua sint, scilicet subiectum. Quia sic inter voluntatem Dei, & volũtatem quãcunque creatam, non potest realiter esse conformitas: cum voluntas Dei non sit accidens, nec quantum ad potentiam volitiuam, nec quantum ad actum volendi, sed est substantia. Voluntas autem creata quæcumque, saltem quantum ad actum volendi; sit accidens. Et ideo in materia propriè dicta, non potest esse conformitas secundam rem inter voluntatem diuinam & voluntatem creatam. Dico autem secundum rem, propter hoc quod quando loquimur de voluntate Dei, & de ea loquimur sicut de quodam actu superaddito alicui tanquam subiecto: cùm tamen secundum rem non sit aliud ab ipsa substantia Dei. Vnde quando dicitur voluntas nostra conformis voluntati diuinæ secundum causam materialem, accipitur materia pro obiecto voluntatis, scilicet pro ipso volito. Et sic etiam planum est quòd voluntas nostra potest conformari diuinæ: cùm Deus nihil velit nisi bonum. Omnium autem voluntati, possibile est velle bonum, nisi sit forte obstinata.

Vtrum autem in omni volito diuino teneamur ad istam conformitatem, patebit in sequenti articulo.

Secundum autem genus causæ formalis, dicitur nostra voluntas cõformis voluntati diuinæ, quando aliquid volumus ex charitate, siue ex habitu charitatis.

Et quantum ad hoc etiam, possibilis est talis conformitas; quia cum adiutorio Dei quod nulli deficit, homo potest habere charitatem.

Dicitur autem ista conformitas secundum causam formalem, non quia actus voluntatis, vt est aliqua forma propriè, habeat causam formalem: sed hoc pro tanto dicitur quod habitus modificans potentiam, formaliter facit potentiam elicere actum cum alio modo quàm si esset sine habitu, puta delectabiliter, vel faciliter, vel aliquid tale. Et sic patet penes quem attenditur dicta conformitas, & quomodo secundum vnumquodque eorum possibilis est,

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum autem ad tertium, vtrum teneamur conformare,

Dicendum est quod sic. Et primò in generali ostendendum est, quod tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ: deinde ostendendum est in speciali, quomodo tenemur ad hoc secundum vnumquodque genus prædictarum causarum.

Est autem sciendum, quod hîc ad præsens loquimur de conformitate, non quæ est secundum conuenientiam in aliquo communi prædicabili: quia impossibile est carere illa. Impossibile enim est aliquod velle esse, quod non conueniat in aliquo vno prædicabili analogo. Quod autem secundum realem conformitatem teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ: patet sic quia vnusquisque tenetur ad vitandum peccatum; siue ad non peccandum. Sed quicunque in his quæ non vult non conformat voluntatem suam voluntati diuinæ, peccat. Ergo vnusquisque tenetur ad talem conformitatem. Maior patet. Minor probatur: quia omne regulabile non conforme suæ regulæ, sed discordans ab ea, non est rectum, sed distortum & malum. Sed omnis voluntas creata comparatur ad voluntatem diuinam, sicut regulabile ad regulam à qua debet regulari. Ergo omnis voluntas creata non conformans voluntati diuinæ, est distorta, & perconsequens mala est, & habens talem voluntatem peccat. Minonorem enim adhuc istius probo. Quia sicut omne motum & variabile debet reduci ad immobile non variabile: ita omnis voluntas variabilis, quæ potest esse recta, & non recta, debet reduci ad illam voluntatem sicut ad suam regulam, quæ est immobiliter ex se bona & recta, & est sua rectitudo. Sed omnis voluntas creata est variabilis secundum rectum, & non rectum. Voluntas autem Dei est inuariabiliter sua rectitudo. Ergo, &c.

Modo restat ostendere, quod secundum prædicta, in speciali teneatur ad conformitatem. Quantum ergo ad genus causæ efficientis, quod teneamur conformare volũtatem nostrã voluntati diuinæ, vt scilicet velimus illud quod nos vult Deus velle: patet sic. Et primò de voluntate antecedente. Quia vult nos Deus velle, & hoc voluntate antecedente, quod nobis præcipit. Sed ad illa volenda quæ Deus præcipit, tenemur, & aliter nisi velimus, peccamus. Ergo, &c. Maior patet. Quia præceptum est signum voluntatis antecedentis. Minor probatur. Quia quicunque tenetur obedire alteri, tenetur ad volendum ea quæ præcipit, dummodo sint rationabilia: constat quòd omnes tenentur obedire Deo, & in omnibus, cùm sit vniuersalissimus Dominus: nec præcipit aliquod malum. Ergo, &c.

Ad cuius euidentiam, sciendum est, quòd illa dicitur Deus velle voluntate consequente, quæ simpliciter & absolutè vult, & omnia talia eueniunt. Et licet omnia talia quæ Deus sic vult, eueniant, nec possunt non euenire, supposito quòd Deus ea velit: quia tamen uon eueniunt necessitate absoluta, imò subsunt secundum se potestati liberi arbitrii quantum ad ea quæ fiunt per electionem creaturæ rationalis, vel etiam intellectualis: ideo dicitur homo ad talia obligari, & sibi talia imputari: & præterea tenetur illud velle quæ Deus etiam voluntate consequente vult nos velle, si nobis hoc innotescit. Constat autem quod talia nobis innotescunt, alioquin non possemus ea velle: & non solum innotescunt ea quæ volumus, sed etiam quòd Deus velit nos ea velle. Et hoc innotescit nobis vel per præceptum legis diuinæ: vt quando Deus præcipit nobis aliquid facere. Vel per præceptum menti impressum: sicut innotescit nobis, quòd Deus vult nos velle ea quæ ipse facit, esse facta.

Secundum autem causam finalem tenemur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, vel in speciali: quando innotescit nobis in speciali finis intentus à Deo. Vel in generali, vt saltem omnia velimus propter honorem diuinum actu, vel habitu.

Sed velle aliquid propter honorem diuinum habitualiter, dupliciter potest intelligi.

Vno modo, per habitum supernaturalem inclinantem voluntatem habitualiter ad intelligendum talem finem. Et sic non est necesse conformare secundum causam finalem, nisi in casu in quo tenemur habere charitatem, de quo dicitur infrà. Alio modo, quod dicamur habitualiter intendere honorem diuinum propter quod in re volita, nihil est quod impediat quin sit ordinabilis in Deum, siue dilectione naturali, qua quilibet diligit creatorem suum, siue dilectione gratuita si adesset: ita quod ex parte rei volitæ, nihil est repugnans. Sicut quando aliquis ex compassione dat aliquid pauperi, nihil actu attendens nisi relelationem pauperis. Quod autem ad talem conformitatem tenemur, patet. Quia quicunque facit aliquid quod vel actu non ordinatur in Deum, vel quantum est de se non est ordinabile, peccat. Quia nihil est quod non sit ordinabile in Deum, nisi peccatum. Sed quilibet tenetur vitare peccatum. Ergo, &c.

Quantum ad volitum, siue ad conformitatem in volito, distinguitur de voluntate. Quia vno modo dicitur largè loquendo voluntas, ipse appetitus sensitiuus. Alio modo dicitur voluntas propriè, scilicet apetitus intellectiuus.

Si ergo quæratur, vtrum teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ, quantum ad volitum: & sic accipiatur voluntas pro appetitu sensitiuo, vt scilicet teneamur secundum appetitum sensitiuum velle id quod Deus vult. Dicendum est quod non. Quia appetitus sequens cognitionẽ, non excedit cognitionem quam sequitur. Nunc autem multa vult Deus, quæ excedunt cognitionem sensitiuuam. Quia ad cognitionem sensitiuam non pertinet cognoscere bonum, nisi quod est conueniens secundum sensum: multa autem vult Deus quæ hoc transcendunt. Et dato quod in homine appetitus sensitiuus reguletur à ratioue, quantum ad ea quæ pertinent ad passiones; multa tamen sunt quæ Deus vult, quæ totam

naturam dictarum passionum transcendunt.

Si autem loquamur de voluntate propriè dicta, quæ est appetitus intellectiuus: sic est distinguendum. Quia quædam dicitur velle naturaliter, quædam voluntate deliberata. Naturaliter dicitur velle quæ secundum se vult: sicut naturaliter homo vult honestum in generali, vel delectabile. Nullus enim respueret delectabile secundum se, vel etiam honestum: sed bene potest ea non velle propter adiuncta. Potest enim homo respuere delectabile turpe vel honestum, triste vel molestum. Voluntas autem deliberatiua dicitur secundum quod homo vult aliquid in ordine ad aliud, dato quod secundū se non sit volibile. Sicut homo vult abscisionem manus inferre morbo contagioso, vt saluet residuum corporis; ita quòd licet naturaliter horreat abscisionem manus, tamen vult eam propter salutem corporis.

Dicendum ergo est, quod non oportet voluntatem nostram esse conformem voluntati diuinæ, quantum ad volitum quoad voluntatem naturalem: vt scilicet omne volitum à Deo secundum se placeat: quia nec Deus vult omne quod secundum se vult: imò aliqua per ordinem quem habent ad alia. Vnde Deus vult damnationem hominis non secūdum se, vt tantum habet rationem afflictiui: sed vt per eam habet fieri iustitia, siue prout est insta. Et ideò non oportet quod homo velit absolutè & secundum se, siue voluntate naturali mortem suam, vel aliquid tale. Si autem loquamur de voluntate deliberatiua, prout volumus aliquid in ordine ad aliud: sic tenemur conformare voluntatū nostram voluntati diuinæ, quantum ad volitum: vt quicquid Deus vult, placeat nobis in ordine ad illū, finē ad quē vult, cū innotescit nobis. Ratio huius est: quia ad id dicimur teneri, sine quo incurritur peccatum. Sed quicunque isto modo non conformat voluntatem suam diuinæ, incurrit peccatum. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur: quia discordare à voluntate recta, & quæ vult illud quod est optimum & in ordine ad finem optimum, est peccatum & malum. Sed omnia Deus vult optimè, & in ordine ad optimum finem: ita quod accipiendo quodcunque volitum diuinum cum fine propter quem vult omnia, sunt optimè volita. Ergo quicunque non conformat voluntatem suam voluntati diuinæ, quantum ad volitum in ordine ad finem propter quem vult Deus, peccat. Et sic patet, quod in omni volito diuino quando innotescit, tenemur conformare voluntatem nostram deliberatam voluntati diuinæ, volendo scilicet illud non semper secundum se, sed in ordine ad finem illum per quem illud vult Deus.

Quantum autem ad causam formalem, vtrum scilicet teneamur conformare voluntatem nostram voluntati diuinæ in hoc, quòd ea quæ volumus, velimus ex charitate: sicut ipse ex charitate diligit, atque diligitur.

Distinguendum est. Quia necessitas diligendi ex charitate dupliciter potest intelligi, vel quod hoc sit necessarium ad merendum vitam æternam: vel quod hoc sit necessarium ad vitandum peccatum.

Primo modo habere charitatem, & conforma re voluntatem nostram voluntati diuinæ in diligendo ex charitate, simpliciter est necessarium, sicut necessarium inuenitur in aliquo in ordine ad obtinendum finem: quia impossibile est mereri sine charitate vitam æternam. Secundo modo

A scilicet ad vitandum peccatum nouum, conformitas talis non semper est necessaria: quia non oportet ad vitandum peccatum, quod homo semper velit quicquid vult ex charitate: sicut compatiens paupeti non habens charitatem, non peccat. Sed verum est, quod ad vitandum peccatum in eis quæ volumus, necesse est quòd nihil velimus quod sit repugnans charitati. Quia sic conformare est necessarium ad vitandum peccatum pro loco & tempore: sicut si aliquis vult recipere Eucharistiam, tenetur facere quod in se est, scilicet quod sit in charitate: vel si Deus immittit sibi instinctum conuersionis: vel si imminetet mors, vel aliquid tale. Quia in talibus requiritur motus mentis nouus secundum charitatem.

Ad primum in oppositum dicendum est, quod conformitas non solum attenditur penes conuenientiam in eadem forma vniuoca: sed etiam potest attendi penes conuenientiam in aliquo B communi analogo, & secundum proportionem regulantis & regulabilis: quæ possunt esse inter Deum, & creaturam, & inter voluntatem diuinam & creatam: quia possunt, vt dictum est, conuenire in vno communi analogo, & possunt se habere vt regulans & regulatum.

Ad secundum dicendum est, quòd secundum omnes prædictas causas, potest esse conformitas, & secundum eas tenemur, ad conformitatem, vt dictum est.

Ad illud ergo quod primò inducitur de conformitate secundum causam efficientem. Dicendum est, quòd dato quòd omnia quæ Deus vult voluntate consequente, sit necesse euenire, nec cōtra dictam voluntatem aliquid fiat. Tamen contra C vōluntatem antecedentem, cuius signum est præceptum & prohibitio, multa fiunt: & tamen ad conformitatem voluntatis antecedentis tenemur. Item etiam, dato quod volita voluntate consequente sit necesse euenire, hoc est necessitate quæ est ex suppositione. Vnde secundum se non sunt absolutè necessaria, sicut si Deus vult me legere, ex hac suppositione, necesse est me legere: & quoniam absolutè non est necesse me legere, sed est contingens. Ad talia autem necessaria ex suppositione quæ secundum se non sunt necessaria, possumus conuenienter obligari, & dici teneri. Vnde ad ea volenda quæ etiam Deus vult voluntate consequente tenemur.

Ad illud de causa finali dicendum est, quòd sicut dictum est, quando scitur in speciali finis, debemus conformare voluntatem nostram in speciali: aliter sufficit conformare voluntatem nostram secundum finem generalem, vt omnia fiant D propter Dei honorem.

Ad illud de causa materiali de volito, dicendum est, quod tenemur conformare voluntatem deliberatam in volito modo quo expositum est.

Ad illud de damnatione dicendum est, quod nullus tenetur velle damnationem suam motu naturali voluntatis, & secundum se, sed voluntate deliberata in ordine ad Dei iustitiam tenetur quis etiam velle suam damnationē: sic quod tenetur velle, quod si permaneat in peccato, damnetur per iustitiam; & voluntas oppositum volens, est mala. In talibus tamen voluntate deliberata, voluntas differt in via, & in patria: quia in via non oportet sentire magnam delectonem in talibus. In patria autem vbi voluntas beatorum perfectissimè est conformis voluntati diuinæ, talia cum summa delectatione placent.

FINIS LIBRI PRIMI.

INCIPIT SCRIPTVM SVPER SECVNDO LIBRO

SENTENTIARVM, ACVTISSIMI DOCTORIS Magiſtri HERVEI BRITONIS quondam almi Ordinis Prædicatorum, Magiſtri Generalis.

CREATIONEM RERVM INSINVANS SCRIPTVRA, DEVM eſſe creatorem, initiumque temporis, atque omnium viſibilium, vel inviſibilium creaturarum, in primordio ſui oſtendit, &c.

Diſtinctio prima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVPER primam diſtinctionem ſecundi libri ſententiarum quęritur primò, vtrum mundus potuerit eſſe ab æterno.

Et arguitur quòd non.

Primò per rationes ſumptas ex parte infiniti. Quia ſi mundus potuerit eſſe ab æterno, poſſet eſſe infinitum in actu. Sed hoc eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quòd mundus fuerit ab æterno. Impoſſibilitas conſequętis conceditur ab omnibus: conſequentia probatur. Quia ſi mundus potuit eſſe ab æterno, potuerunt eſſe infiniti dies, & in quolibet potuit Deus creare vnam animam, vel Angelum, vel lapidem, & creatum conſeruare: & ſic eſſent, infiniti lapides, vel Angeli, vel animæ.

Item potuerunt eſſe infiniti homines generati per infinitam generationem hominum, & per conſequens potuerunt remanere infinitæ animæ.

Item fuiſſent infiniti dies pertranſiti, quòd eſt impoſſibile: quia impoſſibile eſt infinitum pertranſiri.

Item ſicut tendendo ab iſto nunc præſente in futurum, eſt impoſſibile quòd perueniatur ad infinitum tepus: ita etiam tendendo ab eodẽ nuncin prętęritum, eſt impoſſibile accipere tẽpus infinitum.

Item ſequeretur quòd poſſet fieri additio ad infinitum: & quòd poſſit eſſe aliquid maius, eo addendo diem poſt diem.

Item ſi mundus potuit eſſe ab æterno, potuit fieri à Deo vnus homo ab æterno, qui ab æterno generaſſet. Sed hoc eſt impoſſibile. Quia poſitis extremis, impoſsibile eſt ponere infinita media: poſito autem illo primo homine creato qui generaret, & vltimo homine nunc genito, eſſent infiniti homines itermedii inter iſta extrema. Ergo, &c.

Ex parte modi agendi arguitr ſic. Quia omne quod fit aut fit per ſimplicem emanationem, aut per motum. Si per motum non poteſt eſſe ab æterno: quia à motu præcedente procediur. Si per A ſimplicem emanationem, tunc fuit ibi aliquod nunc, in quo primo habet eſſe: & ante quòd non erat, & tale non poteſt eſſe æternum.

Item ſi mundus fuiſſet ab æterno, aut fuiſſent omnes aſini creati & nullus genitus: ſed hoc eſt inconueniens. Quia eſſet auferre propriam actionem à rebus, aut omnes geniti & nullus creatus: & hoc eſſe non poteſt. Quia opus ptopagarionis dependet ab opere creationis. Ergo oportet ponere aliquem creatum omnibus aliis exiſtentibus generatis, & ſic eſſet dare primum aſinum à quo omnes alii eſſent geniti. Sed in eis in quibus contingit dare primum, non contingit ire in infinitum. Quare; &c.

Item ea quæ habent eſſe per motum, non poſſunt eſſe ab æterno. Sed omnia generabilia & corruptibilia habent eſſe pet motum. Ergo ſaltem gene- B rabilia non potuerunt eſſe ab æterno.

Item impoſſibile eſt quòd idem ſit fieri & conſeruari. Sed ſi creatura eſſet ab æterno non poſſet diſtingui inter fieri, & conſeruari. Ergo, &c.

Prætetea omnis circulatio quæ præceſſit fuit aliquando futura. Sed quod fuit aliquando futurum non fuit ab æterno. Ergo motus circularis non fuit ab æterno.

Ex parte creaturæ accipiuntur duæ rationes, prima procedit ex hoc quòd creatura dicitur eſſe ex nihilo. Quia aut dicitur ex nihilo eſſe, quiaeſt poſt non eſſe: aut quia non eſt ex aliquo præſuppoſito.

C Secundo modo non poteſt eſſe. Quia omnis creatura compoſita eſt ex aliquo præſuppoſito. Quia ſemper totum præſupponit partes. Ergo relinquitur quod dicitur ex nihilo: quia habet eſſe poſt non eſſe. Aut ergo habet eſſe poſt non eſſe duratione. Et ſic non fuit ſemper: aut tantum ordine naturæ habuit eſſe poſt non eſſe, & ſi ſic habuit eſſe & non eſſe ſimul. Quia quæ ſolum habent ordinem na urę ſunt ſimul duratione: hoc autem eſt impoſsibile, quòd ſimul duratione habeat aliquid eſſe & non eſſe.

Secunda ratio ſumitur ex poſsibilitate creaturæ ad non eſſe & eſt talis. Illud quòd eſt, non poteſt

non esse, nisi quia potuit impediri per aliquam potentiam præcedentem suum esse. Sed nulla potentia potest præcedere illud quod est ab æterno. Ergo illud quod est ab æterno non potest non esse. Sed natura creaturæ est quod possit non esse. Ergo, &c. Minor patet. Maior probatur: Quia illud quod est, si potest non esse: aut hoc est per potentiam quam habet tunc ad non esse, quando est: aut per potentiam præcedentem. Non per potentiam quam habet tunc ad non esse quando est. Quia tunc haberet potentiam ad opposita simul habenda, scilicet esse & non esse. Ergo si potest non esse, hoc est propter potentiam præcedentem suum esse.

Contrà. Non minus est Deus potens producere effectum quàm creatura. Sed aliquæ creaturæ sunt quæ si essent ab æterno producerent effectus suos ab æterno: sicut vult Augustinus. Et patet etiam, quia si sol esset cum aere ab æterno, illumiaret aerem ab æterno. Ergo, &c.

Præterea, secundum quosdam, creaturæ habent á Deo sicut à causa exemplari esse essentiæ ab æterno. Ergo non repugnat alicui diuerso à Deo habere ab eo esse ab æterno

Respondeo. Hic tria sunt facienda.

Primò, ponentur quædam distinctiones de fieri, & de his quæ fiunt.

Secundò, ponentur rationes ad probandum mundum potuisse esse ab æterno.

Tertiò, soluentur rationes in contrarium.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum est, quòd generaliter accipiendo, fieri potest tripliciter accipi.

Vno modo pro eo quòd est tendere successiuè ad esse non habitum.

Secundo modo, pro eo quòd est nunc primo esse ab alio.

Tertio, modo pro eo quod est esse ab alio absolutè, sicut à causa efficiente dante esse.

Primum potest esse duobus modis. Vno modo quòd rendatur ad esse alicuius perfectè habendũ cuius iam aliquid præhabetur. Et sic conuenit fieri omnibus formis, vel magis propriè compositis secundum formas quæ habent latitudinẽ, siue illa latitudo sit in esse siue in essentia. Sicut aliquid dicitur fieri calidum, dummodo tendat continuè, ad perfectã participationẽ caloris. Alio modo contingere potest quod continuè tendatur ad esse alicuius: ita quòd ipsius esse nihil præhabetur. Sed in termino motus dicitur haberi, sicut terminus extrinsecus formæ secundum quam est motus, sicut alteratio quæ præcedit formã substantialẽ dicitur generatio, & fieri substantiæ: cum tamen forma substantialis à qua substantia habet quod sit substantia, sit terminus extrinsecus talis alterationis: sicut illud quod est diuersum essentialiter à forma accidentali secundum quam fit alterario.

Fieri etiam secundo modo dictum quòd est nunc primo esse ab alio dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd de ratione eius quòd fit, sit habere aliquid primum nunc in quo primo sit, sicut patet de eo quòd habet esse per generationem naturalem. Quia per se conuenit sibi esse in termino alterationis, sicut in quo primo habet esse. Alio modo, quia habere nunc in quo primo sit, non sit de ratione eius, nec de necessitate ad eius rationem sequeretur. sed secundum quandã coexistentiam potest ei conuenire. Sicut contingit in eis quæ mensurantur æuo quod est mensura indiuisibilis, quæ possunt coexistere alicui nunc temporis. Sed non est de ratione eorum quod habeant aliquod nunc, in quo primo vel vltimò sint. Quia eorum mensura non est diuisibilis vt sit quoddam quantum extensum inter duos terminos sicut est tempus continuum, vel quod dicitur compositum ex indiuisibilibus sibi succedentibus sicut est tempus discretum.

Fieri tertio modo dictum non respicit aliquam determinatam durationem vel aliquod nunc determinatum in quo primo vel vltimo sit. Habere enim esse ab alio sicut à dante esse effectiuæ non determinat aliquod nunc primum vel vltimum, vel aliquam determinatam durationem.

In quibus differant esse & fieri & conseruari & in huibus non.

Vlteriùs sciendum, quòd quædam sunt, scilicet successiua in quibus non differt esse, & fieri, & conseruari: quia eorũ esse est in fieri, vt tempus & motus. Et hæc de se patent. Quædam autem sunt permanentia in quibus fieri, & factum esse, & conseruati differunt etiam realiter. Quædam verò in quibus fieri non differt à facto esse & conseruari. Nam illa quæ dicuntur fieri secundum tendentiam ad esse non habitũ, in eis differt fieri & factum esse, & fieri & conseruari. Vnde etiam in talibus quod fit, non est simpliciter loquendo: sicut patet in generatione substantiæ quæ dum fit non est, accipiendo fieri pro alteratione præcedente introductionem formæ substantialis: vel saltem non est perfectè: sicut pater in ipsa alteratione respectu formæ secundum quam fit alterario, sicut quod cal. fit, perfectè non est calidum. De illis autem quorũ fieri est nunc primò esse ab alio, ita quod de ratione eorũ est quòd eorum dutatio habeat aliquod primum in quo primo incipiant vel quantum dliqua in eis sit simul fieri & factum esse: sicut in introductione formæ substantialis ignis vel simul est fieri ignis & factum esse, accipiendo fieri ignis non pro alteratione præcedente, sed pro introductione formæ substantialis ignis: tunc fieri tale eorum de necessitate importat aliquam nouitatem essendi quam non importat absolutè esse eorum vel suum conseruari. De illis autem de quorum ratione non est, quod eorum dutatio habeat nunc primum in quo primo sint vel vltimum, sed sua duratio est quoddam indiuisibile stans: non oportet quòd eorum fieri importet nunc primò esse ab alio, sed eorum fieri tantum importat de necessitate absolutè habere esse ab alio, scilicet à creante esse effectiuè & dante esse effectiuè. Et in talibus, quicquid sit de aliis, fieri: & esse ab alio vel factum esse, & conseruari non differunt re, nec distant duratione. Quod sic pater quia quod nihil penitus expectat in posterum, statim cũ est habet quicquid habiturũ est in perpetuum: & per consequens realiter & intrinsecè loquendo statim cum est conuenit ei realiter quicquid ei conuenit in posterum; sed talia sunt æuiterna de quorum ratione non est quòd mensura eorum habeat aliquod primum nunc intrinsecum in quo inchoentur. Ergo, &c. Et hoc sufficiat de primo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad primum ostendendum est.

Primò illa quæ à solo Deo possunt immediatè per creationem produci potuerunt esse ab æterno.

Secundò,

Secundò ostendendum est idem de motu cœli.

Tertiò ostendendum est idem de generatione & corruptione, & generabilibus & corruptibilibus.

Quartò adducentur duæ rationes generales quòd esse ab æterno non repugnat creaturæ generaliter acceptæ.

Creatura non repugnat æternitas.

Primum, probo tribus rationibus quarum prima sumitur ex parte ipsius fieri, & est talis: effectus qui habet esse à sua causa per fieri indiuisibile, potest esse statim cum est sua causa; ita quòd si sit sua causa ab æterno, & effectus poterit esse ab æterno. Sed ea quæ à solo Deo possunt fieri per creationem fiunt, siue habent esse per fieri indiuisibile. Ergo, &c. Minor patet. Maiorem probo, quia si effectus non potest esse statim cum sua causa; aut hoc erit, quia effectus est posterior durarione ipso fieri vel facere; aut quia facere vel saltem perficere est posterius ipso agente: sed neutrum horum est necessarium quando fieri est indiuisibile, quia quando fieri est indiuisibile simul duratione est fieri & facere & factum esse: effectus autem & factum esse sunt simul: Ergo quando fieri est indiuisibile, effectus non est posterior durarione ipso fieri. Nec etiam fieri vel facere, vel etiam perficere necessariò est posterius causa agente, quia statim cum res est, in suo perfecto esse potest incipere agere sicut pater inducendo in omnibus: sed quando fieri est indiuisibile simul est incipere agere & perficere, quia totum facere est indiuisibile: ergo quando fieri est indiuisibile, perficere non est necessariò posterius causa agente.

Secunda ratio accipitur ex parte durationis, & est talis. Illud cuius duratio talis est quòd non est de ratione vel necessitate eius quòd habeat aliquod primum nunc in quo primo sit vel aliquod vltimum nunc in quo vltimo sit, potest esse semper & à parte ante & à parte post: quia si non posset semper esse à parte ante oporteret dare aliquod nunc initians eius durationem in quo primo necesse esset ipsum esse, ita quòd non ante. Et similiter sequitur de vltimo nunc si non, potest semper esse à parte post: sed duratio æuiternotum quæ à solo Deo possunt esse per creationem non habet necessariò: imò nec potest habere nũc intranеum initians & nunc terminans, quia vt probabitur, æuum est mensura indiuisibilis stans: Ergo æuiterna possunt simul esse semper & à parte ante & à parte post. Licet enim Angelus possit creari in aliquo nunc temporis, ita quòd dicatur creari in nunc temporis: non tamen sicut in nunc propriæ mensuræ, sed per quandam coexistentiam: sicut dicitur Deus esse hodie, ita quod illud nunc temporis fuit primum cui Angelus coexistebat & ante non erat, intra tamen mensuram propriam non est accipere nunc inchoans vel nunc finiens quasi æuum sit quoddam interiectum inter duo extrema.

Tertia ratio sumitur ex iis quę ad aliquod fieri concurrunt. Ad fieri autem quod communiter inuenitur apud nos concurrunt ista quatuor, scilicet agens, subiectum recipiens formam, & forma ipsa quæ est terminus ad quem & finis ipsius fieri, siue generationis, & terminus à quo: sicut in calefactione est calefaciens, & subiectum quod calefit, & calor vt terminus ad quem, & frigus vt terminus à quo. Nunc autem ita est quòd effectus non respicit necessariò aliquod istorum vt prius duratione, nisi tantum terminum à quo, effectus enim in actionibus instantaneis non est posterior efficiente vel subiecto: sicut patet quòd statim quòd sol & aer fuerunt, fuit in eodem instanti lumen à sole in aere. Forma etiã non est prior duratione eo cuius est forma vt de se patet: sed cũ termino à quo effectus non potest esse. Cuius ratio est, quia quòd aliqua non possunt esse simul hoc est, quia sunt opposita & incompossibilia: terminus autem à quo semper est oppositus, termino ad quem qui est forma per quam effectus habet esse: & ideò non possunt simul esse, sed oportet quod superueniente secundo, cedat primum.

Vlteriùs sciendum, quòd creatio propriè loquendo non habet terminum à quo: quia ibi non est aliquod subiectum in esse reali sub aliquo oppositorum à quo necessariò recedatur per actionem agentis mouentis ad oppositum. Quando autem tota res nullo præsuppositio producitur: non est ibi secundum rem aliquod subiectum prius substratum alicui oppositio: & ideò creatio non habet terminum à quo nisi forte secundum imaginationem: sed tantum respicit obiectum productum.

Ex his potest formari ratio talis. Illud quo non est necessariũ dare aliquod prius duratione potest esse semper ab æterno, si aliquid potest esse semper: sed illud quod creatur, siue quod fit per solam creationem est huiusmodi. Ergo, &c. Minor patet. Maior etiam faciliter patet: quia quod non potest esse ab æterno oportet dare aliquod prius eo duratione cum quo non potuit stare; nisi dicatur quod rationi entis in eo quod ens repugnat esse ab æterno: vel dicatur quod rationi entis repugnat non vnde ens, sed vnde factum, quòd sint duo entia simul. Quod est manifeste falsum.

Quod autẽ motus cœli potuit esse ab æterno probo vna ratione. Quia si non potuit esse; aut hoc fuit propter defectum motoris, aut mobilis; aut propter hoc quòd oporteat in spatio in quo est motus cœli vti aliquo signo in actu in quo necessarium sit inchoare, vel terminare motum. Non propter primum, nec secundum: quia ostensum est quòd motor cœli potest esse ab æterno cum sua virtute motiua. Deus etiam ipse posset mouere ab æterno, dummodo mobile adesset. Mobile etiam cœlum potest esse ab æterno vt ostensum est cum sit æuiternum. Nec etiam propter tertium, quia cum motus sit circularis & sit motus corporis sphætici in spatio per quod talis motus habet esse, non est necessarium vti in actu aliquo signo in quo necessarium sit inchoare vel terminare motum, sicut oportet in motu recto. Et ideò posito cœlo ab æterno, motus eius potuit esse ab æterno.

Quod motus cœli potuerit esse æternus

Ex hoc vlteriùs ostendo, quòd generatio & corruptio potuit esse ab æterno.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd licet in vna & eadem generatione & genito esse non contingat procedere in infinitũ, quia vna generatio necessariò est finita: & genitum esse alicuius vnius est in aliquo nunc signato terminante tempus generationis, prout generatio includit motum: tamen in diuersis non oportet accipere primum genitum, nec primam generationem. Vnde in infinitum potest ire generatio ante genitum, & genitum ante generationem, accipiendo in diuersis: nec oportet dare primum in eis. Vnde in eis est quædam circulatio secundum idem, puta quod ouis sit ex ouo, & ouum procedit ab aue: & sic in infinitum. Sic in cœlo est quædam circulatio secundum idem mobile numero, prout deducit Phi-

T. com. 20. losophus secundo de generatione. Ex hoc arguitur sic. Sicut circulationes cœli se habent ad procedendum in infinitum secundum idem mobile numero, sic circulatio se habet ad procedendum in infinitū in generatione & corruptione & generatis & corruptis secundum diuersa numero & idem specie reiteratum: ita tamen quòd inter duo eadem specie cadat aliquod medium diuersum specie; puta si ignis debet generari de eadem parte aeris primò, & postea secundò inter ignem primò & secundò generatum oportet quòd cadat aliquod medium diuersum specie ab igne: Sed in motu cœli potest esse processus in infinitum in circulationibus: Ergo & in generatione & corruptione & generatis, & corruptis.

Modo restat ponere duas rationes quæ ostendunt in generali, quòd creaturæ non repugnat esse ab æterno: quarum prima ostenditur quòd ista duo non repugnant, quòd aliquid sit ab æterno, & tamen possit non esse.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd in propositionibus quæ solent distingui secundum sensum compositum & diuisum, secundum illum modum, secundum quem propositio potest esse de re vel de dicto, sensus diuisus potest dupliciter accipi. Vno modo secundum habitudinem ad diuersa nunc vel tempora: sicut quando dico ambulantem sedere, est possibile, & è conuerso, sensus est ambulantem nunc postea in alio tempore sedere est possibile. Et per hoc denotatur quòd vtrumque potest inesse eidem diuersis temporibus. Aliquando verò accipitur secundum indifferentiam ad opposita respectu eiusdem subiecti & eiusdem nunc: vt cum dicimus, quod Deum non prædestinasse quæ prædestinauit, est impossibile: quia hoc habet veritatem in sensu diuiso. Non enim est sensus quòd posito quòd Deus prius prædestinauerit, postea non prædestinare poterit: sed est sensus quod prędestinare & non prædestinare pro eodem nunc scilicet ab æterno, quantum est de se & absolutè, indifferenter se habent ad Deum. Et similiter durare ab æterno, vel non durare, indifferenter potest conuenire creaturæ. Vnde potest talis ratio formari. Non plus repugnat creaturæ si esset ab æterno posse absolutè non esse quàm Deo prædestinanti vel volenti aliquid ab æterno posse non prædestinare vel non velle: sed Deus prædestinans vel volens aliquid ab æterno potest non prædestinare vel non voluisse. Ergo, &c.

Sensus diuisi bona distinctio.

Obiectio. Sed fortè aliquis dicet quòd non est simile, quia prædestinare importat habitudinem ad futurum, non sic creaturam esse ab æterno.

Responsio. Sed hoc parum valet quia licet res quæ est prędestinata, puta Socrates vel Plato vel eorum salus sit futura: tamen ipsam esse prædestinatam non est futurum, sed æternum. Sicut enim Deum prædestinare Socratem est æternum, in Socrate esse prædestinatum, est æternum, licet ipse Socrates in suo esse non sit æternus. Nunc autem Socrates, non solum quantum ad hoc quòd est esse in rerum natura, quòd ponitur esse futurum, potest non esse: imò etiam potest esse non prædestinatus quantum ad illud quod est æternum & correspondens formaliter ipsi prædestinare.

Secunda ratio, probat Deum posse creare ab æterno.

Ad cuius euidentiam sciendum, quod ad efficaciam probationis non refert vtrum propositiones cathegoricæ quibus vtitur aliquis quando arguit ex hypotheticis sint veræ, vel falsæ, vel impossibiles, dummodo hypotheticæ sint veræ. Benè enim hypothetica est vera cathegoricis existentibus impossibilibus: sicut hæc hypothetica, si homo est cœlum, est naturaliter incorruptibile; licet cathegoricè sint impossibiles. Hoc supposito arguitur sic. Non minus posset creare Deus ab æterno quam posset sol illuminare ab æterno, si sol & aër ab æterno fuissent: & ista hypothetica est vera, siue solem & aërem fuisse ab æterno ponatur possibile vel impossibile: quia constat quod sicut sol si esset ab æterno non indigeret aliquid expectare in posterum ad agendum; ita nec Deus: imò minus Deus: sed si sol & aër fuissent ab æterno, sol illuminasset aërem ab æterno: & ista hypothetica similiter est vera & concessa à beato Augustino in se & in suo simili, quicquid sit de cathegoricis; ergo ex istis duabus hypotheticis manifestè sequitur ista conclusio & sufficienter probata scilicet, quòd Deus potuit creare mundum ab æterno: & per consequens creatura potuit esse & creari ab æterno.

ARTICVLVS TERTIVS.

Ad primum rationem.

NVnc tertiò restat respondere ad argumenta in contrarium.

Ad primum ergo dicendum secundum illos qui ponunt infinitam multitudinem esse in actu non esse inconueniens: facilè esset respondere negando impossibilitatem consequentis. Sed si ponamus quòd consequens scilicet infinitam multitudinem esse in actu sit impossibile; ita quòd implicet contradictoria: potest dici quòd licet in quolibet die secundum se accepto, potuisset Deus creare Angelum vel lapidem & conseruare sic quòd non fuisset dare aliquem diem signatum in quo non potuisset hoc facere: non tamen hoc potuisset facere in omnibus diebus simul: sic quòd in omnibus diebus infinitis fecisset infinitos Angelos manentes; sicut non est signare aliquod nunc in die in quo non posset creare vnum Angelum: nec tamen posset in omnibus nunc infinitis possibilibus accipi in die infinitos Angelos creare. Vnde si ponatur quòd infinitum esse in actu implicet contradictoria, sicut albedinem esse nigredinem; sicut non posset facere albedinem esse nigredinem tempore finito vel infinito, dato quòd esset tempus infinitum: ita etiam nec posset facere infinitos Angelos simul esse manentes tempore infinito etiam si ponatur tempus infinitum.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd posito quòd mundus esset ab æterno, Deus posset generationem hominum facere durare in infinitum absque infinitate animarum siue per circulationem animarum: quia si Deus vellet, eædem animæ possent infinities reuniri corporibus, vel per hoc quòd in morte quælibet anima desineret esse Deo subtrahente influentiam in morte cuiuslibet hominis ab anima. Nam licet esse animæ non dependeat à corpore, tamen dependet ab influentia Dei. Et si dicas, quòd hoc non decuisset. Dico quòd dato quòd non deceret secundum cursum qui nunc est, posset tamen decere secundum alium quem Deus posset instituere in rebus, secundum quem decens posset esse, vel animas infinities reuniri corporibus, vel animas in morte desinere esse per subtractionem influentiæ Dei conseruantis: ita quod per hoc daretur à Deo talis modus viuendi homini secundum quem omnis remuneratio siue per pœnam siue per præmium fieret in hac vita, licet modo sit aliter. Nullus enim potest negare quin Deus

posset inuenire alium modum decentem in generatione & retributione hominum præter illum qui nunc est.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quod si mundus fuisset ab æterno infiniti dies præcessissent: non tamen sequitur quod fuissent pertransiti, nisi impropriè accipiatur pertransire, quia pertransire est de extremo ad extremum rem attingere per suum motum. Vnde non dicitur aliquis pertransire aliquid nisi prius fuerit citra totum illud, & postea vltra totum illud, & hoc est attingere ab extremo ad extremum. Quando ergo dicitur quod si mundus esset ab æterno infiniti dies fuissent pertransiti: idem est ac si dicatur quod infiniti essent attincti ab extremo ad extremum. Et hoc est implicare contradictoria scilicet quod fuissent infiniti dies, & quod fuisset in eis dare duo extrema. Vnde non sequitur quòd fuissent infiniti dies pertransiti, sed quod præfuissent infiniti dies qui ex parte illa qua sunt infiniti, scilicet ex parte ante non fuissent transiri: quia non fuisset in eis inchoatio ab alliquo extremo, sed à parte post vbi esset date in eis vltimum, nunc essent secundum quid transiti. Et sic non sequitur quod infinitum ex ea parte qua est infinitum sit transitum.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quòd non est simile quòd accipitur pro simili, quia inde tendendo in futurum incipitur ab aliquo nunc signato, & ideò si pertingatur ad aliud, nunc in actu intertiectum inter ista duo nunc, habebit duo extrema in actu. Et ideò impossibile est quod sit infinitum. Et ideò inchoando ab aliquo nunc signato non contingit in futurum pertingere ad hoc quòd tempus infinitum expleatur, vel sit acceptum. Ex parte autem præteriti non est necessarium inchoare ab aliquo nunc à quo incipiatur, quia præfuisse nullum determinatum nunc importat: sicut importat nunc inchoare ad tenendum in posterum.

Ad quintum Ad quintum dicendum quòd sicut communiter dicitur ad illud quòd est infinitum ex vna parte, & finitum ex alia potest fieri additio ex parte illa ex qua est finitum. Stante ergo hypothesi tempus à parte ante esset infinitum: & ideò ex parte illa non potest fieri additio, sed ex parte præsentis nunc ex qua est finitum potest ei fieri additio. Et si quæratur vtrum facta additione sit tempus maius quàm prius: dico quod sic. Et si dicatur quòd infinito nihil est maius, verum est loquendo de infinito quod omnifariè est infinitum: non autem de eo quod est infinitum tantum ex vna parte. Et si quæratur quota pars infiniti sit tempus additum. Dico quòd licet infinitum possit habere partem: non tamen partem aliquotam. Et ideò nec dies, nec annus, nec mille millia annorum sunt aliquota pars temporis infiniti: quòd tamen potest esse à parte post infinitum in potentia. Vnde sicut totum tempus quòd secundum cursum modernum præcessit, non est aliquota pars temporis quod in infinitum potest durare, ita nec quantumcumque tempus additum tempori infinito à parte ante est aliquota pars eius. Quicquid autem sit de veritate quæstionis, non est dubium istam rationem non concludere: quia secundum eam sequeretur quòd citra centenarium numerum non esset aliqua pars numeri, quia numeri qui possunt accipi post centum, sunt infiniti. Si ergo extra infinitum nihil potest accipi: sequitur quod extra species numerorum quæ sequuntur centum, nulla species numeri posset inueniri, quod manifestè est falsum.

Ad sextum. Ad sextum dicendum, quòd posito quòd Deus fecisset ab æterno vnum hominem quem creasset generantem ita quod ab æterno generasset, saluato tamen quòd non fuissent infinitæ animæ in actu modo quo in solutione primi & secundi argumenti expositum est, non fuisset inconueniens infinitos homines fuisse inter illum creatum & vltimum generatum nunc existentē: sed illi geniti non fuissent medii inter illum creatum & nunc generatum secundum ordinem temporis, quasi omnes illi fuissent posteriores duratione illo creato: quia nunquam contingisset ponere illum creatum quin fuisset cum illo semper aliquis genitus, quia in infinitum præcedit genitus ante genitum. Sed inter illum creatum & nunc existentem fuissent alii medii secundum causalitatem, sicut si vnus fabet ab æterno fecisset martellum, post primum martellū omnes martelli præcedentes fuissent secundum causalitatem inter primum fabrum & vltimū martellum. Et quando dicitur quòd positis extremis impossibile est ponere infinita media. Dicendum est, quòd verum est quando media & extrema accipiuntur in eodem ordine. Et quando accipitur primū & vltimum eodem modo & in habentibus per se ordinem. Nunc autē stante hypothesi omnia ista tria deficiunt hic, quia quando accipitur primum ex parte hominis creati & vltimum ex parte hominis geniti vltimò, non accipitur primum & vltimum in eodem, quia licet omnes sint eiusdem speciei & quantum ad hoc sint eiusdem ordinis, non tamen sunt eiusdem ordinis secundum ordinem factibilis; quia genitus & creatus non habent factionem eiusdem ordinis, & sic deficit primum. Secundum etiam deficit ibi, quia quādo accipitur homo creatus vt primus. Primum non potest accipi secundum durationem, vt ostensum est: sed secundum causalitatem, quando autem dicitur vltimus homo genitus nunc accipitur ibi vltimum durationē. Tertium etiam deficit ibi, quia inter hominem creatum & vltimum nunc genitum non cadunt infiniti medii etiam accipiendo medium & extrema secundum causalitatis ordinem & secundum ordinem essentialem: imò ad hoc quòd iste homo crearus generet istum vltimò genitum accidit sibi quod infinitos genuetit, sicut etiam accideret fabro æterno quod per infinitos martellos, vel per vnum tantum pertingerer ad faciendum istum vltimum martellum quem facit vltimo.

Ad septimū. Ad septimum dicitur, quòd illud quod fit per simplicem emanationem, non oportet quod habeat aliquod nunc quod sit initium suæ durationis in quo primo incipiat esse: imò potest habere durationem indiuisibilē immobiliter stantem quam non est necessarium habere primum nunc inchoans vel initians. Et hoc patuit. Accipiendo autem aliquod vnum signatum, ad cuius esse attingitur per motū, sicut est in istis generationibus: Tale non potest esse ab æterno: sed in diuersis potest procedi in infinitum in talibus, vt ostensum est suprà.

Ad octauū. Ad octauum dicendum, quòd stante hypothesi omnes asini fuissent creati & fuissent geniti sicut omnia inferiora quæ generantur, dicuntur creata secundum quod dicimus, quod omne quod est aliud à Deo, est creatum. Asinos ergo omnes fuisse crearos, fuisset omnes asinos dependere à Deo, & habere à Deo totum suum esse immediatè quātum ad materiam, & mediatè quantum ad formam quam Deus tunc causasset mediante natu

rali agente, ſicut etiam nunc. Et omnes eſſent etiam per creationem inquantum fuiſſent ptoducti ab eis quæ à Deo ſunt creata immediatè. Omne enim illud quod reducitur in actionem ſecundi agentis, oportet etiam reduci in actionem primi per quam producitur ſecundum agens.

Ad nonum. Ad nonum patet ex præmiſſis, quia licet vnum & idem quod fit per motum non poſſit eſſe ab æterno, tamen in talibus quantum ad diuerſa poteſt procedi in infinitum, vt oſtenſum eſt.

Ad decimũ. Ad decimum, ſimiliter patet ex dictis, quia accipiendo fieri pro eo quod eſt eſſe ab alio vt à dante eſſe effectiuè conſeruari & fieri non differunt niſi ſecundum rationem: quia quædam alia inueniuntur quorum fieti non eſt cõſeruari. Nunc autem quædam ſunt de quorum ratione non eſt quòd eotum fieri importet aliud quàm obſolutè eſſe ab alio. Et ſi contingat quòd eorum fieri ſit nunc primò eſſe ab alio per quandam coexiſtentiam alicuius durationis extrinſecæ, ſicut dicitur cœlum eſſe factum in primo nunc tempotis, hoc eis accidit.

Ad vndecimum. Ad vndecimum dicendum, quòd non eſt date aliquam circulationem ſignatam quæ non fuerit futura. Sed vniuerſitas circulationum non fuiſſet fututa, nec etiam prima, nec ſecunda, vel tertia: quia ſtante hypotheſi non fuiſſet ſignare primam, vel ſecundam, vel aliquam circulationem ſe habentem in detetminata diſtantia à prima: quia non contigiſſet dare primam.

Ad duodecimum. Ad duodecimum dicendum, quod non eſſe poteſt accipi dupliciter, vel abſolutè, & ſic non eſſe non eſt de ratione creaturæ: ita quod de ratione creaturæ ſit quandoque ſimpliciter non eſſe: ſed non eſſe cum aliqua determinatione, eſt de ratione eius, ſcilicet non eſſe aptitudine habere, ſcilicet aptitudinem ad non eſſe, vel non eſſe à ſe. Tale autem non eſſe, poteſt ſtare ſimul cum eſſe: nec oportet quòd inter tale non eſſe, & eſſe creatutæ, ſit ordo temporis: ſimul enim poteſt creatura eſſe ens actu ſimpliciter, & eſſe non ens aptitudine. Quod autem addit, quòd compoſitum fit ex aliquo præſuppoſito, ſcilicet ex partibus præſuppoſitis & ſic non poteſt creari: cum creare ſit procedere ex nullo præſuppoſito: dicendum, quòd licet ordine naturæ partes compoſiti creati præſupponantur ipſi compoſito, ſicut pars præſupponitur toti creationi: tamen compoſiti non præſupponitur aliquod ſubiectum in quo totus effectus creantis, vel ipſa tota creatio recipiatur ſicut in ſubiecto. Et quantũ ad hoc quod non præſupponitur tale ſubiectum creationis, dicitur creatio nihil præſupponere.

Ad decimum tertium. Ad decimũ tertiũ patet ex dictis, quod illud quod eſt pro illo nunc, in quo id quod eſt poteſt non eſſe, non propter potentiam quæ ptæceſſerit ſuum eſſe: ſed propter hoc quod neutrum oppoſitorum ſibi de neceſſitate ineſt. Et quando dicitur quod non: quia ſi poteſt non eſſe quando eſt per potentiam quam habet tunc ad non eſſe, habetet potentiam ad habendum oppoſitum. Dico quod non ſequitur quod haberet potentiam ad habendum oppoſita ſimul & coniunctim: ſed quod in eodem nunc habeat potentiam ad hãbendum oppoſita diuiſim: quæ quidem diuiſio accipitur ſecundum indifferẽtiam eiuſdem ſubiecti ad oppoſita in eodem nunc: quia non eſt dare aliquod nunc, in quo alterum de neceſſitate inſit, niſi de neceſſitate ex ſuppoſitione, quæ non tollit abſolutè poſſe habere alterum ſicut ſuprà expoſitum eſt.

A *Creator etenim eſt, qui de nihilo aliquid facit, & creare propriè eſt de nihilo aliquid facere: facere verò non modò de nihilo aliquid operari, ſed etiam de materia; vnum & homo & Angelus dicitur aliqua facere, ſed non creare, vocaturque factor, ſiue artifex, ſed non creator: hoc enim nomen ſoli Deo propriè conuenit, qui & de nihilo quædã, & de aliquo aliqua facit. Ipſe eſt ergo creator, & opifex, & factor: ſed creatoris nomen ſibi propriè retinuit, &c.*

DISTINCTIO PRIMA.

QVÆSTIO SECVNDA.

QVæritur ſecundò: Vtrum ſoli Deo conueniat creare poſſe. Et arguitur quod non: quia quod in ſe eſt impoſſibile, Deo non poteſt conuenire. Sed creare eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Minor ptobatur: quia creare eſt producere aliquid ex nihilo præſuppoſito. Sed hoc eſt impoſſibile. Ergo &c. Quod hoc ſit impoſſibile probatur primò: quia cùm creatio paſſio ſit quoddam accidens, oportet quod præſupponat ſubiectũ in quo recipiatur. Ergo non poteſt dici quod nihil ſupponat.

Item quod creatur de nouo, aliter ſe habet nunc quàm prius. Sed quod ſe habet aliter nunc quàm prius mutatur. Ergo creari eſt mutari. Sed mutatio requirit ſubiectum in quo recipiatur. Ergo ſi aliquid crearetur de nouo, creatio requireret aliquod ſubiectum præſuppoſitum, quod eſt contra rationem creationis. Quod autem illud quod creatur aliter ſe habeat nunc quàm prius, ptobo: quia aut aliter, aut eodem modo: non eodem modo, quia ſequeretur, quòd ſicut ptius non erat, ita nec poſt. Relinquitur ergo quod aliter.

Item quod producitur de nouo poſſibile eſt eſſe. Sed nihil eſt in potentia ad eſſe, niſi per materiam. Ergo oportet præſuponi creationi materiam, ſi aliquid creetur de nouo. Sed præſuponere materiam, eſt contra rationem creationis. Ergo, &c.

Item omne compoſitum præſupponit partes ex quibus conſtituitur, & ſic conſtitutio compoſiti aliquid præſupponit. Creatio autem nihil præſupponit. Ergo nullum compoſitum creatur.

Item quod poteſt communicari creaturæ, non eſt neceſſarium ſoli Deo conuenire. Sed poſſe creare eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia cum effectus creatus ſit aliquid finitum, ad eius creationem ſufficit potentia finita. Sed illud producere poteſt communicari creaturæ, ad quod ſufficit potentia finita. Ergo creare eſt communicare creaturæ.

D In contrarium videtur, quòd ſoli Deo conueniat aliquid producere: quia ſi aliquid aliud à Deo agat, aut mediatè, aut immediatè. Non mediatè, ita quòd dicatur agere mediante Deo: quia tunc creatura eſſet prior cauſa quàm Deus: quia cauſa quæ agit mediatè eſt prior illa qua mediante agit. Nec etiam immediatè. Quia cùm Deus ponatur agere immediatè in productione omnis rei, ſequeretur quòd eiuſdem eſſent duæ cauſæ immediatæ, quod eſt inconueniens. Item nulla res agit niſi illa cui conuenit dare eſſe. Sed hoc ſoli Deo qui creat, conuenit. quia eſſe eſt per creationem, vt habetur in libro dè cauſis. Ergo, &c.

Reſpondeo hîc quinque declaranda ſunt.

Primò quod eſt neceſſarium eſſe vnum primum

principium omnium, quod vocamus Deum.

Secundò inquiretur quid importat creatio.

Tertiò concludemus, quod necessarium est ponere quod Deo conueniat creare.

Quartò, vtrum potentia creandi possit communicari creaturæ.

Quintò, vtrum alia à Deo agant.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quomodo dicantur esse plura prima principia, & quomodo non.

QVantum ad primum sciendum, quòd esse plura prima principia duplicitèr potest intelligi. Vno modo accipiendo nomen simpliciter, sed in genere: verbi gratia, vt dicatur, quod sicut est deuenire ad primum efficiens quo non est dare aliud prius efficiens: ita etiam contingit dare in compositis aliquam primam materiam qua impossibile est dare aliam materiam priorem. Et sic bene contingit dare pluta principia. Alio modo conuenit intelligi esse pluta prima principia, accipiendo primum simpliciter: ita quod neutrum eorum reducatur in aliquam causam priorem secundum genus quodcumque causæ. Et hoc contingit dupliciter intelligi. Vno modo, quod sit dare aliquod principium intrinsecum rei, puta materiam primam, quæ non solum non reducitur in aliam causam sicut in causam materialem; sed etiam non possit reduci in aliud sicut in causam efficientem: vt si poneretur quòd materia prima non habeat aliquam causam efficientem, nec per modum creationis, nec per alium modum. Alio modo ponunt poni duo prima principia extrinseca, scilicet duo agentia prima, quorum vnum non reducatur in aliud, nec ambo in tertium, sicut in causam efficientem. Et neutro istorum duorum modorum vltimorum possunt esse plura prima principia.

Et hoc patet primo quantum ad primum modum tribus rationibus.

Vnum tantum esse principium primum.

Primò, quia illud quod ex se habet esse sine aliqua causa efficiente, eius esse non videtur dependere ab aliquo, & sic materia non dependeret à forma in esse, vnde possit in suo esse manere, ablata quacumque forma: hoc enim posito, eius esse videretur minus dependens quàm esse formæ, vel compositi, quæ requirunt causam efficientem.

Secundò, quia sequeretur ex hoc quòd materia esset perfectius & nobilius ens quàm forma vel compositum: quia quantò vnumquodque minus habet de actualitate, entitate & perfectione, magis dependet in sua entitate ab aliqua causa efficiente, & è conuerso quantò est perfectius, minus dependet. Et quantò minus indiget, tantò est perfectius & actualius.

Tertiò, quia cum habitudo generalis quam materia habet ad formas substantiales conueniat sibi per essentiam; si materia non est producta ab aliquo intendente hanc habitudinem materiæ ad formam: habitudo quam habet materia generaliter ex natura sua ad formam esset à casu quod est inconueniens. Et hæc ratio confirmatur: quia illud quod habet ordinari ad aliquid sicut ad finem, necessariò habet aliquam causam effectiuam per quam ordinatur ad illud, nisi fiat à casu: materia autem ordinatur ad formam sicut ad suum finem, nam forma est per se finis materiæ. Ergo, &c.

Similiter secundus modus non potest esse, scilicet quod sint duæ causæ efficientes primæ, quarum vna non reducatur ad aliam, nec ambæ ad tertiam: quia illæ duæ causæ aut differunt specie aut numero solò: quia vt probatum fuit in primo loco, A impossibile est, id quod est simpliciter primum, pluralificari numero solo. Si autem differunt specie, oportet quod vnum sit imperfectius, & possibile respectu alterius: quod autem est imperfectum & possibile, oportet reduci in aliquid simpliciter perfectum, & quod sit purus actus. Item aut causantur eadem, aut diuersa; si eadem, aut neutrum est per se sufficiens ad ea causanda; aut vtrumque, aut alterum tantum. Si neutrum, sequitur quòd neutrum est simpliciter perfectum, quod repugnat primæ causæ. Si vtrumque alterum superfluit. Si alterum tantum, illud erit prima causa tantum. Item aut ambo concordant, & hoc non potest esse, nisi vnum moueat alterum, aut ambo mouentur a tertio: quia oportet vnitatem effectus reduceri in vnitatem causæ propriæ. Si autem vnum eorum mouet alterum, illud quod mouetur non est prima causa. Si autem ambo mouentur, tunc neutrum eorum erit prima causa. B Si autem ambo non concordant, mututò se impedient, & à casu & propter intentionem prouenient effectus ab eis, & sic omnia erunt à casu. Et idem sequitur, si vnus sit causa vnius partis eiusdem vniuersi, & alius sit causa alterius partis: quia connexus & ordo talis vniuersi erit à casu nisi vnus eorum mouentur ab alio, & ille non erit prima causa. Aut ambo mouentur à tertio, & sic neutrum erit prima causa. Si autem ponantur duæ causæ diuersorum vniuersorum: aut illa vniuersa differunt numero & possunt reduci in vnum. Et sic necesse est eareduci in vnam causam: quia oporteret sicut vniuersas: ita & ambas causas illorum differre solo numero, quod non contingit in prima causa. Si autem differunt specie, oportebit etiam causas differre specie. Et sic vnum vniuersum cum sua causa erit perfectius altero, & causa C eius: & sic oportebit vnum eorum cum sua causa reduci in causam alterius vniuersi sicut imperfectum ad perfectissimum. Licet multa alia soleant adduci, hæc sufficiant de primo.

Ex dictis ergo habemus, quod solus Deus est causa prima omnium: & quod est causa effectiua omnium quæ rebus aliis à se sunt, siue materia, siue forma, siue aliquid aliud sit.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum sciendum, quòd quidam dicunt, quòd creatio est idem quod esse rei creatæ. Ipsa enim creatura quantum ad essentiam, est subiectum ipsius creationis; ita quòd sicut in calefactione illud quod est formale in calefacto, scilicet calor est calefactio: ita in creatione illud quod est formale in creato, est creatio: hoc autem est esse creati quod ponunt differre ab essentia. D Sed dicunt in hoc differre, quia per calefactionem, quæ est idem quod calor, non producitur subiectum calefactionis vel caloris: sed per creationem quæ est idem te quod esse creatum, producitur subiectum creationis, scilicet ipsa res creata.

Sed quicquid sit de differentia reali esse, & essentiæ, istud non videtur mihi bene dictum.

Primò quia sequeretur, quòd creatio haberet subiectum propriè dictum in quo reciperetur, accipiendo creationem pro aliquo absoluto, non tantum pro relatione sicut & calefactio. Quia videtur inconueniens.

Secundo, quia pari ratione posset dici, quòd generatio substantiæ non esset forma substantia-

lis, ſed eſſe ipſius formæ, quod in generatione eſt formale, & eius ſubiectum erit eius eſſentia formæ, Et ſicut in creatione per eſſe producitur eius totum ſubiectum: ita per eſſe formæ ſubſtantialis produceretur ſubiectum eius, quod eſt eſſe formæ. Et idem poteſt dici de forma accidentali.

Tertiò quod ſi creatura produceretur per eſſe, videtur quod in creatione eſſe ſit cauſa media, ſicut calor aquæ eſt cauſa media per quam fit calor in aqua: quod videretur inconueniens; tum quia ſequeretur quod creatura cooptaretur ad creandum creaturam ei ſubſtractam: tum quia ſecundum hoc eſſe non flueret à principiis eſſentiæ: ſed potius eſſet è conuerſo: quia eſt contra eos.

Et ideò aliter eſt dicendum, quòd ſicut forma acquiſita per motum vel mutationem eſt realiter actio & paſſio & motus: ita etiam realiter creatio actio, & creatio paſſio, eſt idem quod tota res creata. Quia, vt videtur, ſicut ſe habet calefactio ad illud quod per calefactionem acquiritur: ita videtur ſe habere creatio ad illud quod per creationem acquiritur. Sed illud quod per calefactionem acquiritur, dicitur calefactio. Ergo illud quod per creationem acquiritur, eſt ſubſtantia rei creatæ: accidentia enim propriè non ſunt creata, ſed concreata. Ergo tota ſubſtantia rei creatæ eſt realiter ipſa creatio: ita quod creatura dicitur creatio actio prout denominat Deum vt cauſam agentem à qua eſt creatura. Et dicitur actio paſſio prout eſt à Deo, & prout conuenit ei eſſe illud quod eſt ſecundum ſe totum ab alio. Nec hoc eſt contra dictum quorumdam magnorum qui dicunt, quod creatio eſt actio in Deo: quia vel accipiunt creationem actionem pro operatione interiori: ſicut intelligere & velle: vel pro relatione creantis ad creatum: ita quod creare ſit habere relationem eius à quo eſt creatura ad ipſam creaturam. Et hoc eſt vti largo modo nomine creationis: ſed propriè videtur eſſe illud eſſe illud quod dictum eſt. Nam vbi eſt productio alicuius abſoluta, productio videtur eſſe illud abſolutum quod per productionem acquiritur, & non relatio quæ conſequitur agens vel paſſum. Si autem quæratur quomodo dicitur aliquid fieri per creationem, videtur mihi quod ſicut per cauſam formalem formali er denominantem; licet ſecundum noſtram imaginationem videatur, quod creatum fiat per creationem ſicut per viam ad eſſe: quia ea quæ fuit per motum, & præcipuè quando motus præcedens introductionem formæ ſubſtantialis, dicitur fieri vel generatio ſubſtantiæ: talia dicunt fieri per motum, ſicut per viam tendendi ad eſſe. Vnde quando dicitur ignis fieri per generationem, accipiendo generationem pro alteratione præcedente introductionem formæ ſubſtantialis, ly per denominat viam tendendi ad eſſe: ſed quando dicitur quod calor vel calidũ fit per generationem, ly per partim denominat formam denominantem, partim denominat viam tendendi ad eſſe. Nam inquantum calor eſt idem realiter quod calefactio, quando dicitur calefieri, vel fieri calidum per calefactionem, ly per denotat habitudinem formæ denominantis: inquantum verò durante motu non habetur perfecte forma, ſed tendit continuè ad perfectum eſſe formæ dicitur aliquid calidum fieri per calefactionem formaliter: ſicut per viã ad eſſe. In fieri autem modo inuiſibili, quod non eſt terminus motus dicitur aliquid fieri per creationẽ: ita quod dicitur aliquid fieri creatũ per creationẽ, & fieri lucidũ per illuminationẽ formaliter: ita quod ſicut albedo, vt eſt color denominat formaliter aliquid coloratũ, & vt albedo denominat ipſum eſſe album: ita eriã eadem res quæ eſt calefactio actio, & calefactio paſſio, & calor diuerſemodè denominat calefactum & calidum formaliter, tamen vtrumque: ſed agẽs calefaciens denominat ſicut effectus denominat cauſam efficientem: & ſimiliter creatio denominat formaliter creatum, prout res creata accipitur paſſiuè, & denominat creantem, prout effectus denominat cauſam.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium ſciendum eſt, quòd cùm creare ſit nullo præſuppoſitò aliquid producere: nihil aurem præſupponere in actione dupliciter poteſt intelligi. Vno modo ex parte agentis. Et ſic creare idem eſt quod nulla priori cauſa in cuius virtute agat præſuppoſita agere. Et agere, ſoli cauſæ primæ conueni t: quia Deus eſt cauſa prima omnium, vt probatum eſt: & ſolus Deus eſt talis cauſa. Et ideò ſic creare ſoli Deo conuenit ſecundum Philoſophos.

Alio modo poteſt dici nihil præſupponere, ſcilicet ex parte effectus, & hoc dupliciter. Vno modo vt intelligatur, quòd res creata nihil prius ſe præſupponat, ſicut totum præſupppnit partes; & ſic nihil præſupponere non eſt de ratione creationis: imò cùm realiter tota creatio ſit ipſa tota res creata ſecundum rem loquendo: etiam ipſa tota creatio compoſita præſupponit partes compoſitæ ſubſtantiæ ſui. Alio modo dicitur nihil præſupponere ex parte rei fictæ: quia creatio non præſupponit aliquod ſubiectum diuerſum à tota creatione, ſic vt in ſubiecto præſuppoſito, & per creationem non producto recipiatur, ſicut recipiunt actiones & paſſiones habentes ſubiectum. Et ſic creare idem eſt, quod totam rem quantum ad totum quod eſt in ea, nullo præſuppoſito in quo recipiatur creatio, producere.

Hoc autem adhuc dupliciter poteſt contingere. Vno modo cum in hoc importetur nouitas eſſendi, vt idem ſit creare quod de nouo aliquid nullo præſuppoſito producere. Alio modo accipiatur abſolutè abſque nouitate eſſendi, & abſque perpetuitate, vt ſit idem quod abſolutè nullo præſuppoſito aliquid producere.

Primo modo ſupponimus ſecundum fidem quod de eo conuenit creare: ſed vt ſuprà in prima quæſtione probatum eſt, hoc non fuit neceſſarium, nec poſſet demonſtratiuè probari, quòd Deus non poſſet ſic creare: quia conſtat quòd ſic de facto creauit, & oppoſitum veritatis non poteſt efficaciter probari.

Et licet quòd Deus poſſet ſic creare, probetur ex hoc quod agat per liberum arbitrium, tactum fuit in primo, etiam ſecundum viam Ariſtotelis ponentis Deum neceſſariò velle quæ vult: non poſſet efficaciter probari, quod Deus non poſſet facere mundum de nouo. Et hoc oſtendo: quia non oportet quod illud quod fit ab agente per intellectum & voluntatem ſit tale quale eſt ipſum velle: ſed hoc requiritur, quod illud fit tale quale volens vult ipſum eſſe. Non eſt autem inconueniens, quod aliquis voluntate immutabili velit aliquid eſſe mutabile, & voluntate æterna velit eſſe aliquid ex tempore, dummodo hoc conueniat fini quem intendit etiam ſi ex natura ſua neceſſariò inclinaretur ad volendum illud. Ergo non eſt inconueniens Deum velle aliquid eſſe ex tempore,

imò velle totum mundum esse ex tempore: & si de necessitate velit alia à se, dummodo mundum esse ex tempore conueniat fini quem Deus intendit. Finis autem quem Deus intendit, est manifestare bonitatem suam in rebus, & communicare eis bonitatem suam. Non posset autem demonstrari quòd huic fini magis conueniat mundum esse ab æterno quàm ex tempore. Et ideò, posito quòd Deus de necessitate vellet alia à se prout decet bonitatem suam, non posset probari per hoc quod vellet necessariò ea ab æterno esse; nec per consequens posset probari quòd ea ab æterno creauerit. Si autem accipiatur creare pro eo quod est ratio, nullo præsupposito, producere non addendo, nec ab æterno, nec ex tempore. Sic potest demonstratiuè probari, quòd Deo conueniat creare. Quia sicut suprà ostensum est, omnia alia à Deo, quantum ad omnia, quæ sunt in eis: oportet reducere in Deũ sicut in causam effectiuam. Causa autem effectiua quæ producit totum quod est in re nihil præsupponit in actione sua vt subiectum in quo recipiatur. Ergo, &c.

ARTICVLVS QVARTVS.

Quod impossibile sit creatura creare.

QVantũ ad quartũ scilicet, vtrum creare possit communicari creaturæ. Primò planum est secundum fidem, & secundum Philosophos: quia ei non conuenit posse creare, prout creare est nullam causam in virtute cuius agat, supponere: quia cum creatura quæcumque sit effectus Dei, oportet quod agat in virtute alterius à se, scilicet in virtute Dei à quo habet esse & agere.

Opinio Philosophorum.

Sed vtrum posset communicari quod creet prout creare importat nihil præsupponere, sicut posuerunt Philosophi creaturam creare; vt si poneretur quòd cælum esset causa omnium inferiorum, & quantum ad formam, & quantum ad materiam. Modò communiter tenet Magistri non solum quòd non est ita factum, sed etiam quod non possit esse.

Opinio Theologorum.

Et hoc ostendendum ex quatuor, scilicet ex potentia creandi, ex conditione agentis, ex modo agendi, & ex totalitate entitatis.

Pro Theologis.

Ex parte potentiæ, ponunt talem rationem: Creatura non est capax potentiæ infinitæ. Sed potentia creandi oportet esse potentiam infinitam. Ergo, &c. Maior supponitur. Minor probatur dupliciter. Primò ostensiuè, quia potentia quæ transit distantiam infinitam est infinita. Sed potentia creandi est huiusmodi, cum transeat distantia quæ est inter ens & nihil, quæ est infinita: nam creans facit aliquid ex nihilo. Secundò idem probatur, deducendo ad impossibile: quia si potentia finita potest aliquid facere ex nihilo, tunc poterit esse determinata proportio inter potentiam producentem aliquid ex nihilo, & potentiam producentem aliquid ex aliquo. Sed hoc est impossibile: quia sequeretur quod etiam inter ens, & nihil esset determinata proportio; quia sicut potentiæ actiuæ proportionantur: ita oportet proportionari terminos actionum. Impossibile est autem, quòd inter ens & nihil sit proportio aliqua.

Prima ratio

Secunda ratio.

Ex parte agentis adducuntur tres rationes quarum prima talis est. Agens quod producit rem totam se toto debet agere. Sed agens se toto debet esse purus actus: quia vnumquodque in tantum agit inquantũ est actu. Ergo creans quod producit totam rem debet esse purus actus. Sed esse purum actum soli Deo conuenit: Ergo, &c.

Tertia ratio

Secunda ratio talis est: quia secunda causa præsupponit effectum primæ causæ, sicut ars præsupponit materiam præparatam à materia. Sed omne agens creatum comparatur ad Deum, sicut secunda causa ad primam. Ergo creatura præsupponit effectum primæ causæ, & per consequens non potest agere, nullo præsupposito.

4. ratio.

Tertia ratio talis est, si creat, oportet quod creet vt instrumentum Dei. Sed instrumentum impossibile est aliquid creare: quia instrumentum semper agit in aliquam materiam præsuppositam, disponendo eam ad recipiendum effectum principalis agentis. Ergo, &c.

5. ratio.

Ex parte actionis, siue modi agendi ponuntur duæ rationes, quarum prima talis est. Illud cuius actio non est substantia, non potest agere nisi præsupponendo subiectum: quia oportet quod actio cũ sit accidens, recipiatur in aliquo subiecto. Sed actio solius Dei est substantia eius: omnis autem actio creaturæ est accidens. Ergo, &c.

6. ratio.

Secunda ratio talis est. Semper primum agens imponit modum agendi secundo agenti: sed agens in modo agendi non dependet ab aliquo, nisi inquantum eius actio dependet ab aliquo subiecto determinato in quod agit. Ergo nullum agens secundarium potest agere nisi in subiectum præsuppositum, nec per consequens potest creare. Sed omne agens creatum est agens secundarium. Ergo, &c.

7. ratio.

Ex totalitate entis arguitur sic. Illud quod producit rem totam, est causa totius eius quod pertinet ad esse rei, & sic est causa totius esse rei. Sed quod est causa totius esse rei, est causa entis in quãtum ens. Ergo creans est causa entis secundum quod ens. Sed non potest conuenire creaturæ alicui: quia sequeretur quod esset causa suiipsius.

Licet autem supponendum sit, quod istæ rationes concludant verum, & sint valde probabiles: tamen non videtur quod necessariò demonstrent. Nec hoc est inconueniens: quia multæ sunt veritates quæ à nobis demonstrari non possunt. Et ideò vt hoc teneamus magis tanquam auctoritate firmatum, quamque rationibus humanis demonstratum, potest responderi ad rationes inductas.

Ad primam rationem Theologorum.

Ad primum ergo potest dici, quòd creatio non habet terminum à quo propriè: quia creatura nũquam in rerum natura fuit subiecta ipsi nihil, sicque quod mouet ad albedinem fuit tempus in rerum natura subiectum nigredinis vel priuationis albedinis. Et ideò creans non respicit distantiam inter ens & nihil vt quam transeat: sed tantum respicit obiectum productum, rem scilicet creatam quæ finita est. Et primò potest dici, quòd illud quod ratio supponit, non habet veritatem.

Ad secundũ.

Ad secundum dicendum, quod sicut in istis inferioribus forma accidentalis agit in virtute suæ formæ substantialis, & ideò instrumenta iter attingit ad formam substantialem inducendam & causandam: ita potest dici, quod illud per quod agit substantia immaterialis, agit in virtute formæ suæ substantialis qua subsistit: & ideò virtute eius poterit creare aliquod totum subsistens. Creatura ergo, licet non agat se tota immediatè: tamen potest agere se tota, ita quod secundum aliquid sui immediatè, & secundum aliquid mediatè. Nec ad hoc requiritur quod sit actus purus absque immixtione alicuius possibilitatis: sed sufficit, quod quicquid in eo est, sit aliquis actus, vel substantialis, vel accidẽtalis, & nihil sit in eo quod sit pura potẽtia. Possunt Philosophi dicere, quod ad hoc quod

aliquam totam rem producat, non oportet quod agat se toto: sed id quo agit, contineat virtute totam illam rem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum est etiam, quod causa in agendo præsupponit effectum primæ causæ inquantum agere ſ cundæ causæ præsupponit esse ipsius causæ secundæ, quæ est effectus primæ: sed non oportet quòd præsupponat, vt subiectum in quo recipiatur.

Ad quartum Ad quartum dicendum, quod illud quod est propriè instrumentum quod scilicet non agit per virtutē immanentē, sicut apud nos videmus, non potest agere nisi aliquod subiectum disponat ad aliud: sed vocando largè instrumentum quicquid agit in virtute alterius, non oportet quòd agat in aliquod subiectum quod disponat. Quia non est inconueniens, potentiam quæ agit in virtute alterius, attingere ad effectum principalem: alioquin alia agentia à Deo nunquam agerent ad effectum principalem, sed solum ad dispositionem.

Ad quintum Ad quintum dicendum, quòd cùm, vt dictum est, actio & passio sint de re cum re facta: sicut res facta est substantia, ita actio & passio. Vnde etiam & forma substantialis est generatio actio, & generatio p ssio, accipiendo generationem pro instantanea introductione formæ.

Obiectio. Et si arguatur contrà, tunc sequeretur, quòd actio & passio non pertinerent ad genus accidentis.

Responsio. Sed quantum ad nunc potest breuiter dici, quòd omnis actio & passio creaturæ pertinet ad genus accidentis: quia propter naturam acquisitam important habitudinem ad aliquid extra, & sic importat quoddam accidens. Quando dicitur quòd actio & passio sunt accidentia, intelligitur de actionibus & passionibus quæ apparent in inferioribus quę sunt cum quadam transmutatione accidentali.

Ad sextum, Ad sextum potest dici, quod agens in modo agendi non solum dependet à subiecto in quod agit, sed etiam à virtute per quam agit: ita quod dato quod aliquod agens causatū non indigeret subiecto in quod ageret: tamen dependeret in modo agendi ab illo à quo haberet virtutem: ita quod secundum quod ille conferret d uersas virtutes diuersis agentibus secundum hoc diuersimodè diuersa agerent.

Ad septimum Ad septimum potest dici, quòd illud est causa totiu e titatis, quantum ad totalitatem integralem alicuius determinati entis, puta quia produ cit totum quod pertinet intraneè ad naturam aquæ, vel aeris; nec oportet quòd sit causa entis inquantum ens, nec etiam inquantum ens creatum; sicut nec tota aqua, nec totus aer includit totum ambitum entis secundum suam totalitatem vniuersalem: quia scilicet essent causa communis eius quod esse participat: & si causa essent entis particularis in eo quod tale, & esset causa omnis entis particularis: sed ad hoc quod creatura ponatur creare, nō oportet quòd isto modo sit causa totius entis, sed primo modo: quia scilicet esset in aliquo determinato particulari ente.

ARTICVLVS QVINTVS.

QVantum ad quintum, licet fuerint diuersæ opiniones: tamen contra sensum est negare, quod alia à Deo agant, alioquin non plus faceret ignis ad combustionem quàm aqua. Et si dicatur quòd imò: quia Deus sic istituit quod cui applicatur ignis calefieret. Non valet, quia tunc Deus instituisset aliquod vanum instituendo quòd ignis aliquem non calefaceret nisi applicaretur ignis: ig tur ignis applicatus nihil ageret.

Ad rationes ad quæstionem factas, respondendum est.

Ad primum. Ad primum ergo dicendum, quòd secudum præmissa, creatio passio non est accidens, sed est realiter ipsa substantia rei creatæ, & primo non indiget subiecto diuerso à se realiter in quo recipiatur: sed verum est quod importat quandam relationem, siue sit relatio secundum esse, siue secundum dici. Sed illa relatio non est propriè relatio, sed illud in quo fundatur.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quod maior est falsa. Et quando dicitur quòd illud quod creatur de nouo, aut se habet eodem modo nunc sicut prius, aut aliter. Dicendum quòd neutrum est concedēdum: quia nec eodem modo, nec aliter: quia in suo esse reali extra nullo modo se habebat ptius, quia simpliciter prius non erat.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd est impossibile subiectiuè. Modo illud quod est possibile esse subiectiuè, est possibile per materiam quæ est in potentia subiectiua ad esse acquirendum. Sed illud quod dicitur possibile obiectiuè, non oportet quod sit possibile per aliquod subiectum potens recipere actum, sed sufficit quòd sit natum esse subiectum alicuius potentiæ producentis. Et sic creatura dicitur possibile à potentia creantis, cuius potentia potest esse ob ectum productum.

Ad quartū. Ad quartum dicendum quod creare dicitur nihil præsupponere, non quia creatum compositum non supponat aliquid, sicut totum præsupponit suas partes: sed pro tanto illud quod creatur dicitur, nihil præsupponere, quia non requirit subiectum in quo recipiatur. Et isto modo creatio totius compositi nihil præsupponit.

Adquintum Ad quartum dicendum quòd sicut communiter dicitur quantitas potentiæ non solum attenditur penes quantitatem rei factæ: sed penes modum faciendi. Et ideo licet creatura sit finita: modus tamen faciendi, quia fit ex nihilo, requirit potentiam infinitam. Et ad minus hoc est probabile ita esse.

Ad rationes etiam in oppositum quia falsum concludunt scilicet quòd soli Deo conueniat agere, respondendum est.

Ad primum Ad primum ergo dicendum, quòd eundem effectum produci à duobus agentibus immediatè esset inconueniens: si immediatio vtrobique acciperetur eodem modo. Sed accipiendo immediationem diuersimodè, non est inconueniens: sicut patet in instrumento & artifice. Nam p out instrumentum attingit effectum suum per virtutē artificis, dicitur artifex immediatè agere: sed secundum quod artifex per prius dat virtutem agendi instrumento quem attingat effectum vltimum, sic dicitur instrumentum immediatè agere, & artifex mediante instrumento. Et hoc est quod dicitur communiter quòd considerando ordinem penes virtutem agendi, quantò agens est prius & vlterius, tantò agit immediatius. Sed considerando ordinē suppositorum agentium: quantò agens est posterius, tantò agit immediatius. Et simile quantùm ad hoc est de Deo & creatura sicut de artifice & instrumento: inquantum creatura agit in virtute Dei: licet quantum ad alia & valdè in multis sit differentia.

Ad ſecunda. Ad ſecundum dicendum quòd illa propoſitio, ly de cauſis, qua dicitur quòd eſſe eſt per creationem, eſt intelligenda (vt mihi videtur) quantum ad hoc quod eſſe generaliter ſumptum ſecundum totum ambitum eſſe participati non poteſt reduci in aliquam cauſam per ſe totius talis eſſe niſi in creatorem, nec in aliquam actionem quæ vniuerſaliter ſe extendat ad omne eſſe niſi in creationem: non quod omninò eſſe ſit immediatè per creationem, ſed vel mediatè vel immediatè. Nam illa quæ fiunt à rebus creatis, fiunt per creationem mediatè: licet immediatè ſit per generationem. Eſt ergo intellectus propoſitionis, quòd eſſe eſt per creationem: quia ſcilicet eſſe participatum vniuerſaliter non poteſt reduci in aliquam actionem per quam ſit tale eſſe niſi in creationem, & hoc mediatè vel immediatè. Non autem eſt intellectus propoſitionis quando aliquod eſſe determinatum poſſit cauſari per generationem: ſicut ſi diceretur, quòd corpus non poteſt reduci ſicut in cauſam per ſe, niſi in cauſam incorpoream. Nec ex hoc ſequeretur quando aliquod corpus determinatum poſſet reduci in aliquod corpus ſicut in per ſe cauſam: ſicut corpus generabile habet reduci in corpus cœleſte.

Simul ergo cum tempore facta eſt corporalis & ſpiritualis creatura, & ſimul cum mundo: nec fuit ante Angelica creatura quam mundus, &c.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper ſecundam diſtinctionem.

Quæritur, vtrum ſit vnum tempus omnium temporalium. Et arguitur quod non: quia ſecundum Auguſtinum ceſſante motu cœli adhuc non ceſſaret tempus ſi moueretur rota figuli. Sed hoc non eſſet niſi tempus eſſet in aliquo alio motu ſicut in ſubiecto quàm in motu cœli. Ergo tempus eſt in alio motu quàm in motu cœli ſicut in ſubiecto: & per conſequens eſt in pluribus: ergo pluralificatur ſicut & ſubiectum.

Prima ratio

Præterea tempore Ioſue, ſole ſtante contra Gabaon ceſſauit motus cœli. Sed conſtat quòd tunc erat tempus in inferioribus cum eſſet motus in eis, & illud tempus erat in alio motu ſicut in ſubiecto, alio à motu cœli. Ergo, &c.

Secunda ratio.

Præterea, ſecundum auctorem libro ſexto principiorum in quo eſt tempus, eſt & quando. Sed quando eſt in pluribus ſicut in ſubiecto. Ergo, &c.

T. com. 94. 2 132.

Incontrarium eſt Philoſophus in quarto Phyſicorum.

Reſpondeo. Hîc declaranda ſunt quatuor.

Primum, quomodo differant tempus continuum & diſcretum, æuum & æternitas.

Secundum eſt oſtendere quomodo ſe habeat tempus, ſiue diſcretum, ſiue continuum ad nunc.

Tertium, eſt videre vtrum tempus habeat eſſe reale extra animam.

Quartum eſt oſtendere, vtrum omnium temporalium ſit vnum tempus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum omiſſis quibuſdam differentiis quas quidam ponunt & quas doctores reprobant intendo ſtatim ponere differentiam quam credo eſſe per ſe differentiam dictorum.

Notandum eſt igitur quod tempus & æuum & æternitas quaſdã menſuras dicunt ſecundum quas actus nati ſunt menſurari ſecundum quod habent durare tantùm vel tantum. Et ideò ſecundum differentiam quæ per ſe inuenitur in actibus ſecundum quod diuerſimodè habent durare: eſt accipienda differentia inter prædicta. Inter actus autem inuenitur talis differentia in durando, quia quidam eſt actus quo vno numero exiſtente eſt ſucceſſio: ita quòd eius duratio conſiſtit in accipiendo partem poſt partem continuè. Et menſura talis actus eſt tempus continuum: habere enim partes continuas primò & per ſe eſt quantitatis continuæ, ſiue ſit ſucceſſiua, ſiue permanens. Alius eſt actus cuius duratio non conſiſtit in accipiendo ſucceſſiuè partem poſt partem: imò eius duratio conſiſtit in hoc quod idem indiuiſibile manens ſtat. Et iſte eſt duplex. Nam quidam eſt actus indiuiſibilis in quo nulla eſt ſucceſſio; tamen natus eſt ei alius ſuccedere, & ipſe natus eſt ſuccedere alteri: ſicut patet in operationibus Angelorum quarum vnaquæque eſt indiuiſibilis, & vna nata eſt ſuccedere alteri, & vnuſquiſque talium actuum menſuratur nunc temporis diſcreti, & ſucceſſio quæ eſt inter tales actus indiuiſibiles menſuratur tempore diſcreto: quia tempus Ariſtoteles intellexit quando poſuit orationem eſſe ſpeciem quantitatis ſucceſſiuæ quam ponit eſſe diſcretam. Conſtat enim quod ibi non accipit propriè orationem pro ſono illo qui eſt qualitas? ſed pro menſura prolationis ipſius ſoni. Et vult quòd ſit alia ſpecies quantitatis à tempore cõtinuo & numero: alioquin non diuideret eam contra illas. Quia enim ibi non ſolum eſt dare plura, ſed etiam eſt dare plus durare ſecũdum quod talia plura indiuiſibilia plus durant quàm vnum: ideò oportet ponere ibi aliam quantitatem quàm numerum pertinentem ad menſuram alicuius durationis. Hoc autem, vt de ſe patet, nec eſt æternitas, nec æuum, nec etiam tempus continuum; vt dicatur eſſe conſtituta ex diuerſis partibus continuis: quia hoc non adderet nouam ſpeciem quantitatis differentem à quantitate continua, & à numero: ſicut & quantitas permanens diuiſa in multas partes non addit nouam quantitatem differentem à quantitatibus permanentibus quæ ſunt longitudo, latitudo & profundũ: & à numero. In talibus etiãa ctibus indiuiſibilibus indiuiſibile facit plus vel maius quod non habet veritatẽ in partibus quantitatis continuæ actu diuiſis. Et hoc non poteſt poni niſi quãtitas ſucceſſiua diſcreta. Alius autem eſt actus indiuiſibilis qui non eſt natus ſuccedere alteri, nec alius natus eſt ſuccedere ſibi: ſicut eſt actus eſſendi Dei & Angelorum. Et hic eſt duplex, quia quidam eſt in quo intraneè non eſt ſucceſſio: tamen ex adiuncta imperfectione ſibi annexa aliquid expectat in poſterum, & aliquid ſibi annexum cedit in præteritum. Et hoc ideò eſt, quia licet duratio talis eſſe fit aliquo modo infinita inquantum eius duratio non includitur inter duo nunc quorum vnum inchoat eam & aliud terminat: tamen ſimpliciter loquendo ſecundum

perfectionem, iſte actus eſt finitus & limitatus Et ideò oportet quòd ſuperaddatur ei perfectio ſecunda in qua aliquid expectetur in poſterum, & aliquid cedit in præteritum. Et menſura talis actus vocatur æuum quaſi æternitas participata ſiue determinata, quia quantum ad hoc quòd eius duratio nòn includitur inter duo nunc eſt quodammodo extra terminos: ſed inquantum habet limitationem ad genus & ſpeciem eſt aliquo modo intra terminos, ſcilicet generis ſui & ſpeciei. Et ex hoc habet quòd indiget perfectione ſecundaria adiuncta. Alius autem eſt actus indiuiſibilis qui nec alteri ſuccedit nec alius eſt natus ei ſuccedere; nec ſolum non includitur inter duo nunc ſicut inter terminos ſuæ durationis: ſed nec includitur infra limites alicuius ſpeciei vel generis: ſed eſt ſicut in vnico ſimplici compræhendens omnem perfectionem. Et talis actus nec in ſe, nec ex adiuncto aliquid expectat in poſterum ad ſuam perfectionem ſecundam pertinens: eò quòd ipſe eſt ſuum intelligere, & vno & eodem actu intelligendi qui eſt ſua eſſentia intelligit omnia, & vno velle vult omnia quæcumque vult vel reſpuit. Et talis actus quia eſt ſimpliciter & vniuerſaliter extra terminos menſuratur æternitate ſimpliciter dicta: non quòd propriè eſſe diuinum habeat menſuram, ſed ſecundum modum intelligendi. Vnde ipſum eſſe æternum eſt realiter ipſum menſurari, & eſſe extra menſuram. Et ſic patet de primo quomodo differant iſtæ menſuræ quæ ſunt tempus continuum & diſcretum, æuum & æternitas.

Inſtantia. Sed contra differentiam arguitur ſic, quia circumſcripta operationum ſucceſſione ab Angelo adhuc eius eſſe differret ab eſſe Dei: & per conſequens menſura differret à menſura. Ergo habere adiunctam ſucceſſionem nihil facit ad propoſitum.

Et ad hoc eſt dicendum, quod circumſcribere ſucceſſionẽ operationum ab Angelo duplicitet poteſt intelligi, ſcilicet vel actu, vel aptitudine. Remota ergo ſucceſſione operationum in actu ab Angelo, adhuc eius eſſe differret ab eſſe Dei: quia virtute diuina poſſet manere in eodem actu. Sed remota ſucceſſione operationum in habitu ſiue aptitudine non haberet eſſe differens à Deo: quia ſequeretur quòd in vnico actu haberet omnem perfectionem, & eſſet Deus. Modo quando dicitur quòd ad differentiam pertinet adiuncta ſucceſſio, accipiendum eſt ſecundum aptitudinem: quia ex limitatione eſſentiæ ſuæ habet aptitudinem ad iſtam ſucceſſionem per quam contingit quòd in illo actu indiuiſibili non habeat Angelus quicquid pertinet qualitercumque ad perfectionem ſuam: ſed aliquid adiunctum expectat in poſterum.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, ſciendum eſt quòd ſecundum omnes nunc temporis diſcreti ſe habet ad tempus diſcretum, ſicut pars ad totum, ſicut vnitas ad numerum. Et de hoc non eſt diuerſitas opinionum. Sed de nunc temporis continui eſt diuerſitas opinionum.

Prima opinionis. Nam quidam dicunt quòd in tempore continuo eſt quoddam nunc intraneum quod non manent idem in toto tempore quod menſurat mutatum eſſe, & eſt aliud nunc quod manet idem ſecundum ſubiectum ſiue ſecundum ſubſtantiam in toto motu ſiue in toto tempore, & eſt idem quod ſubſtantia mobilis, vt dicunt.

Improbatio prima opinionis. Hoc autem videtur mihi non benè dictum: quia indiuiſibile temporis ſe habet ad tempus ſicut punctus ad lineam, ſubiectum autem temporis non ſic ſe habet ad tempus. Alia enim eſt habitudo ſubiecti & habitudo ipſius nunc ad tempus: ſicut eſt alia habitudo puncti & habitudo ſubiecti ad lineam.

Nec valet quod dicunt, quod ſubiectum inquantum eſt terminus in quem tendit motus à mouente, eſt nunc, ſiue habet rationem ipſius nunc: quia hæc eſt falſa imaginatio. Nam motus non eſt à mouente in motum ſicut à termino in terminum: ſed ſicut à cauſa effectiua in ſubiectum paſſiuum. Vnde ex hoc quòd ipſe motus eſt in ipſa re mota ab ipſo mouente; non oportet quòd mouens reſpiciat rem motam vt terminum: ita quòd eius menſura ſit nunc, ſed reſpicit ipſum vt ſubiectum.

Quod autem Philoſophus & quidam magiſtri dicunt quòd ſicut tempus reſpicit motum, ita nunc reſpicit mobile, dupliciter poteſt exponi. Vno modo quòd hoc ſit dictum per quandam ſimilitudinem: quia ſcilicet ſicut motus non eſt ſimul, ita nec tempus. Et ſicut mobile quantum ad id quod eſt, eſt ſimul exiſtens; ita & nunc. Non autem ita quòd ſicut tempus eſt menſura motus, ita & nunc ſit menſura ipſius mobilis ſecundum ſubſtantiam. Alio modo quòd intelligatur quod nunc menſurat mobile non ſecundum ſubſtantiam: ſed ſecundum quod eſt ſub determinata diſpoſitione motus, ſcilicet ſub determinato mutato eſſe, ſicut etiam magiſtri exponunt.

Elicit opinionem propriã ex dictis. Ex hoc etiam patet quid menſuret nunc temporis continui, quia ſicut tempus ſe habet ad motum, ita nunc ad mutatum eſſe: ideo nunc habet menſurare mutatum eſſe quod eſt terminus ipſius motus; ita quòd ſi in motu ſit mutatum eſſe in actu habet menſurati nunc in actu; vel ſecundum rem: vt ſi accipiatur nunc quod reſpicit mutatum eſſe, non ſolum vt menſuram, ſed etiam vt ſubiectum vel ſaltem ſecundum ſignificationem animæ: vt quãdo vtimur nunc quod eſt intraneum tempori, quod eſt in motu cæli, ſicut in ſubiecto ad mẽſurandum aliquod mutatum eſſe in actu iſtorum inferiorum vtimur ſecundum noſtram imaginationem illo nunc vt in actu.

De nunc autem temporis diſcreti quid menſurat, patet ex dictis.

Sed quid menſurat eſſe ſubſtantiale rei corruptibilis, eſt dubium. Et quamuis de hoc diuerſi diuerſimodè teneant, mihi videtur quod eſſe ſubſtantiale rei corruptibilis menſuretur nunc temporis diſcreti: & ſucceſſio formarum ſubſtantialium in eadem materia cum ſuo eſſe menſuretur tempore diſcreto. Et hoc patet dupliciter.

Primò, quia ſicut dictum eſt, actus indiuiſibiles qui per ſe nati ſunt habere ſucceſſionem ita quod vnus natus eſt ſuccedere alteri, habent ſic menſurati quantum ad ſuam durationem quod vnuſquiſque eſt natus menſurari nunc temporis diſcreti: & ſucceſſio eorum menſuratur tempore diſcreto. Sed formæ ſubſtãtiales rerum corruptibilium ſunt huiuſmodi, & etiam in ſuo eſſe: nam quilibet actus eſt indiuiſibilis & nati ſunt per ſe habere ſucceſſionem circa eandem materiam.

Secundò, idem patet ſic: quia ſubſtantia corruptibilis quantum ad durationem ſui eſſe quod vt ſuppono, eſt indiuiſibile, aut menſuratur æter-

nitate, aut æuo, aut tempore continuo, aut eius nunc, aut tempore discreto, aut eius nunc, constat autem quòd non mensuratur æuo, vel æternitate; cùm actui substantiæ corruptibilis natus sit alius actus succedere: non sic accidit æterno, vel æuiterno. Nec tempore continuo, cum non sit in eodem esse, vel actu substantiali successio, vel aliqua latitudo. Nec etiam nunc temporis continui, cùm non mensuret nisi mutatum esse, quod est intrinsecum motui: forma autem substantialis licet introducatur post motum alterationis, non tamen est intrinsecus terminus istius motus. Relinquitur ergo quòd omnis talis actus mensuretur nunc temporis discreti, & successio talium actuum in materia, mensuretur tempore discreto.

ARTICVLVS TERTIVS.

Prima opinio. Responsio pro prima opinione.

QVantum ad tertium dicunt quidam quod tempus est ens secundum animam sicut vniuersale: ita quod non habet esse completum extra animam. Et hoc probatur sic: quia illud quod complet rationem temporis quod est prius & posterius non est in actu extra animam, sed tantum ipsum nunc. Nam præteritum & futurum quæ sunt prius & posterius temporis, non sunt in actu extra animam. Sed tempus non potest esse sine eo quod complet rationem eius. Ergo, &c.

Prima improbatio primæ opinionis

Istud autem non videtur mihi habere veritatem. Ad cuius euidentiam, est sciendum quod quædam dicuntur esse entia secundum animam tantum, quæ dicuntur esse figmenta, sicut chymera. Quædam autem esse entia secundum animam quæ non sunt figmenta, sed sunt quædam habitudines rerum intellectarum, vel modi consequentes tes intellectas prout sunt obiectiuè in intellectu, sicut vniuersale, & consimilia. Illa autem quæ dicuntur primo modo secundum animam sunt quædam intellecta & imaginata, & non dicunt ipsum modum intelligendi, vel habitudinem ad intellectum directè: sed accipiuntur sicut fundamentum talis habitudinis, & dicuntur figmenta: quia includunt opposita entia incompossibilia, quæ in rerum natura esse non possunt, vt hircoceruus: quia impossibile est esse aliquod animal compositum ex hirco & cerno. Alia autem fundantur super res intellectas prout sunt obiectiuè in intellectu, scilicet habitudo intellecta ad rem intellectam, vt vniuersale, & consimilia: quia talia secundum rem nihil ponunt in eo de quo dicuntur. Modo constat quod tempus non est ens secundum animam primo modo: quia non est tale figmentum. Nec secundo modo: quia Philosophus sexto Metaphysicorum diuidit ens secundum animam secundo modo dictum, contra ens quod diuiditur in decem prædicamẽta, Sed rẽpus pertinet ad ens quod diuiditur x. prædicamẽta cũ sit per se species quantitatis. Ergo, &c.

Secunda improbatio.

Secundò, quia circumscripto quod nullus intelligeret motum; sit ita tamen quod cœlum moueatur sicut modo mouetur: tunc quæro, aut mouetur solum successiuè secundum rem, aut non? Si sic. Ergo erit successio secundum rem extra animam in rerum natura. Sed impossibile est ponere realitatem in successione motus, quin ponatur consimilis tealitas in tempore, præcipuè cùm videatur quòd tempus non sit aliud quàm talis successio formaliter accepta. Ergo, &c. Si non. Contrà. Illud quod nihil reale ponit in motu vel mobili, impossibile est quod det esse successiuum. Sed anima intelligẽdo motũ nihil reale ponit in motu vel mobili, cùm intelligere secundum quòd huiusmodi nihil ponat in re intellecta. Ergo anima nihil facit ad hoc quod successio sit in motu: nec per consequens successio motus: vel ipsum tempus habet esse ab anima nisi ponatur aliqua anima quæ sit causa effectiua motus cæli. Vnde videtur mihi quod esse temporis sit esse reale in rerum natura extra animam.

Prima responsio ad rationem primæ opinionis

Ad rationem dicunt quidam, quod de tempore nihil est actu nisi nunc; nec tamen sequitur quod tempus non sit in actu: quia ad hoc quod tempus sit in actu, sufficit quod sit nunc in actu, quod est ordo partium temporis quod est finis præteriti, & vnitiuum futuri.

Annullatio primæ responsionis.

Sed hoc nihil est: quia sicut se habet punctus ad lineam, ita nunc ad tempus. Sed ponere solum punctum esse, non est ponere lineam esse, sed negare quamcumque quantitatem esse: ita ponere solum nunc esse, est negare tempus esse.

Secunda responsio qua dicitur secunda opinio.

Et ideò aliter est dicendum, quod non solum nunc habet esse in actu, sed etiam præteritum & futurum. Et quando dicitur quod non, quia præteritum iam non est: tunc dico quod dupliciter aliquid est in actu. Vno modo in actu simul ente, & sic partes temporis non sunt actu. imò contra rationem temporis esset esse sic in actu. Alio modo potest dici esse in actu aliquid, scilicet in actu successiuo, & sic tempu & motus sunt in actu. Hoc enim est esse eorum esse in actu successiuo. Vnde & Philosophus quarto Physicorum adducens hanc rationem contra esse temporis, dicit eã extraneam: quia illud quod est actus simul entis applicat ad actum successiuum.

ARTICVLVS QVARTVS.

Prima opinio.

QVantum ad quartum, dicunt quidam quod non est tantum vnum tempus, sed sunt tot tempora quot sunt motus, & sunt moti rationibus tactis in opponendo.

Prima improbatio primæ opinionis.

Sed istud non videtur mihi verum: quia Philophus quarto Physicorum, volens probare quod tempus non sit motus, probat per hoc quod plures motus possunt esse simul, quorum vnus non est pars alterius. Sed plura tempora non possunt esse simul, nisi vnum sit pars alterius, sicut simul sunt dies & horę, & duo dies non possunt esse simul. De mente ergo Philosophi est, quod non sit nisi vnum tempus numero. Nam ex hac ratione statim concludit & ex quibusdam aliis, quod cum tempus sit motus, vel aliquid ipsius, oportet ponere quod tempus non sit motus, sed eius passio: quia in fine quarti inuestigat naturaliter vnitatem temporis ex vnitate motus primi. Vnde secundum intentionem eius: sicut est vnus numero motus primus: ita est vnum numero tempus, vocando propriè tempus.

Secunda improbatio.

Secundò, quia sicut se habent locata ad vbi; ita temporalia ad quando. Sed illa locata de quibus verificatur, quòd vbi est vnum, ibi est aliud, sunt in eodem loco. Ergo illa temporalia de quibus verificatur, quòd quando est vnum, est & reliquum, sunt in eodem tempore. Vnde verè dicitur, quòd quando curtit Socrates, equitat Plato & scribit Cicero, & sic de omnibus aliis quæ simul sunt. Ergo impossibile est plura tempora propriè dicta esse simul.

Secunda opinio.

Et primò videtur aliter dicendum. Sciendum est ergo quòd quantitas potest accipi dupliciter. Vno modo largè & minus propriè, scilicet pro omni quantitate successiua. Et accipiendo sic tem-

pus, quot ſunt motus, tot ſunt tempora: quia omnis motus habet quantitatem ſucceſſiuam ipſum facientem formaliter quantum quantitate ſucceſſiua. Nec pono quòd iſta quantitas ſit motus, ſed accidens faciens ipſum formaliter quantum: vel magis propriè dicitur accidens rei motæ, & exiſtens ei mediante motu, ſicut qualitas ineſt mediante qualitate. Alio modo poteſt dici magis propriè & ſtrictè tempus illa quantitas ſucceſſiua quæ eſt vniformiſſima, & eſt nata certificare quantitates alias per ſuam applicationem ad alias: ſecundum quod dicimus quod hoc durauit per diem, vel horam, vel aliquid tale. Et ſic accipiendo tempus, non eſt dare niſi vnum tempus numero, vt dictum eſt. Præter tamen iſtam durationem quam tempus propriè vocamus, quæ eſt in ſolo primo motu ſicut in ſubiecto, oportet ponere quantitatem ſucceſſiuam in aliis motibus, quâ formaliter quilibet motus quâtus ſit & ſucceſſiuus. Quod patet faciliter intuenti rationes quibus probatur ſuprà eſſe plura tempora. Nam bene concludunt, ſaltem aliqua earum, quòd in diuerſis ſint diuerſæ quantitates ſucceſſiuæ: quia ſicut locatum habet quantitatem qua formaliter eſt quantum aliam à quantitate corporis locantis; & pannus habet aliam quantitatem qua formaliter eſt quantus, aliam à quantitate vlnæ menſurantis: ita videtur mihi quòd quilibet motus habeat propriam qualitatem ſucceſſiuam aliam à quantitate ſucceſſiua primi motus, quod eſt tempus propriè dictum quo alii motus menſurantur, ſicut menſura extrinſeca. Quod autem ſit dare inter eas vnam menſuram numero communem omnibus qua extrinſecè menſurentur omnes motus alii, oſtenſum eſt ſuprà in iſto articulo. Et eius cauſa vel ratio ex duobus poteſt aſſignari.

Primò ex hoc quod inter motus eſt dare aliquem vniformiſſimum numero vnum, & eius menſura habet aptitudinem vt menſura communis aliarum certificans quantitates omnium aliorum. Non ſic eſt in quantitate permanente: quia in eis non eſt dare aliquam vnam quantitatem numero, quæ ita ſit vniformis, quin inueniantur mille æquè certæ & æquè vniformes. Et ideò in eis datur in generali vna menſura, puta linea bipedalis, vel tripedalis, non poteſt tamen dari vna numero talis linea quæ ſit vniformior omnibus aliis.

Secunda ratio huius poteſt aſſignari ex hoc quòd in quãtitate permanẽte duæ quantitates ſimul exiſtẽtes compatatæ ad inuicem non ſolũ faciunt plura quanta, ſed etiam maiorem quantitatem dimenſiuam. Duo enim cubiti non ſolum ſunt plura quanta quàm vnus: imò etiam faciunt maiorem quantitatem quàm vnus. Inde eſt etiam quòd duo corpora impoſſibile eſt quòd ſimul immediatè applicentur ad tertium, vel ſicut ad menſuram, vel ſicut ad locum: Sed omnes motus ſimul exiſtentes comparati ad inuicem, non faciunt plus vel minus ſecundum quantitatem ſucceſſiuam quàm vnus tantum, licet faciant plurã: quia plus & minus in durarione ſucceſſiua accipitur ſecundum prius & poſterius durarione. Motus autem ſimul exiſtentes comparati ad inuicem non ſe habent ſicut prius, & poſterius in durarione. Vnde plures motus exiſtẽtes ſimul, licet habeant plures ſucceſſiones, non tamen plus conſtituunt de ſucceſsione quàm vnus motus tantum: quia prius & poſterius in durarione non poteſt accipi per ſe, niſi ſecundũ partes durationis, vnius quantum ad tempus continuum: vel ſecundum diuerſa indiuiſibilia ſuccedentia in eodẽ ſubiecto, quantum ad tempus diſcretum. Et inde eſt quod ad omnes motus ſimul exiſtentes poteſt immediatè vna numero ſucceſsio applicari & menſura communis omnium: quia mediatio & immediatio & prius in tempore accipiuntur, non in diuerſis motibus comparatis ad inuicem; ſed in eodem motu ſecundum diuerſas partes. Sicut dicimus quòd inter diem tertium & nunc in quo ſumus cadit medium dies tertius: inter autem durationem motus cæli, & aliquam durationem ſimul exiſtentem cum ea in aliis motibus ſecundum prius & poſterius temporis nihil incurrit medium. Et inde eſt quòd omnes tales durationes poſſunt habere immediatè vnam durationem numero quæ ſit menſura immediata omnium aliorum ſimul exiſtentium. Et hanc vocamus tempus propriè dictum. Vnde non eſt quantum ad ſimul exiſtentia niſi vnum tempus numero.

Ad primam rationem principalem.

Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum quòd ſtante illa hypotheſi adhuc eſſet tempus: quia ablato motu cæli, eſſet alius motus, cuius ſucceſsio eſſet nata menſurare ſucceſſionem aliorum. Nec ſequitur quòd migret accidens de ſubiecto in ſubiectum: ſed ſequitur quòd accidens ſimul tunc exiſtens habeat quandam nouam rationem quam prius non habebat, ſcilicet quòd non habeat ſecum ſucceſsionem aliam vniformiorem ſe. Sicut etiam ſi Deus modo amoueret motum primi cæli qui mouetur, motus ſequentis cæli qui nunc non habet rationem primi motus, traheretur ad rationem primi motus: & in hoc nihil acquireretur ei, ſed tolleretur habitudo ad aliquid prius: & ſimiliter eſt in propoſito. Et per hoc patet ſolũtio ad ſecundum.

Ad ſecundam rationem.

Ad tertium dicendum, quòd ille intelligit, quod in illo in quo eſt tempus, eſt quando: ſed non intelligit quòd in omni in quo eſt quando, ſit tẽpus.

Ad tertium rationem.

Notandum tamen, quod ſicut aliquando vbi dicit ſitum partium in toto, vt quando aliquis dicit, quòd vna pars ligni eſt ibi ſituata, & alia ibi: aliquando verò dicitur eſſe in loco, vt quando dicitur, quòd homo, vel bos eſt ibi: ita etiam quando, quandoque dicit habitudinem quantitatum ſucceſsiuarum ad menſuram extrinſecam, quæ eſt tempus. Et ſic quando propriè non eſt in eo in quo eſt tempus: ſed in illis quæ extrinſecè menſurantur à tempore. Quandoque verò dicit habitudinem partium motus primi ad partes temporis quæ ſunt eatum menſura intrinſeca, vt quando dicimus quando fuit talis circulatio: & reſpondemus, quòd heri, & ante heri. Et ſic de aliis.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima ratio.

SEcundò quæritur, vtrum ſit vnum æuum omnium æuiternorum?

Et arguitur quòd non, quia ſicut tempus ad temporalia: ita æuum ad æuiterna. Sed tempus non eſt in aliquo temporali ſicut in ſubiecto: ſed eſt in eo quod eſt ſupra omne tempus, ſcilicet in motu ſempiterno. Temporalia autem non ſunt ſempiterna, quia incipiunt & finiunt in tempore. Ergo ſi eſt vnum æuum omnium æuiternorum, ſequitur quod illud non erit ſicut in ſubiecto aliquo æuitetno, ſed in eo quod eſt ſupra omnia æuiterna. Sed hoc eſt ſolus Deus. Ergo ſi vnum eſt æuum omnium æuiternorum, illud æuum erit in ſolo Deo formaliter, & quaſi ſicut in ſubiecto. Sed æuũ quod eſt in Deo non eſt propriè æuum, ſed æternitas. Ergo ſi ponatur tantum vnum æuum æuiternorum.

illud

illud æuum non erit æuum proprie dictum, sed æternitas. Et sic erit æquiuocatio de æuo: quando dicitur quod omnium æuiternorum est vnum æuum.

A

Item mensura communis plurium debet esse certissima, & per consequens simplicissima in illo genere, ita quòd non contingat dare simpliciorem. Sed hoc non potest esse in æuiternis, quia non est dare in eis ita simplex, quin contingat dare simplicius, cum supponamus Deum posse in infinitum creare Angelum nobiliorem quocunque creato. Ergo, &c.

Secunda ratio.

Item quando plures actus habent aliquam mensuram vnam communem, sicut temporalia habent pro mensura tempus; hoc ideò est, quia omnes illi actus dependent ab vno actu primo sicut à causa: sicut omnes motus dependent à motu cœli. Sed illud non contingit in æuiterno: quia esse vnius non dependet ab esse alterius. Ergo, &c.

B

3 ratio.

Item quantò aliqua sunt magis perfecta in entibus: tantò mensura & mensuratum sunt magis diuersa genere: sicut videmus in qualitate, albedo quæ est mensura colorum est ibi in eodem genere cum coloribus, non solum per reductionem, sed sicut species ipsius generis. In quantitate quæ videtur esse etiam perfectior vnitas quæ est mensura, & numerus qui est mensuratus, non sunt in eodem genere nisi per reductionem: quia vnitas non est species quantitatis: Sed inter omnia entia æuiterna sunt nobilissima. Ergo si habent communem mensuram extrinsecam, differret genere ab eis: & per consequens erit supra totum genus æuiternorum. Sed hoc non est nisi æuiternitas. Ergo impossibile est, quòd æuiterna habeant aliquam communem mensuram nisi æternitatem.

4 ratio.

Item mensura debet notificare & certificare mensurata notitiâ quæ est à priori. Sed esse vnius Angeli non notificatur per esse alterius Angeli notitiâ quæ est à priori. Ergo esse vnius Angeli non est natum mensurari per esse alterius: nec per consequens est aliqua vna mensura esse omnium Angelorum, quæ sit in aliquo æuiterno sicut in subiecto. Probatio Minoris, quia notitia à priori est, vel sicut cognoscuntur effectus per causam, vel priuatio per habitum. Sed vnus Angelus non se habet ad alium sicut causam ad effectum, vel sicut habitus ad priuationem. Ergo, &c.

Item si æuum esset vnum omnium æuiternorum illud esset in primo & simplicissimo Angelo. Sed primus fuit Lucifer. Etgo æuum omnium Angelorum esset in Lucifero sicut in subiecto, quod videtur inconueniens.

Prima ratio.

Incontrarium est. Quia vt videtur, sicut est vnum tempus omnium temporalium: ita oportet esse vnum æuum omnium æuiternorum.

D

Respondeo. Hîc tria sunt facienda.

Primò, videndum est quid sit de ratione mensuræ.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd de ratione mensuræ non est, quòd sit causa mensurati, sed quòd certificet qualitatem mensurati, quod patet: quia albedo non est causa aliorum colorum, tamen est mensura eorum. Quia qui perfectè cognosceret albedinem & vellet hanc applicare ad illos colores. videndo quantum vnusquisque deficit à perfectione albedinis, per hoc posset videre quantitatem vniuscuiusque coloris in perfectione. Constat etiam quòd vlna non est causa panni quem mensurat: nec cœlum est causa illius motus quem causat Angelus. Et cum ille motus mensuretur tempore, hoc solum videtur de ratione mensuræ esse quòd applicata per intellectum ad mensurata, nata sit certificare quantitatem illorum in duratione vel imperfectione vel aliquid huiusmodi.

Secundò, videndus est intellectus rationis quæ ponit vnum æuum.

Ad cuius euidentiam, sciendum quòd sicut dictum est de tempore: in omni motu portet ponere aliquam quantitatem intrinsecam quæ facit motum quemlibet esse quantum quantitate successiua formaliter: ita est in omnibus æuiternis quodlibet æuiternum habet suam mensuram formaliter facientem ipsum quantum, si debeat dici quanta vel durans: ita quòd quodlibet æuiternum habeat durationem suam intrinsecam quæ ipsum facit formaliter durans. Sed in istis durantibus & durationibus oportet dare aliquod æuiternum simplicissimum, & vniformissimum, siue actualissimum quòd natum est certificare quantitatem durandi in aliis. Ita quòd qui perfectè sciret naturam esse talis æuiterni, & sciret naturam aliorum, applicando esse primi æuiterni ad alia, statim sciret quomodo virtus vniuscuiusque habet quòd tantum duret. Non tamen considerando eam in se, sed applicando per cognitionem durationem primi æuiterni quasi ad mensurandum, & certificandum alia. Dato enim quòd ego sciam motum securis, & motum cœli per motum securis, non habeo secundum naturam rei certificare de motu cœli. sed per motum cœli si scirem vtrumque motum, perfectius scirem quantitatem & naturam motus securis. Et sic patet de secundo.

C

Quantum ad tertium intendo adducere ad propositum duas rationes. *Prima ratio*

Primam accipio ex similitudine ad tempus & ex natura mensuræ similis: & est talis. Quia quando inuenitur in aliquo genere aliquod vnum simplicissimum, & quantum est de se notissimum & natum certificare quantitatem omnium aliorum in eodem genere: illud vnum est mensura omnium illorum de illo genere. Et hoc patet per rationem mensuræ. Sed sicut in motibus qui mensurantur tempore, inuenitur aliquis motus simplicissimus qui natus est certificare alios motus, siue quantitatem illorum motuum: ita etiam in æuiternis est dare simplicissimum & quantum est de se notissimum, quod natum est certificare per suum esse, vel suam mensuram esse omnium aliorum æuiternorum; cum secundum opinionem communiorem æuiterna omnia differant specie: & in talibus oporteat dare simplicissimum & perfectissimum. Ergo in æuiternis oportet dare aliquod simplicissimum & perfectissimum cuius duratio sit mensura extrinseca omnium æuiternorum.

Secunda ratio potest accipi ex dicto aduersariorum. Nam secundum eos vt patet 5. ratione quam inducunt ad partem contrariam, quando in aliquo genere est dare aliquod vnum quod se habet ad alia sicut habitus ad priuationem, & est natum certificare quantitatem aliorum siue sicut priuatio certificatur per habitum, illud vnum est mensura omnium aliorum. Sed in æuiternis est dare aliquod vnum quod secundum se & secundum suum esse & secundum suam durationem habet se ad alia sicut habitus ad priuationem, accipiendo *2. ratio.*

habitum & priuationem quantum ſufficit ad propoſitum: ergo duratio talis æuiterni poteſt eſſe communis menſura durationis omnium aliorum. Maior patet. Minorem probo.

Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quòd habitus & priuatio dupliciter poteſt accipi. Vno modo pro forma inhærente & carentia eius, ſicut eſt viſus & cæcitas. Et talis habitus & priuatio non requiritur neceſſariò ad rationem menſurati & mẽſurare: cùm albedo ſit menſura omnium aliorum colorum: nec tamen alii colores dicunt ſolam carentiam albedinis. Alio modo accipitur habitus & priuatio ſecundum quod dicitur, quod omne genus diuiditur per differentias, quarum vna ſe habet vt habitus, & alia vt priuatio; & ſic accipitur habitus pro eo quod eſt perfectius, & priuatio pro eo quod eſt minus perfectũ: ſicut ſi diceretur, quòd in genere animalium rationale ſe habet vt habitus, & irrationale vt priuatio: & habitus & priuatio ſic dicti ſufficiunt ad rationem menſuræ & menſurati. Ex his ſic arguitur. In eis in quibus eſt dare perfectius omnibus aliis eiuſdem generis, illud perfectius ſe habet ad alia ſicut habitus ad priuationes, quantum habitus & priuatio ad rationem menſuræ & menſurati ſufficit. Sed ſic ſe habet vnus Angelus reſpectu aliorum, ſuppoſito quod omnes Angeli differant ſpecie, vt ſuppono ad præſens: quia in differentibus ſpecie ſemper vnum eſt perfectius alio. Ergo in Angelis vnus ſe habet ad omnes alios, ſicut habitus ad priuationem, quantum ſufficit ad rationem menſuræ, & menſurati.

Ad primum rationem principale. Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, primò quòd maior patitur calumniam: quia ſecundum viam Philoſophi non eſt omnino ſimile de temporalibus ad tempus, & de æuiternis ad æuũ. Nam ſecundum viam Philoſophi, motus cæli à motibus menſuratis per ipſum non ſolum differt ſicut magis vniforme à minus vniformi: ſed etiam ſicut perpetuum & infinitum à finito & tranſitorio. Et ideò vocando temporalia omnia quæ fiunt & incipiunt in tempore, tempus non eſt in aliquo temporali ſicut in ſubiecto: eſt tamen in aliquo ſucceſſiuo ſicut in ſubiecto: æuiterna autem alia ab illo in quo eſt æuum, non ſic differunt: ſed tantum ſicut magis & minus ſimplex. Sed in hoc conueniunt ſecundum Philoſophum, quòd omnes habent durationem infinitam, & à parte ante, & à parte poſt, & ſecundum virtutem omnia conueniunt in hoc quod habent durationem quæ non includitur terminis. Et ideò omnia dicuntur æuiterna, ſiue illud eſt æuum, ſiue alia. Nec tamen ſequitur quòd vnum non ſit menſura aliorum: quia illud quod pertinet ad rationem menſuræ & menſurati adhuc manet, ſcilicet quod vnum eſt ſimplicius & actualius aliis. Dato etiam quòd concedatur maior, poteſt dici ad minorem, quod temporale poteſt dici dupliciter. Vno modo quod dicatur temporale illud ſolum quod menſuratur à tempore ſicut à menſura extrinſeca, & quod incipit & finitur in tempore, & ſic accipiendo temporale tempus non eſt in aliquo temporali. Alio modo poteſt dici temporale omne ſucceſſiuum quod menſuratur tempore, vel extrinſecè, vel ſecundum totum, vel ſecundum partes: ita quod eſſe ſucceſſiuum dicatur temporale. Et temporale ſic dictum eſt ſubiectum temporis: quia ſubiectum temporis eſt quid ſucceſſiuum & menſurabile ipſo tempore ſecundum partes. Et ſic non eſt inconueniens quod æuum ſit in æuiterno ſicut in ſubiecto, vocando æuiternum omne illud quod qualitercunque menſuratur ab æuo ſiue æternitate.

Sed vocando æuiternum illud cuius eſſe menſuratur ab æuo ſicut à menſura extrinſeca: ſicut ſubiectum æui non eſt æuiternum. Nec tamen ſequitur quod ſit Deus: quia accipiendo ſic æuiternum, ſupremus Angelus non eſt æuiternus, ſed ſupra æuiterna: ita quod vno modo ſubiectum æui eſt æuiternum, alio modo accipiendo eſt ſupra æuiterna: ita quod non eſt controuerſia niſi in verbis.

Ad ſecundum quando dicitur quòd menſura debet eſſe ſimpliciſſima, ita quod non contingat dare ſimpliciorem, ſi intelligatur ſecundum actum ſic ſcilicet quòd non contingat dare in actu aliquid ſimplicius eo quod ponitur menſura, ſaltem in illo genere: habet veritatem propoſitio, nec eſt contra nos. Nam inter Angelos eſt dare ſimpliciſſimum quo non eſt dare ſimpliciorem, quantum ad exiſtentes in actu. Si autem propoſitio intelligatur, quod de ratione menſuræ ſit, quod nec actu, nec potentia poſſit eſſe aliquid ſimplicius illo quod dicitur menſura in illo genere in quo ponitur menſura, falſum eſt: quia Deus poſſet facere motum velociorem & ſimpliciorem motu primo nunc exiſtente, & tunc primus motus nunc exiſtens, non eſſet menſura aliorum.

Ad tertiam rationem. Ad tertium dicendum, quòd maior eſt falſa: quia non eſt de ratione menſuræ, quod menſuratum dependeat ab ea ſicut effectus à cauſa, vt oſtenſum eſt in pricipali ſolutione.

Ad quartã rationem. Ad quartum dicendum, quòd maior eſt falſa: quia in omnibus tam perfectis quàm imperfectis inuenitur menſura in genere, & menſura extra genus, quę eſt Deus: ita quod in genere ſubſtantiæ creatæ, eſt non ſolum menſura extra genus quæ eſt Deus, ſed etiam menſura in genere; ita quod eſt dare ſubſtantiam creatam in genere, quam qui perfectè comprehenderet, & ſcitet applicare ad omnes alias ſubſtantias, per eam aliquo modo certificaretur de quantitate perfectionis in aliis; ita quòd ex comparatione ad eam perfectius ſcitet quantæ perfectionis ſint aliæ. Quod autem dicitur de quantitate, quod ibi menſura & menſuratum ſicut vnitas & numerus non ſunt in eodem genere niſi per reductionem. Dicendum, quod hoc accidit: quia quantitas tota nata eſt menſurari per partes: & ideò illa quantitas cuius partes ſunt neceſſariò quantitates, menſurantur per quantitatem: ſicut patet de quantitate continua. Numerus autem cuius poteſt eſſe pars, & numerus, & vnitas, poteſt menſurari per vtrumque: per vnitatem tamen ſicut per primam menſuram. Nec etiam vnitas mẽſurat niſi in quantum eſt in genere quantitatis per reductionem, vt principium, ſiue pars. Exemplum etiam eorum eſt contra eos, quia qualitas non eſt ſimplicior nec nobilior quàm quantitas, ſicut actus eſt nobilior potentia: quia quantitas eſt potentia receptiua qualitatis. Nec ſequitur quod ſi ſubſtantia eſt nobilior accidente, quod illud accidens quod eſt ſubiectum alterius, ſit nobilius: eo quod ſubſtantia eſt nobilior accidente, non inquantum ei ſubeſt, & eſt in potentia ad ipſum, ſed inquantum eſt ens non dependens, quod non conuenit accidenti. Vnde illa maior eſt falſa.

Ad quintum patet ex dictis, quòd in Angelis vnus poteſt ſe habere ad alterum ſicut habitus ad priuationem, accipiendo habitum, & priuationem, quantum ſufficit ad rationem menſuræ, & menſurati.

Ad ſextum dicendum, quòd hîc eſt duplex reſponſio. Vna quæ dicit, quòd lucifer ſit ſupremus

omniũ ſimpliciter: & quod non eſt inconueniens dicere quod ipſe ſit ſubiectũ æui. ſicut enim non eſt inconueniens, imò neceſſarium, quod ſubſtantia luciferi ſit nobilior quàm quæcunque ſubſtantia creata, & quòd quantum ad naturalia præcisè accepta ipſe ſit nobilior adhuc omnibus aliis creaturis. Igitur non eſt inconueniens quòd ipſe ſit ſubiectum æui.

Secunda reſponſio.

Alia reſponſio eſt, quòd licet actus ſubſtantialiſ ſit ſimpliciter nobilior quocumque accidente, inquantum ſubſtantia nata eſt per ſe exiſtere: non tamen eſt inconueniens quòd aliquis actus accidentalis ſit nobilior ſubſtantia inquantum ſimplicior. Et ſic dicunt, quòd actus, ſiue operatio perfectiſſima & ſimpliciſſima creaturæ intellectualis, vel etiam rationalis eſt ſubiectum æui. Et hæc eſt illa viſio beata, quæ eſt perfectiſſima in quocunque ſit. Vnde ſubiectum æui ſecundum hanc poſitionem, quantum ad nunc, eſſet anima Chriſti mediante viſione beata. Vnde ſubiectum æui erat ille Angelus qui Deum limpidius videbat. Et ſecundum hoc accidens tranſit de ſubiecto in ſubiectum. Dicendum, ſicut dictum fuit ſuprà de tempore, quod hoc non ſequitur. Sed accidens prius exiſtens poteſt habere nouam relationem, & amittere quodam alio mutato.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO TERTIA.

Prima ratio

TErtiò quæritur, vtrum in æuo ſit ſucceſſio? Et arguitur, quod ſic. quia ſi in æuo non ſit ſucceſſio, ſequeretur quòd in Angelo non differrent fuiſſe, & eſſe, & futurum eſſe. Sed hoc eſt falſum, quia ſequeretur quod ſicut non poteſt non fuiſſe; ita non poſſet non futurum eſſe: & ſic non poſſet annihilari.

Secunda ratio.

Si dicatur, quòd in Angelo ſecundum ſe non differunt fuiſſe, & fore, ſed per comparationem ad tempus extra.

Tertia ratio

Contrà. Circumſcripto quocunque diuerſo ab Angelo, Deus poſſet annihilare Angelum, & creare: aut ergo in eodem nunc crearet, & annihilaret, aut in alio & alio. Si eodem nunc; tunc Angelus ſimiliter eſſet, & non eſſet, quod eſt impoſſibile. Si in alio: ergo ſequitur quod in æuo ſit ſucceſſio. Item vnum æuiternum eſt prius alio: ſicut Angelus eſt prius creatus quàm anima, & poſſet etiam prius creari quàm anima, circumſcripto tempore. Sed non eſſet hoc, niſi eſſet ſucceſſio in æuo. Ergo, &c.

Contrà. In hoc differt æuum à tempore quod non importat ſucceſſionem ſicut tempus. Quia omne quod ſucceſſionem importat, eſt tempus.

Quomodo in æuo ſit ſucceſſio.

Reſpondeo circa iſtam quæſtionem, diſtinguendum eſt quomodo alicui conuenit ſucceſsio.

Dupliciter ergo ſucceſsio poteſt conuenire æuo, vel illicui⁹ æuum eſt menſura: vno modo quòd in ipſo æuo intraneè ſit ſucceſsio: ita quòd ipſum æuum habeat partes ſuccedentes ſibi. Et hoc eſt impoſsibile: quia omnis actus qui menſuratur mẽſura quanta & ſucceſsiua, haber neceſſariam latitudinem, & eius menſura eſt tempus: & ſecundum talem actum, natum eſt aliquid moueri. Sed actus quem menſurat æuum qui eſt actus eſſendi æuiterni, eſt indiuiſibilis, nec ſecundum ipſum natum eſt aliquid moueri, nec eius menſura poteſt eſſe tempus: alioquin idem eſſet realiter tempus & æuum. Ergo impoſsibile eſt in æuo intraneè eſſe ſucceſsionem. Alio modo poteſt intell quòd ſucceſsio conueniat æuo ſic, quod æuum ſuccedat cuidam alteri, & aliud ſibi. Et ſic dicunt quidam, quòd ſucceſsio conueni⁹ æuo, & conuenire poteſt. Nam æuum & æuiternum poteſt habere eſſe poſt non eſſe; & ſic poteſt ſuccedere ipſi non eſſe, & non eſſe poteſt ei ſuccedere, ſi ponatur annihilari. Et ſimiliter ſicut in arguendo tactu eſt, vnum æuiternum non poteſt ſuccedere alteri.

Hoc autem ſicut lacet, non videtur mihi verum, ſcilicet, quòd æuo nata ſit conuenire ſucceſsio: ſic quòd habere poſsit per ſe ordinem ad aliquid cui ſuccedat. Et hoc oſtendo dupliciter, quia ſi ita eſſet, tunc æuum non differret à nunc temporis diſcreti. Sed hoc eſt inconueniens: Ergo, &c. Probatio aſſumptæ. Nam ſicut ſupra dictum eſt de ratione nunc temporis diſcreti, & actus quem menſurat, eſt quod ſit indiuiſibile in ſe abſque ſucceſſione intrinſeca. Sed in hoc, vt dicebatur, differebat ab æuo, quia tale indiuiſibile, licet n ſe nõ habeat ſucceſsionem: tamen per ſe natum eſt ſuccedere alteri & aliud ſibi. Vnde ſi iſtud conuenit æuo, non videtur vnde differat a nunc temporis diſcreti.

Secundò idem oſtendo ex natura rei quam menſurat æuum: quia quæcunque nata ſunt habere ſucceſsionem per ſe loquendo, non ſe compatiuntur ſimul: imò vno ſuperueniente, aliud cedit. Sed illud quod menſuratur æuo, habet talem habitudinem ad aliquid. Ergo, &c Probatio minoris: quia ſi illud quod menſuratur æuo eſt natum per ſe ſuccedere alicui; aut illud eſt non eſſe, aut aliquid poſitiuum, non poteſt eſſe non eſſe ſimpliciter, quia ordo realis ſuccedentis & ei cui ſucceditur, non poteſt eſſe niſi inter poſitiua: nihil autem, vel non eſſe non eſt poſitiuum. Ergo, &c.

Quando ergo dicimus, quòd Angelus habet eſſe poſt non eſſe: ly poſt non ponit ordinem realem ſucceſsionis, ſed ponit imaginatum ordinem. Nec etiam poteſt eſſe aliquid poſitiuum ad quod æuiternum natum ſit habere ſucceſsionem per ſe. quia non eſt aliquid poſitiuum quod neceſſarium ſi ſuccedere æuiterno: nec æuo neceſſarium ſit ſuccedere æuiternum. Cum enim ſit æuiternum, non ei cedit æternum: Sed tota æternitas ſtat cum eo; nec etiam aliud æuiternum, nec breuiter aliud differens ab eo ſuppoſito: quia quæ differunt ſuppoſito ſe compatiuntur ſimul, niſi ſit repugnantia aliunde. Vnde ſolum inter illa nata eſt eſſe per ſe ſucceſsio, quæ ſunt oppoſita & nata eſſe circa idem eſſe. In talibus enim oportet, quòd aduehiente vno cedat alterum: ſubiectum autem actus æuiterni non eſt in potentia ad oppoſitum eius: & ideò per ſe non eſt natum reſpicere aliquem vt cui ſuccedat, vel vt quod ſibi ſuccedat: nec habet aptitudinem vt cedat alicui, vel econuerſo. Vnde quando dicimus, quòd æternitas præceſsit æuum, vel vnum æuiternum præcedit alterum, non intelligitur ſucceſsio per ſe & propriè dicta. Sic enim æternitas non poſſet eſſe cum æuo, & cederet ſibi quod eſt falſum; quia quicquid Deus habuit ab æterno, ſimul eſt cum æuo: Sed accipimus ibi ſecundum imaginationem ſucceſsionem, inquantum imaginamur non eſſe æuiterni quaſi coexiſtere æternitati. Similiter non eſſe vnius æuiterni cum eſſe alterius: cum tamen non eſſe propriè nec coexiſtentiam, nec præcedentiam habeat ad aliquid. Vnde æuum quãdo ſit æuiternũ, magis oportet dici adeſſe æternitati per quandam coexiſtentiã, quã ſuccedere ei.

Ad primum rationem principale. Ad primum ergo dicendum, quod in æuo secundum se nec est fore, nec fuisse, sed simpliciter esse. Sed per quamdam coexistentiam ad tempus dicitur ibi fore & fuisse: & secundum hoc differt in æuiterno fuisse & fore. Vnde licet Deus non possit facere æuiternum non fuisse, quia non potest facere quod ei non coexisterit tempus præteritum: posset tamen facere non fore, quia posset facere ipsum non esse cum tempore futuro. Sed hoc non est propter successionem æui cui coexstit. Sed sine tempore benè posset facere Angelum esse & non esse: hoc tamen sine successione: sicut patet in solutione sequentis argumenti.

Ad secundam rationem. Ad secundum dicendum, quòd si Deus circumscripto omni tempore extrinsecùs existente crearet & annihilaret Angelum non annihilaret eum in eodem instanti siue nunc in quo creatus esset, nec in alio: quia annihilatio in nullo nunc est: sicut non esse simpliciter non est. Nam annihilatio non dicit aliquid positiuum: sed dicit subtractionem influentiæ diuinæ & desitionem ipsius esse, vt desitio non sit successiuè tendere ad non esse futurum, sed primo non esse: ita tamen quod etiam primò accipiatur non positiuè. Non erit ergo simul creatio & annihilatio, non quia sint in diuersis instantibus: sed quia vnum eorum est in quodam, & aliud in nullo.

Ad tertium rationem. Ad tertium patet ex dictis in quæstione.

Et quatuor quidem Angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet essentia simpliciter, ideſt, indiuisibilis & immaterialis & discretio personalis, &c.

Distinctio tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper tertiam distinctionem quæritur primò, vtrum Angelus sit compositus ex materia & forma.

Prima ratio Et arguitur quòd sic, quia in per se ordinatis non attingitur ab extremo ad extremum nisi per medium. Sed inter ens actu & nihil, est medium ens in potentia pura quod est materia: Sed Angelus fit ens actu ex nihilo. Ergo oportet quòd Angelus fiat ex materia, & per consequens sit compositus ex materia & forma.

Secunda ratio. Item si Angelus non est compositus ex materia & forma, sequitur quòd sit purus actus. Sed hoc est impossibile: quia esse purum actum soli Deo conuenit.

Contrà. Immateriale dicitur aliquid per priuationem materiæ. Sed secundum Magistrum in littera, & ad hoc sunt multæ auctoritates sanctorum asserentium, quod Angeli sunt immateriales. Ergo, &c.

Respondeo. Distinguendo de materia. Vnde sciendum quòd materia accipitur dupliciter. Vno modo pro omni eo quod potest esse subiectum susceptiuum actus cuiuscumque differentis ræ à se. Et sic ens actu & forma subsistens quæ est in potentia ad aliquem actum accidentalem potest dici materia. Nam materia sic dicta non oportet quòd sit in potentia simpliciter: sed in potentia ad esse secundum quid secundum quod dicimus quod accidentia habent materiam in qua sunt. Et materiam sic dictam non est dubium esse in Angelis, siue differat essentia ab esse, siue non; quia si differat ab esse, essentia etiam est ibi subiectum essendi: si autem non differat ibi essentia ab esse: tamen substantia Angeli differt à suis accidentibus, & est subiectum aliquorum accidentium differentium ab ea. Alio modo accipitur materia pro eo quod est in pura potentia: & est subiectum per se formæ substantialis. Et accipiendo sic materiam, impossibile est Angelum esse compositum ex materia & forma; ita quòd substantia Angeli sit cõposita ex duabus partibus essentialibus: quarum vna sit subiectum formæ substantialis, & alia forma substantialis. Et hoc probo duabus rationibus.

Prima talis est: illud cuius propria & per se operatio est intelligere, non habet materiam partem sui. Sed Angelus est huiusmodi Ergo, &c. Minor patet. Maior probatur.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quod substantiæ materiali non conuenit intelligere non solum propter quantitatem, sed propter possibilitatem & imperfectionem materiæ. Et hoc patet quòd in corporalibus substantiis id quod est magis materiale & possibile & imperfectum, magis est remotum à cognitione. Vnde corpora inanimata & insensibilia non possunt habere cognitionem propter maiorem potentialitatem & materialitatem. Ex quo potest accipi ista maior, quòd illud cui conuenit nobilor modus cognoscendi qui potest esse, oportet esse omninò liberum ab eo quod est pura potentia: & ab omni materia quæ sit simpliciter materia & pura potentialitas. Sed illud cui conuenit intelligere est huiusmodi, quia licet in intelligendo sint diuersi gradus, comparando tamen generales gradus cognoscendi, intelligere est nobilor modus. Ergo, &c.

Secunda ratio talis est. Anima non potest habere materiam partem sui. Ergo nec Angelus. Patet consequentia quia Angelus est nobilior anima, & immaterialior & actualior. Antecedens probo, quia illud quod est secundum se forma alicuius, impossibile est habere materiam partem sui. Sed anima est secundum se tota forma corporis, siue materiæ in homine. Ergo, &c. Probo maiorem: quia illud quod est in pura potentia, impossibile est esse formam & actum alicuius; licet enim illud quod est in potentia secundũ quid possit esse simpliciter actus & forma alicuius: illud tamẽ quod est pura potentia non potest esse forma & actus alicuius. Eo enim ipso quod est forma alicuius non potest esse quòd sit pura potentia. Sed materia propriè dicta est pura potentia. Sicut enim forma substantialis est actus dans esse simpliciter: ita & subiectum est potentia pura existens in potentia ad esse & actum simpliciter. Ergo impossibile est quòd materia propriè dicta sit forma alicuius. Et per consequens impossibile est quòd illud quod secundum se est forma, habeat materiã propriè dictam partem sui: quia quãtum ad illam partem non posset esse forma. Minor etiam patet: quia anima non est de essentia hominis nisi inquantum est forma eius tota. Ergo, &c.

Item si anima secundum se tota non esset forma hominis, sequeretur quòd forma animæ informaret duas materias diuersas, quod est valdè absurdum: quia si illæ materiæ sint diuersarum rationum, sicut ponitur à quibusdam materia corporum inferiorum & superiorum, sequitur quòd eadem numero forma possit informare non solum successiuè, quod est inconueniens: sed etiam simul materias diuersarum rationum. Si autem essent eiusdem rationis: sequeretur quòd duæ ma-

riæ eiuſdem rationis adinuicem diſtinctæ informarentur eadem forma. Et tunc quæro, vtrum diſtinguantur ſitu ſicut materia pedis à materia capitis: & tunc ſequeretur quòd vna pars, ſcilicet illa quæ haberet ſolùm materiam, eſſet anima tantum, & alia pars eſſet homo diminutus, quia non haberet ibi partem animæ, nec differret anima ſeparata ab homine niſi ſicut pes à capite, & multa abſurda ſequerentur. Si autem illæ duæ materiæ aliter quàm ſitu diſtinguantur: neſciuit Ariſtoteles quid diceret, quando dixit quod materia non habet diſtinctionem niſi per quantitatem. Vnde reputo manifeſtum, impoſſibile eſſe animam habere materiam partem ſui.

Nec valet, quod dicitur, quòd forma animæ trahit materiam eius ad quendam modum formalem, vt poſſit eſſe actus. Nam licet forma det eſſe actu materiæ inquantum ipſa eſt quidam actus coniunctus materiæ, nunquam tamen poteſt dare materiæ quòd ſit forma. Nunquam enim poteſt eſſe forma vel actus, nec per conſequens poteſt eſſe quod informet aliquid.

Ad primam rationem Ad primum in oppoſitum dicendum, quod inter ens actu, & nihil poteſt materia habere rationem medii dupliciter. Vno modo ſecundum ordinem cõpoſitionis & reſolutionis. Et ſic materia eſt media inter ens materiale compoſitum, & nihil. Et tale ens actu eſt compoſitum ex materia, & natum eſt reſolui in materiam: ſic autem materia non eſt media inter Angelum, & nihil. Alio modo poteſt attendi iſta mediatio ſecundum ordinem dignitatis: & ſic inter Angelum, & nihil ſunt media omnia quæ ſunt minus nobilia Angelo: quia non oportet rem componi, ex eo quod habet ordinem dignitatis ad ipſam.

Ad ſecundã rationem. Ad ſecundum dicendum, quòd non oportet quòd Angelus ſit purus actus, dato quòd non ſit compoſitus ex materia & forma: quia illud dicitur actus purus in quo non eſt potentia, non ſolum ad formam ſubſtantialem, ſed etiam nec ad actum eſſendi, nec ad accidens. Modo dato quòd in Angelo non ſit materia quæ eſt potentia ad formam ſubſtantialem; tamen eſt ſecundum quoſdam potentia ad eſſe: ſed differt ab eſſentia, & ſi non differt: tamen eſt ibi potentia ad eſſe accidentale ſicut ad velle & intelligere; ita quòd illud idem quod eſt actus ſubſtantialis eſt potentia ad accidens: non ſic eſt in Deo.

Diſtinctio tertia.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur, vtrum poſſint eſſe plures Angeli differentes in eadem ſpecie.

Prima ratio Et arguitur quod ſic: quia ſecundum Porphyrium. De ratione ſpeciei eſt, quod prædicetur de pluribus differentibus numero in eo quod quid actu vel aptitudine. Sed illud quod prædicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid, poteſt habere diuerſa ſub ſe de quibus prædicetur. Ergo quælibet ſpecies tam in Angelis, quã in aliis poteſt habere plura indiuidua ſub ſe.

2. ratio Item animæ ſeparatæ non ſunt compoſitæ ex materia & forma, nec actu coniunguntur materiæ, & tamen ſunt plures animæ ſeparatæ. Ergo non eſt inconueniens quod forma ſeparata, qualis eſt Angelus pluralicetur numero ſub eadem ſpecie.

Tertia ratio Item de hoc eſt articulus qui dicit, quòd Deus non poſſet facere plures intelligentias ſeparatas in eadem ſpecie, quia non eſt in eis materia; error.

Contrà. In Angelis non poteſt eſſe diſtinctio niſi ſecundum formam, cum ſint formæ ſubſiſtentes. Sed talis diſtinctio eſt ſpecifica. Ergo, &c.

Reſpondeo. In hac quæſtione tria ſunt facienda. Primò, videndum eſt vbi eſt difficultas primæ rationis. Secundò ponendæ ſunt opiniones. Tertiò ſoluentur rationes.

ARTICVLVS PRIMVS

Quantum ad primum, ſciendum eſt quòd diuiſio generis in ſpecies vniuerſales, ſpeciei in indiuidua, non eſt diuiſio ſecundum rem, ſed ſecundum rationem: quia ibi illud quod diuiditur non eſt vnum ſecundum rem, ſed ſecundum rationem intelligendi: quando enim vnum lignum ſcinditur ſecundum rem, vnum lignum diuiditur in duo ligna quæ erant ante partes integrales ligni diuiſi. Et quando lignum in communi diuiditur in hoc lignum & illud, non accipitur aliquod vnum lignum numero quod ſit vnum re: ſed vnum ratione: quia indiſtinctè intelligimus, diuiditur in ligna particularia ſicut in partes ſubiectiuas quæ non ſunt partes ſecundum rem, ſed ſecundum rationem. Non autem ſic in partes integrales. Et ideò ad hoc quod plura indiuidua differant in eadem ſpecie; non oportet ponere in illa natura diuiſionem realem alicuius vnius quod diuiditur realiter in multa. Rurſum non videtur neceſſarium, quod ſi aliquid diſtinguitur ab alio per formam quòd diſtinguatur ab eo ſpecie. Nam aliquid poteſt diſtingui ab alio per formam dupliciter. Vno modo quòd diſtinguatur per formã, ſecũdũ abſolutam rationẽ formæ, ptout eſt talis forma ſpecifica, & quod diſtinguitur per formam ab alio, neceſſe eſt differre ab eo ſpecie. Alio modo poteſt aliquid differre per formam ab alia non ſecundum abſolutam rationem formæ, ſed ſecundum quod hæc forma. Et ſic differunt numero duæ quantitates: ſeparatæ enim à materia vel realiter virtute diuina, vel per intellectum abſtrahentem mathematica à naturalibus, adhuc differrent numero, & illa differentia eſſet per formam quę eſt quantitas: quia quantitas eſt quædam forma. Et ſic etiam differunt animæ ſeparatæ, quia non poteſt dici quod tunc actu differant per aliquid diuerſum ab eſſentia ſua: quia tunc materiæ non coniunguntur. Nec etiam relatio ad materiam ſufficit, cum relatio ſit poſtetiot relato, & magis habeat indiuiduari per ſuum ſubiectum quàm econuerſo. Et ſic videtur quod non ſit ſufficiens cauſa quòd aliqua differant ſpecie, niſi quia differunt per formam. Item etiam propter hoc quia omnia conueniunt in natura ſpeciei non videtur neceſſarium quod natura ſpeciei non ſit cauſa diſtinguens indiuidua ſecundum rem. Quia licet illud in quo aliqua conueniunt realiter, & ſicut in vno ſecundum rem, non poſſit ea diſtinguere ſecundum rem; non tamen videtur neceſſarium, quod illud in quo aliqua conueniunt ſecundum rationem, quòd per illud non diſtinguantur ſecundum rem; imò oppoſitum videtur neceſſarium: quia cùm in quolibet indiuiduo eiuſdem ſpeciei inueniatur illud quod eſt principium diſtinctiuum aliorum, alioquin in illo, in quo non eſſet, non eſſet diſtinctum: oportet quod indiuidua conueniant ſecundum vnitatem rationis in

eo quod eſt diſtinctiuum indiuiduorum. Cùm ergo indiuidua non conueniant in forma niſi ſecundum vnitatem rationis, non videtur neceſſarium, quod indiuidua eiuſdem ſpeciei non poſſint diſtingui per formam, circumſcripta quantitate, & quacunque materia.

Vlterius ſciendum quòd licet diuiſio generis in ſpecies, vel ſpeciei in indiuidua non ſit diuiſio ſecundum rem, quantum ad hoc quod ſit ibi dare vnum ſecundum rem, qua ſeparatione partium diuidatur: tamen partes ſubiectiuæ in quas diuiditur genus vel ſpecies, ſunt realiter diuerſæ & diſtinctæ; & ideò oportet quod habeant aliquod reale in ſe per quod realiter vnum eſt diuerſum ab alio: ſicut homo realiter differt à bruto per animam rationalem. Et ſic oportet ponere in Socrate aliquid reale per quod realiter differt à Platone quicquid ſit illud, ſiue illud ſit ſua forma, ſiue aliquid aliud. Sed quia, vt ex dictis videtur, difficile eſt videre quin iſta diſtinctio poſſit eſſe per formam: difficultatem videtur habere illa poſitio quæ dicit, impoſſibile eſſe plures Angelos in eadem ſpecie eſſe.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum ſciendum, quòd quidam ex prædictis, & quibuſdam aliis moti, dicunt quòd in omni ſpecie cuiuſcunque naturæ creatæ, poſſunt eſſe plura differentia numero. Illud autem per quod diſtinguitur, eſt, vt dicunt, non ipſa forma ſecundum ſe: ſed hoc quod eſt eſſe indiſtinctum in ſe, quod importat negationem diuiſionis in ſeipſo, & eſſe diſtinctum ab alio quod importat negationem ſecundum quam hoc non eſt illud: quæ quidem, vt dicunt, duplex negatio diſtinguit vnum ab alio.

Improbatio primæ opinionis.

Sed iſtud nihil eſt dictu: quia negatio pura non poteſt diſtinguere poſitiuum à poſitiuo. Licet enim negatio poſſit diſtinguere purum negatiuum à poſitiuo: tamen negatio non poteſt diſtinguere poſitiuum à poſitiuo: imò negatio qua negatur poſitiuum à poſitiuo, oportet fundari ſuper aliquod poſitiuum, per quod poſitiuum diſtinguatur ab alio.

Secunda opinio.

Alia opinio eſt quæ dicit, quod in Angelis impoſſibile eſt plures eſſe in eadem ſpecie.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd licet differentia quæ eſt per formam, quando illa differentia non accipitur ſecundum abſolutam rationem formæ, ſed ſecundum quod hæc forma non faciat differentiam ſpecificam, ſed numeralem: ſicut differunt animæ ſeparatæ, & quantitates ſeparatæ: tamen illæ quæ differunt per formam ſecundum rationem abſolutam formæ ſpecificæ, oportet quòd differant ſpecificè. Illud enim à quo differt linea, in eo quod linea abſoluta, oportet eſſe non lineam. Si ergo eſt aliqua forma ſeparata quæ non poſſit differre ab alia niſi ſecundum abſolutam rationem formæ, oportet quod differat ab omni eo à quo differt ſpecificè: & per conſequens impoſſibile eſt inuenire in ea plura eiuſdem ſpeciei.

Sic autem videtur eſſe in Angelis. Nam cum omnis forma ſub ſe habens multa, habeat quandam latitudinem: forma autem duplicem latitudinem poſſit habere: vnã ſecundum diuerſos gradus formales: quorum vnus ſecundum ſe eſt nobilior & perfectior alterò. Et hoc eſt latitudo generis, ſub quo ſunt diuerſi gradus formales ſpecificè differentes. Aliam verò ſecundum plurificationem numeralem in eodem gradu.

Prima conuenit formis ſecundum ſuam rationem ſpecificam abſolutè acceptam. Secunda autem latitudo non poteſt conuenire formis ſecundum ſuam rationem abſolutam. Nam, ſicut dictum eſt, quæ ſecundum abſoluram rationem formæ ſpecificæ differunt, oportet differre ſpecie. Et ideò, oportet quòd forma in qua talis latitudo inuenitur, importet aliquid in ſua ratione per quod conueniat ſibi talis latitudo, quæ ſit aliud ab abſoluta ratione formæ. Et quia ſic plurificari, videtur importare quandam potentialitatem & imperfectionem: quia forma quæ eſt actus purus, non poteſt plurificari. Oportet quod illud quod includitur in ratione talis formæ, vt eſt plurificabilis, importet aliquam potentialitatem & imperfectionem. In formis autem non videtur quòd poſſit eſſe imperfectio, niſi vel ſecundum quod vna eſt in gradu formali inferiori quàm alia: quod ad differentiam pertinet, vel ſecundum quod nata eſt habere rationem partis alicuius totius: non ſolum ſecundum rationem, quod etiam conuenit formæ ſecundum abſolutam rationem formæ ſpecificæ, inquantum ſpecies ſunt partes ſubiectiuæ ipſius generis: ſed etiam ſecundum rem, vel ſicut forma accidentalis eſt pars compoſiti accidentalis ex forma accidentali & ſubiecto: vel ſicut quantitas minor quæ nata eſt eſſe pars maioris quantitatis in toto quantitatiuo, vel forma ſubſtantialis quæ informat materiam, & eſt pars ſubſtantiæ compoſitæ. Hoc autem non ſic intelligitur quaſi formæ ſic plurificatæ ſint neceſſariò partes ſecundum rem ſpeciei communis prædicantis de eis: ita quod forma cum alio cum quo conſtituit aliquod totum reale, contineatur ſub ſpecie ſicut partes ſubiectiuæ: ſed quia ad hoc quod tales formæ plurificentur ſub ſpecie, oportet quod habeat illam potentialitatem quæ facit partem realem. Vnde & iſta potentialitas per quam anima per eſſentiam ſuam nata eſt eſſe pars compoſiti, dat ei quandam latitudinem plurificationis ſecundum eundem gradum, non obſtante quod actu non informet materiam. Et quia eſſentia Angeli non eſt pars alicuius totius, nec nata eſt eſſe: ideò in forma Angeli non poteſt accipi differentia niſi ſecundum abſolutam rationem formæ. Et ideò ſecundum illos de ſecunda opinione, in eis vnus non poteſt differre ab alio niſi ſpecificè, propter quod in vna ſpecie non poſſunt eſſe plures.

Sed contra hoc poteſt obiici: quia natura Angeli, ſaltem poteſt eſſe pars compoſiti ex ſubſtantia & accidente.

Obiectio.

Ad hoc dicendum, quod illa potentialitas quæ facit dictam latitudinem, requirit quod forma habens dictam latitudinem ita ſit pars, quod perfectio ſui generis, vel ſuæ ſpeciei dependeat ex illa partialitate: nunc autem ratio accidentis ſpecifica dependet ex proprio ſubiecto, & non econuerſo. Anima etiam ſine eo cuius eſt pars, non habet rationem ſpeciei completæ. non ſic eſt de eſſe Angeli.

Reſponſio.

Suſtinendo ergo iſtam ſecundam opinionem, poſſet dici ad primum, quod Verbum Porphirii eſt intelligendum de ſpeciebus rerum ſenſibilium nobis notarum, non autem de ſpiritualibus.

Ad primam rationem principalem.

Ad ſecundum patet ex dictis.

Ad ſecundã rationem.

Ad tertium poteſt dici, vel quod Dominus Epiſcopus intellexerit dicere, quod Deus hoc non poſſet facere, ita quod hoc eſſet ex impotentia Dei, eſſet erroneum. Non autem quod ſit erroneum ſimpliciter, hoc à Deo non poſſe fieri: ſicut

Ad tertiam rationem prima reſponſio.

etiam Augustinus de filio Dei loquens dicit. Non enim non potuit generare: sed non oportuit: cum tamen impossibile sit filium generare. Vnde ibi, non enim non potuit pro eo quod est quod filium generare: non ex inpotentia vel defectu potentiæ in filio fuit.

Secunda responsio. Ad tertiam rationem.

Vel potest dici, & fortè melius, quòd articulus est intelligendus sic, quod dicere quòd Deus non posset facere plures Angelos in eadem specie, sit error, ponendo propter causam quæ sequitur: ita quòd dicere quod propter hanc causam Deus non posset facere plures Angelos: quia non est in eis materia, esset error. Quia sequeretur quod non esse possunt plures animæ separatæ cum in eis non sit materia: non autem quin impossibile sit simpliciter quacumque virtute quòd sint duo Angeli eiusdem speciei. Et si sic intellexit: bene quidem. Si autem aliter, quicquid esset contrarium eius intentioni: habeatur per non dicto.

Distinctio tertia.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtiò quæritur, vtrum Angeli sint in genere.

Prima ratio.

Et arguitur quòd non. Quia de illo quòd est in genere sunt diuersi conceptus formales, vnus indeterminatus qui respondet generi, & alius determinans, qui respondet differentiæ, & alius determinatus, qui respondet speciei. Sed hoc non est in Angelo: cum secundum Philosophum septimo Metaphy. Simplicia vel totaliter ignorantur, vel totaliter cognoscuntur. Ergo, &c.

T com. 60. Secunda ratio.

Prætèrea omne quòd est in genere, est compositum ex potentia & actu: quia si esset purus actus, non esset in genere, nec etiam si esset pura potentia: nam differentia dicit formam & actum. Sed Angeli non sunt compositi ex potentia & actu, cum sint simplices. Ergo, &c.

Tertia ratio

Præterea, illud quod est in genere, quantò est compositius, tanto est perfectius: sicut mixtum perfectius est elemento simplici, & animal quam planta. Sed in Angelis econtra: quia quod incompositius, est perfectius. Ergo, &c.

Contrà. Quia soli Deo conuenit non esse in genere: ergo non conuenit Angelo.

Respondeo. Primò declarandum est quid est de ratione generis tàm naturalis, quàm logici.

Secundò, videbitur, vtrum Angelus sit in genere.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum sciendum, quòd sicut communiter dicitur, duplex est genus scilicet naturale, & logicum.

Modi generu.

Genus naturale, non videtur mihi esse aliquod commune prædicabile. Communitas enim cuiuscumque prædicabilis, quodcumque sit illud, est communitas rationis tantum. Et ideo non est ibi vnitas nisi logica, quæ facit genus logicum. Vnde non videtur mihi, quod communitas qua conueniunt homo & equus in animali, sit communitas in genere naturali: imò in genere logico. Sed vt mihi videtur, per genus naturale debet intelligi aliquod commune subiectum transmutationis, ita quòd illa quæ habent commune subiectum transmutationis debent dici conuenire in genere naturali, & non vocatur genus subiectum scientiæ, sed genus subiectum transmutationis. Vnde omnia liquabilia, vel fusibilia dicuntur communicare in aliquo tali subiecto: hoc ergo videtur mihi esse genus naturale.

De ratione autem eius quòd est in genere logico, videntur mihi esse tria.

Primum est, quòd habeat aliquem vnum modum essendi communem, siue similem cum aliis: ex quo sumatur aliquo modo vnitas rationis generis logici.

Quid exigatur ad esse in genere Dñs ex potentialitas.

Secundò debet habere quandam potentialitatem. Sed distinguendum de potentialitate. Nam vno modo potest dici potentialitas, principium passiuum quod vocamus potentiam passiuam receptiuam alicuius actus diuersi à se. Et sic non accipitur hic potentialitas. Alio modo potest accipi potentialitas pro imperfectione actus respectu alterius: ita quod potentialitas idem sit quod actus deficiens & limitatus. Et hæc secunda requiritur. Quia omne quod est in genere, continetur infra limites illius generis, quod non posset esse, si esset actus vniuersaliter omnem perfectionem comprehendes.

Ad cuius euidentiam, est sciendum, quòd aliquid limitari ad genus, & ad speciem est naturam aliquam importare illud quod est de ratione illius generis, vel speciei, & nihil amplius nisi aliquid aliud addatur. Vnde limitari ad genus substantiæ, est naturam aliquam dare subsistere & non plus: nisi aliquid aliud plus addatur. Et limitari ad speciem scientiæ est quod illa natura det scire & non plus. Si autem per vnum actum simplicem aliqua res esset subsistens, volens, & intelligens, & consimilia, res illa non esset limitata ad genus & ad speciem. Et ideò oportet, quòd illud quod est in genere habeat quandam potentialitatem, id est, actualitatem imperfectam non includentem omnem perfectionem vniuersaliter: alioquin non esset limitatum ad genus.

Tertium quòd sit aliquam actualitatem determinatam inculdens, alioquin non esset in aliqua specie: nec posset contrahi per aliquam differentiam ad speciem. Hæc ergo tria videntur requiri ad hoc quod alquid sit in genere logico, scilicet quod habeat vnum communem modum essendi cum aliis, à quo aliquo modo sumatur vnitas generis, puta quòd conueniat cum aliis substantiis in hoc modo essendi, quod est esse non in alio.

Secundò, quòd habeat prædictam potentialitatem, vt sit limitatum ad genus & speciem.

Tertiò, quòd includat aliquem actum specialem: per quem determinetur ad speciem.

Obiectio.

Sed contra hoc posset obiici, quod si vnitas rationis generis sumatur ab vnitate generali modi essendi, sequtur quod Deus vniuocè dicatur substantia, sicut & aliæ substantiæ: quia ille modus essendi communis, scilicet esse non in alio, ei conuenit.

Responsio.

Ad hoc dicendum, quòd ad vniuocationem non sufficit vnitas modi essendi, nisi cum hoc ille modus vniformiter fundetur in natura illa cui conuenit: sicut in aliis. Sic autem non est in proposito. Nam ille modus essendi non fundatur in natura diuina sicut in præcisa ratione talis esse, & limitatem ad hoc esse. Quia illa natura sic dat esse non in alio, quod dat esse iustum, sapientem, & sic de aliis. Sed ille modus essendi fundatur in natura substantiali & creata, sicut in re limitata ad talem modum essendi. Et ideò substantia creata & Deus non dicuntur vniuocè substantia.

Ad primam rationem principalem. Ad primum ergo in oppositum, dicendum ad minorem, quòd quando Philosophus dicit quod simplicia vel totaliter ignorantur, vel totaliter attinguntur. Intelligendum est de totalite reali: ita quod non possunt sciri quantum ad vnam partem realem, & ignorari quantum ad aliam, sicut potest contingere in compositis realiter. Non autem intelligendum est de totalitate rationis, quin scilicet simplicia possint sciri secundùm partem generalem suæ rationis, vt quod sint substantiæ spirituales, vel aliquod tale, & ignorari secundum aliam partem suæ rationis, vel cognosci secundum vnam rationem & ignorati secundum aliam.

Ad secundã rationem. Ad secundum dicendum quod existens in genere non oportet esse compositum compositione reali ex potentia & actu, sicut ex duabus rebus: sed sufficit quòd idem sit potentia & actus inquantum per ipsum est aliquid ens actu, & potentia inquantum est actu actualitatis imperfectę respectu alicuius alterius, saltem primi: ita quod sufficit compositio secundum rationem.

Ad tertiam rationem. Ad tertium dicendum, quod illud quod est in genere, quantò est compositius de compositione rationis loquendo, tantò est perfectius. Et quando dicitur, quod in Angelis quantò compositius, tantò imperfectius, loquendo de compositione rationis, non est verum, sed loquendo de compositione rei, habet veritatem. Vnde sciendum, quod in istis corporalibus, quantò aliquid est compositius compositione rei, tantò est perfectius: sed in Angelis est econuerso: quantò aliquid est compositius compositione rei, tantò imperfectius. Et hæc ratio est, quia in corporibus per compositionem receditur à potentia passiua, & tenditur ad actum: sicut patet, quòd primò receditur à materia prima per formam simplicis elementi, & deinde per formam mixti, & sic deinceps vsque ad hominem. Sed in Angelis, per compositionem recedit ab actu puro, & tenditur ad potentialitatem, & ideò tenditur ad imperfectionem. Vnde in Angelis inuenitur maior compositio, magis recedendo à primo actu qui est Deus.

Distinctio tertia.

QVÆSTIO QVARTA.

1. ratio. QVartò quæritur, vtrum Angeli superiores cognoscant per species magis vniuersales.

Et arguitur quòd non cognoscant per species. Quia si Angelus cognoscit per species, qua ratione cognoscit per vnam, ea ratione cognoscit per aliã. Aut ergo simul cognoscit per omnes, aut per nullam. Non per omnes, quia hoc nullus ponit: quia contingeret ipsum plura simul intelligere. Ergo per nullam: nullo ergo modo per species.

2. ratio Prætereà Angelus habita specie, aut est actu intelligens per eam, aut non: sed adhuc est intelligens in potentia. Si primo modo, sequitur quod actu intelliget per omnes species quas habet, quod est inconueniens, vt dictum est. Si secundo modo, tunc adhuc cum habita specie sit in potentia ad intelligendum, sequitur quod indigebit alio motore à quo moueatur ad intelligendum. Et sic pro nihilo ponitur species.

3. ratio, Quod autem non per vniuersaliores species intelligant superiores. Probatur sic. Quia res non cognoscitur in speciali per vniuersale medium, sed per proprium. Sed superiores Angeli cognoscunt res in speciali, non in vniuersali tantum, alioquin imperfectè cognoscerent. Ergo species per quas vt per medium cognoscendi intelligunt, non sunt vniuersales.

4. ratio. Prætereà si superiores cognoscunt per paciores vel vniuersaliores, sequeretur quod esset venire ad Angelum qui cognosceret per vnam, aut per nullam, quod est inconueniens. Probatio consequentiæ. Si ponatur quòd infimus gratia exempli, habeat mille, demendo vnam per quemlibet Angelum acceptum supra illum, quando peruenireturad milleſimum, ille intelligeret per vnam, aut per nullam. Cum ergo in Angelis contingat ascendere in infinitum, dando nobiliorem quolibet dato, non est accipere tot species in infimo, quin accipiendo Angelum post Angelum contingat finaliter deuenire, ad illum qui nullam habeat.

In contrarium est illud quod habetur in libro de causis, quòd superiores intelligentiæ habent formas magis vniuersales.

Respondeo hîc quatuor sunt videnda.

Primum est videre quam beatitudinem importat hæc præpositio per: quando quæritur, vtrum Angelus intelligat per speciem.

Secundum est videre, vtrum intelligat per species.

Tertium, vtrum illę species sint acquisitæ, vel innatæ.

Quartum est, vtrum superiores intelligant per species magis vniuersales.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum ergo sciendum, quod per dicit habitudinem alicuius causæ communiter, siue aliquid aliud dicat, siue non. Quatuor sunt causæ per quas, siue propter quas potest aliquid esse tale vel tale. Sicut aqua est calida sicut per causam subiectiuã, & materialẽ per potentiam receptiuam caloris, sicut per causam efficientem est calida per ignem calefacientem. Sicut per formam, per calorem ipsum; sicut per finem, siue propter finem, propter coctionem, vel lotionem, vel aliquid tale.

Et sic etiam quando quæritur per quid intelligit Angelus, potest quæri per quid sicut per principium passiuum & susceptiuum in quo recipiatur talis actus intelligendi. Et sic non est dubium quin sit illud per quod Angelus intelligit, quia est sua potentia intellectiua, in qua sicut in subiecto recipitur suus actus intelligendi.

Similiter si fiat quæstio de causa finali, non est dubium propter quid Angelus intelligat. Quia propter hoc vtperficiatur, & inter perfectiones accidentales hæc est summa perfectio.

Si autem quæritur per quid intelligit, quid scilicet illud quod facit ipsum formaliter, & denominat intelligentem. Etiam facilè est videre. Quia hoc est actus intelligendi & nihil aliud, sicut etiam sola albedo facit album formaliter: ita solus actus intelligendi facit intelligentem formaliter.

Si autem quæratur per quid sicut per principium actiuum quo agens agit, Angelus intelligat: sic intelligit quæstio, quando quæritur, vtrum Angelus intelligat per speciem, sicut per principium actiuum per quod Angelus faciat se intelligentem in actu.

Quod autem aliquando dicitur, quod species est principium formale quo intelligens intelligit: si bene intelligatur, non est contra præmissa.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod effice-

re reſpicit duo, vnum vt agens, & aliud vt formam quæ eſt principium agendi. Quando ergo dicitur quod ſpecies eſt principium formale intelligendi, ſenſus eſt, quòd ſpecies non eſt principium effectiuum quod eſt ſuppoſitum agens: ſed quod eſt principium effectiuum quod eſt forma agentis. Non autem eſt ſenſus, quod ſpecies formaliter denominet intelligentem eſſe intelligentem, vel faciat formaliter intelligentem: ſicut albedo formaliter facit eſſe album. Senſus ergo quæſtionis eſt, vtrum Angelus intelligat per ſpeciem, ſicut per principium effectiuum intelligendi.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad ſecundum ſciendum, quòd quantum ad Doctores modernos, vel etiam Sanctos, nullus ponit Angelum intelligere per eſſentiam ſuam alia à ſe niſi in quadam generali, & hoc rationabiliter. Tum quia eſſentia Angeli non eſt ſufficiens principium repræſentandi omnia: tum quia non videtur quod ſubiectum ſit principium effectiuum ſufficiens illorum accidentium, quæ per ſe & de neceſſitate non conſequuntur ad ipſum ſicut per ſe paſſiones. Tale autem accidens non eſt omnis actus intelligendi, alioquin ſemper & de neceſſitate intelligeret omnia quæ natus eſſet intelligere. Et ideò relinquitur quòd Angelus vel intelligat per ſpecies aliquas quæ ſunt ſimilitudines rerum, ſiue per aliquam formam ſibi inhærentem, vel per hoc quod mouetur à rebus extra: ita quòd ſicut aqua calefit per ignem extrinſecum ſicut per mouens & agens: ita etiam dicatur Angelus intelligere per hoc quod moueatur ab extra.

Sunt ergo ad nunc tres opiniones de hoc.

Prima opinio. Prima ponit quòd Angeli nec aliqnid aliud intelligunt per aliquam formam ſibi inhærentem: quia videtur eis impoſſibile eſſe quod idem ſubiecto ſit mouens & motum. Et ad hoc adducunt duas rationes.

Propria reſponſio prima opinionis. Prima talis eſt: quia impoſſibile eſt idem ſecundum idem eſſe in actu, & in potentia. Agens autem agit ſecundum quod eſt in actu, & recipiens recipit & patitur inquantum eſt in potentia. Ergo impoſſibile eſt quod idem ſecundum idem, ſit agens & patiens. Sed ſi idem ſubiecto mouet ſe, idem & ſecundum idem eſſet mouens & motum: quia totum eſt quod mouet, & totum eſt quod mouetur, & non altera pars ipſius totius. Ergo impoſſibile eſt quod idem ſubiecto ſit mouens & motum. Sed ſi Angelus moueret ſe per ſpeciem ad intelligendum: idem ſubiecto eſſet mouens & motum. Quia in Angelo nihil poteſt eſſe diſtinctum ſitu & ſubiecto ab alio. Ergo, &c.

Secunda ratio. Secunda ratio adducitur quaſi ad fortificandum iſtam. Quia ſimilis incompoſſibilitas eſt quod idem ſit mouens & motum in corporalibus & ſpiritualibus: quia iſta incompoſsibilitas fundatur in repugnantia potentiæ & actus quæ communis eſt omnibus: ſed in corporalibus non poteſt idem eſſe ſubiecto mouens & motum: imò in corporalibus ſi aliquid mouet ſe, oportet quod pars per quam mouet, & pars per quam mouetur, ſint diſtincte ſitu & ſubiecto, ſicut patet in animalibus. Ergo etiam impoſsibile videtur quod in ſpiritualibus idem ſubiecto moueat ſeipſum.

Ad primam rationem Sed his non obſtantibus, licet mihi videatur, quod idem & ſecundum idem per eſſentiam non poſsit propriè agere & pati, accipiendo agere pro quocunque reducere in actum, & pati pro reduci: tamen non videtur mihi quod idem ſubiecto per diuerſa per eſſentiam non poſſit agere & pati. Et hoc eſſe verum oſtendo duplici ratione ad nunc.

Prima reſponſio contra primam opinionem: Primam accipio ex dictis eorum quæ ſunt contrariæ opinionis. Quia ipſi ponunt quòd fantaſma mouet intellectum & vlterius voluntatem. Vlterius volũtas mota mouet fantaſma Sed iſta nõ ſunt totaliter diſtincta ſitu & ſubiecto. Quia fantaſma habet pro ſubiecto totum aggregatũ ex anima & corpore: intelligere autem pro ſubiecto habet ſolam animam mediante potentia intellectiua & volitiua. Ergo in motione, mouens & motum non diſtinguuntur totaliter ſubiecto. Vnde ſubiectum vnius, & ſubiectum alterius non differunt, niſi ſicut totum & pars. Quia totum coniunctum eſt ſubiectum fantaſmatis. Sed pars quæ eſt anima eſt ſubiectum intelligendi & volendi: pars autem & totum non diſtinguuntur ſubiecto nec ſitu.

2. ratio. Secunda ratio talis eſt. Quia illud quod merè patitur ita quod in nullo agit in quocunque actu ſuo, non habet dominium ſui actus. Sed Angelus habet dominium ſuper aliquem, ſaltem actum volendi ſuum. Ergo oportet ponere quòd aliquando moueat ſe ad volendum. Et ſic idem ſubiecto eſt mouens & motum.

Si dicatur quod mouet per ſe accidens; quia mouet aliquid aliud extrinſecum à quo poſtea mouetur. Non videtur ſufficere. Primò quia licet fantaſmata moueantur ad nunc à voluntate vt ſic, vel ſic, vel hoc, vel illud repræſentent à quibus poſtea mouetur intellectus & voluntas: tamen res exteriores non ita ad nutum obediunt voluntati hominis, vel Angeli, vt hoc vel illud ſit præſto ad apparendum ſic, vel aliter. Secundò, quia ſi ponatur tantum vnus Angelus factus, & nihil aliud præter ipſum, non haberet dominium ſui actus: quia non haberet in quod exterius ageret à quo poſtea poſſet moueri: quia in Deum non poſſet agere, & nihil aliud ponitur eſſe præter ipſum & Deum. Et ideò non videtur quin idem ſubiecto poſſit eſſe agens & paſſum per diuerſa per eſſentiam.

Ad primam rationem propriam opinionis. Ad primum ergo quod adducunt in contrarium, dicendum quod aliud eſt quod agit, & aliud illud ſecundum quod agit. Quod agit eſt ſuppoſitum agens. Sed illud ſecundum quod agit, eſt ratio agendi. Et ſimile eſt de eo quod patitur, & ſecundum quod patiens patitur. Licet ergo totum ſit illud quod patitur, & totum ſit illud quod agit non tamen oportet quod totum ſit illud ſecundum quod agit, vel ſecundum quod patitur: quia totum non eſt ratio agendi vel patiendi, ſed aliquid eius. Et ideò dico, quòd licet idem ſubiecto moueat & moueatur, non ſequitur quod ſecundum idem ſit mouens & motum.

Ad ſecundam rationem. Ad ſecundum dicendum, quòd in corporibus bene poteſt eſſe principium actiuum in eodem ſubiecto cum actu cauſato per ipſum: ſicut in aqua calor quem credo eſſe principium effectiuum raritatis. Et hoc idem credo de grauitate reſpectu motus deorſum. Non tamen dicitur quòd illud in quo eſt tale principium actiuũ moueat ſe. Sic non dicitur quod aqua ratefacit ſe: ſed ignis mediãte calore impreſſo in aqua ratefacit aquam: & ſimiliter dans formam grauitatis graui: mouet graue mediante grauitate. Vnde in corporibus idem ſubiecto non eſt mouens & motum. Si autem aliquid mouet ſe in corporibus: oportet quod pars ſecundum quam mouet, & pars ſecundum quam mouetur, ſint di-

ſtinctæ ſitu, ſicut patet in animalibus. In ſpiritualibus autem non ſolum contingit quòd principium actiuum, & illud cuius eſt principium effectiuum, ſint ſimul ſubiecto: imò etiam contingit in eis quod idem mouet & mouetur. Cuius ratio eſt: quia vbi non eſt niſi vnus motus principalis, & vnus terminus principalis motus, totum oportet reducere in vnũ motorẽ: ita quòd omnia quæ concomitantur per ſe terminum motus reducuntur in eundum motorem. Vnde quia calefactio aquæ eſt principalis motus, quando aqua calefit, raritas autem & alia conſequuntur hunc motum quaſi termini per accidens: omnia reducuntur in motorem qui calefacit aquam. Et quia omnes formæ naturales quæ per ordinem ſe habent in ratione cauſæ & cauſati, de neceſſitate ſequuntur & ſunt ſimul, niſi ſit impedimentum: & ideò in eodem ſubiecto ſecundum acquiſitionem talium non eſt niſi vnus motus principalis habens vnum terminum principalem, & alia quaſi terminos per accidens & quaſi ex conſequenti.

Ad hoc quòd ſint inter talia diuerſæ motiones, oportet quòd hæc fiant in diuerſis ſubiectis. Nam motus plurificatur ſecundum plurificationem terminorum. Sicut dealbatio & calefactio: quando albedo non ſe habet conſecutiuè ad calorem: quia tunc eſſet vnus motus principalis. Et etiam plurificatur ſecundum plurificationem ſubiectorum. In ſupernaturalibus quando plures formæ vel actus ſe habent per ordinem in ratione cauſæ & cauſati: ſicut amor finis eſt cauſa electionis eorum quæ ſunt ad finem: & cognitio permiſſæ eſt cauſa cognitionis concluſionis. Non tamen de neceſſitate ſe conſequuntur, & ſunt ſimul: imò poſſunt ibi eſſe diuerſi motus in diuerſis temporibus, vel etiam in diuerſis nunc remporis: ita quòd ſint diſtinctæ motiones per ſe, qualiber illarum exiſtente. Et hoc eſt, quia habita vniuerſali cognitione boni, vel alicuius eadem creatura ſupernaturalis nata eſt ſe ſiſtere modo quo infra in tractatu de li. ar. exponetur: ita quòd motio qua mouetur ad volendum ſiſtere, vel deliberare, vel inquirere, eſt alia motio principalis per ſe & inquiſitio alia.

His præmiſſis, ad formam argumenti dicendum, quòd maior non habet veritatem. Quia non eſt ſimilis ratio in incõpoſitis, & ſpiritualibus ſicut in corporalibus ad hoc quòd idem ſubiecto moueat, & moueatur. Ad probationem, dicendum quòd repugnantia potentiæ & actus faciunt in omnibus generaliter quòd non poſſit eſſe idem per eſſentiam principium actiuum & paſſiuum. Sed vlterius in corporalibus incompoſſibilitas ſecundum quam idem ſubiecto non poteſt ſe mouere, prouenit ex hoc quòd in naturalibus ſubiectum motum non poteſt ſe ſiſtere in principio propter quod requiritur, vt ſint ibi diuerſæ motiones principales ſecundum primò & ſecundò cauſatum. Et ideò non poſſunt ibi eſſe motiones diuerſæ niſi in diuerſis ſubiectis quantũ ad illa quæ nata ſunt cõſequi ſe, ſicut effectus cauſã: propter quod omnia quæ cauſantur in eodem ſubiecto, oportet reducere in motorem extrinſecum qui fuit cauſa primi motus ad quem alia de neceſſitate conſequuntur

Opinio. 2. Alii autem dicunt quod Angeli intelligunt per aliquid ſibi inhærens. Sed illud, vt dicunt, non eſt ſpecies ſed habitus ſcientialis, & inter alias rationes factas principaliter ad quæſtionem.

Sed iſta poſito videtur irrationabilis propter duo.

Prima impugnatio ſecunda opinionis.

A Primò, quia in nobis habitus ſciẽtiæ differt à ſpecie. Quia ſpecies facit ſimplicem apprehenſionem de re: ſed ſcientia facit promptitudinem deducendi & diſcurrendo de vno complexo in aliud. In illis ergo in quibus non eſt diſcurſus ſed ſimplex apprehenſio, quia omnia cognoſcunt ſimplici apprehenſione, principium cognoſcendi magis habet rationem ſpeciei quàm ſciẽtiæ, niſi aliquis velit æquiuocè vti his omnibus. Sed Angeli ſunt huiuſmodi. Ergo, &c.

2. impugnatio ſecunda opinionis.

Secundò, quia quæro de iſto habitu quem ponunt. Aut repræſentat naturas rerum, aut non. Si non. Ergo res per ipſum non intelliguntur. Si ſic, cum ſpecies nihil aliud ſit quàm quædam forma quæ dicitur ſimilitudo rei in repræſentando rem: quia rem repræſentat, ſequitur quòd non eſt differentia niſi in verbo: quia talem formam vocamus B ſpeciem. Vnde ponere talem formam & negare ſpeciem, videtur contradicere: vel velle vti his nominibus æquiuocè.

3. opinio.

Tertia opinio eſt, quæ ponit quòd Angeli intelligunt per ſpecies, id eſt, per quaſdam rerum ſimilitudines eis immanentes. Et hoc videtur mihi rationabilius, quantum ad hoc quod per tales ſpecies intelligant & quidditates ſpecificas rerum. Et hoc propter duas rationes quarum,

Prima reſponſio pro tertia opinione.

Prima ſuprà tacta eſt. Quia niſi illa pars per quam præſentatur eis bonum quod debent appetere aliquo modo ſubeſſet vitiuti eorum, & dominio eorum, ita quod poſſint eis vti cum velint, non videtentur habere dominium ſui actus.

2 ratio.

Secunda ratio talis eſt. Angelus non dependet ab alio in ſua perfectione voluntaria, ita quod in proprietate ſua non ſit habere perfectionẽ ſuam niſi alio exiſtente. Sed ſi Angelus in intelligendo C moueretur ab extrinſeco, dependeret in ſua perfectione voluntatia ſecundum naturam ab exiſtentia aliarum rerum: ita quòd non poſſet intelligere roſam niſi roſa eſſet. Et ſi dicatur quod imò, quia per cauſam non videtur ſufficere: quia ſaltem ſemper erunt aliqua exteriora, quibus non exiſtentibus Angelus non haberet ſuam perfectionem. Et in hoc videretur imperfectior multis animalibus in quibus, ſaltem quandoque eſt aliquid immanens, ex quo mouentur ad aliqua abſentia: in Angelo autem ſecundum opinionem negatiuam, ſpecies nihil immanens eſt per quod poſſit ſe mouere ad aliquid: ſed ſuam motionem & perfectionem ſemper expectaret ab alio. Sicut aër lumen à ſole, quod non videtur multum conueniens.

ARTICVLVS TERTIVS.

D QVantum ad tertium ſuppoſito quod Angeli intelligant per ſpecies, vtrum illæ ſint innatæ vel acquiſitæ.

Videtur mihi probabiliter quod ſint concreatæ ſiue innatæ. Et hoc videtur probabile ex ſimilitudine corporalium, in quibus ſuperiora formas per quas operantur non acquirunt per generationem & motum, ſed habent eas ſtatim cum ſunt & eis concreantur: ſicut virtus calefactiua ſolis, & ſtellarum, & ſic de aliis.

Sic etiam licet intellectus inferiores ſcilicet humani, acquirant formas intelligibiles à rebus: tamen intellectus ſuperiores, ſcilicet Angelici, formas intelligibiles debent habere non acquirendo à rebus, ſed à ſua creatione debent eas habere inditas.

Alia etiam ratio adducitur. Quia non videtur quòd posit fieri abstractio à rebus sensibilibus ad intellectum nisi mediante sensu & fantasmate; quæ in Angelis non sunt. Et ista ratio procedit quantum ad cognitionem sensibilium. Quia quantum ad alia, illi de opposita opinione possent dicere quod essentia vnius Angeli mouet intellectum alterius per se: sicut sensibile exterius mouet sensum.

A puta in homine essent plusquam viginti millia potentiæ animę. Et ideò additio in potentiis viuentium materialium, est intelligenda secundum generales gradus viuentium, & non secundum species. Et è contra subtractio specierum non est secundum vnamquamque speciem Angelorum, sed secundum genera, puta secundum ordinem, vel secundum aliqua alia genera magis propinqua.

Ad primam rationem.

Ad primum ergo in oppositum, dicendum quòd non oportet quòd Angelus intelligat per omnes species, aut per nullam: imò quantum ad simul intelligendum per quandam intelliget, & per quandam non intelliget.

Si quæratur quid determinabit ad illam. Dico quod voluntas Angeli, secundum quod vult vti hac vel illa.

Et si dicatur quid determinabit voluntatem An-
B geli. Dico quòd secundum quod mihi videtur Angelus semper est in actu intelligendi essentiam suam, & ea quæ sunt in ea, vt quædam res & quædam accidentia eius, prout in causa intelligitur effectus. Licet non vtatur qualibet specie in eo existente vt medio cognoscendi alia, & quod semper intelligit aliquid pertinens ad ipsum per quod moueatur vt velit aliquid. Secundum autem quod ei quod vult, magis congruit vnum considerare vnũ quàm aliud: secundum hoc magis vult vti specie illius quàm alterius. Quod autem nũc vnum, nũc aliud velit, potest prouenire ex multis causis. Vel quia res quas cognoscit, mutantur: & per consequens videtur ex illo generali intuitu quo videt ea quæ ad ipsum pertinent, aliquid nunc esse volendum quod non prius. Vel hoc fit ex reuelatione alterius, vel locutione.

Si autem vltrà quæratur, quòd cum velle sequatur intelligere, quid est illud intelligere, quod saltem ordine præcedit in ipso omne velle, & quare id præcedit plusquam aliud.

C Et ad hoc dico, quòd illud est intelligere seipsum, & ea quæ ad ipsum naturaliter pertinent: & hoc intelligere magis procedit quàm alia. Quia hoc ipsum naturaliter consequitur sicut per se passio, & magis naturaliter conuenit ei quàm alia.

Ad secundã rationem.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non semper est in actu intelligendi per speciem quam habet. Et quando dicitur, quòd ergo adhuc est in potentia ad intelligendum, & per consequens requiritur alius motor. Dico, quòd habita specie est adhuc in potentia ad intelligendum, & in potentia passiua secundum etiam potentiam intellectiuam, & in potentia actiua secundum speciem, & tamen requiritur alius motor, sicut aliud principium mouens, scilicet voluntas determinans ad vtendum hac specie vel illa: ita quod species sine impulsu, non est sufficiens ad mouendum, nec voluntas sine specie. Sicut acuties securis non sufficit ad scindendum sine impulsu artificis: nec im-
D pulsus artificis sine acutie securis. Quomodo autem voluntas determinetur, dictum est.

Ad tertium rationem.

Ad tertium dicendum, quòd æquiuocatio est de medio vniuersali. Quia medium vniuersaliter accipiendo pro medio quod in vniuersali repræsentat rem, & non in particulari, non facit cognitionem propriam de re. Sed medium quod dicitur vniuersale, quia se extendit ad multa, repræsentando tamen propria cuiuslibet illorum, facit cognitionem propriam & determinatam. Et sic illæ species vniuersales sunt merè vniuersalia.

Ad quartã rationem.

Ad quartum dicendum, quòd illa ratio procedit ac si secundum quemlibet Angelum accep-

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum videtur rationabile quod superiores Angeli intelligant per pauciores species: & per species magis vniuersales. Et hoc etiam videtur probabile ex his quæ videmus in corporalibus. Quia quanto corpora sunt altiora: tanto per pauciores virtutes se extendunt B ad multos effectus. Sicut sol per vnam virtutem se extendit ad omnia generabilia & corruptibilia per diuersos effectus.

Notandum autem quòd quando dicitur superiores intelligunt per species vniuersales & per medium velle: quod medium velle potest accipi dupliciter. Vno modo quia repræsentat rem in vniuersali tantum, & non in speciali: secundum suum proprium esse. Et isto modo non dicitur quòd Angeli superiores intelligant per species vniuersales, siue per medium vniuersale, alioquin imperfectiorem cognitionem haberent de rebus quàm inferiores. Alio modo dicitur medium vniuersale siue commune: quia se extendit ad multa repræsentanda: ita quòd non solum repræsentat hanc rem, puta hominem, sed etiam alia. Sicut dicimus quod sol est vniuersalis causa: quia eius causalitas se extendit ad multa, & tamen est proprium vniuscuiusque. Quia vnumquodque quantum ad suum proprium, & in particulari causando: ita quod est proprium causando, repræsentando, proprium rei est vniuersale se extendendo ad multa. Et sic dicuntur superiores Angeli intelligere per species vniuersales, siue per medium vniuersale.

Si autem quæratur quomodo vnum medium possit repræsentare multa quantum ad sua propria. Dico quòd hoc est propter efficaciam suæ virtutis in repræsentando.

Quod autem dicitur, quòd superiores Angeli habent species pauciores, dupliciter potest accipi. Vno modo, quòd secundum quod Angelus accipitur super Angelum, demutur vna species. Alio modo, quòd omnes Angeli eiusdem generis propinqui intelligant per æquales species, ita tamen quòd secundum quod differunt specie Angeli, magis & minus clarè cognoscant per eas, & ipsæmet species sint excellentiores in vno quàm in alio: licet sint tot, sicut etiam Deus posset influere animæ excellentiores similitudines rerum quàm sint D illæ quas abstrahunt: dato quòd essent tot quot sunt illæ quas abstrahit. Et hoc videtur mihi magis probabile. Et hîc simile potest accipi in viuentibus materialibus. Dicimus enim quòd in perfectioribus viuentibus sunt plures operationes, & plures potentiæ animæ, siue anima plures habens potentias: ita quòd sicut in Angelis dicuntur habere superiores pauciores species: ita è conuerso superiora in viuentibus corporibus dicuntur habere plures potentias. Sed hoc non est intelligendum, quòd secundum vnamquamque speciem viuentium adiatur vna potentia: alioquin in supremo animali,

tum dematur vna ſpecies : quod non neceſſarium vt dictum eſt. Dato eſt quod ita eſſet, adhuc non requireretur quòd eſſet deuenire ad Angelum qui intelligeret per vnam ſpeciem, aut per nullam. Tum quia Angelus infimus habet multò plures ſpecies intelligibiles quàm ſint naturæ ſpecificæ Angelorum, ſcilicet ſpecies omnium rerum naturalium. Item etiam ſecundum quod contingeret, adderet ad Angelum ſupremum alium, & ſic deinceps ita oporteret addere ad Angelum infimum ſpecies intelligibiles. Ex quibus duobus faciliter patet, quòd ſi demeretur vna ſpecies intelligibilis ſecundum vnamquamquam ſpeciem Angelorum aſcendendo, non oporteret tamen deuenire ad Angelum intelligentem per vnam ſpeciem tantum, aut per nullam. | Sed vetum eſt, quòd ſi Angelus infimus non haberet niſi tot ſpecies intelligibiles quot ſunt naturæ ſpecificæ Angelorum, & quod ſecundum vnumquemque Angelum demeretur vna ſpecies, oporteret quod ſupremus haberet tantum vnam ſpeciem. Sed hoc non oportet, vt dictum eſt.

Poſt creationem namque mox quidam conuerſi ſunt ad Creatorem, quidam auerſi: conuerti ad Deum, fuit ei charitate adhærere: auerti odio habere vel inuidere: inuidiæ namque mater, eſt ſuperbia, qua voluerunt ſe parificare Deo, &c.

Diſtinctio quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio SVper quintam diſtinctionem, quæritur vtrum Angelus peccauit, appetendo æqualitatem Dei.

Et arguitur, quod peccare non potuit. Quia error intellectus præcedit malitiã voluntatis in qua conſiſtit peccatum. Sed ante primum peccatum non potuit eſſe error in Angelo. Ergo, &c. Probatio maiotis. Quia nullus appetit niſi quòd iudicat eſſe bonum. Illud ergo quod iudicat eſſe bonum, aut eſt bonum, aut non. Si eſt bonum, non peccat. Si non eſt bonum. Ergo error præcedit malitiam voluntatis, ſiue peccatum. Minor etiam probatur. Quia error eſt pœna. Sed non eſt ante culpã. Ergo ante primum peccatum Angeli, non potuit eſſe error.

Secunda ratio. Præterea ſi Angelus potuit peccare, aut fuit ptopter paſſionem, aut ex malitia, aut per ignorantiam. Non propter paſſionem Quia paſſiones D ſenſitiuæ partis non ſunt in Angelis. Nec etiam ex malitia. Quia hoc eſt peccare ex malo habitu: & in Angelo ante primum peccatum non potuit eſſe malus habitus. Nec propter ignorantiam. Tùm quia in eis non erat ignorantia: tùm quia ſi fuiſſet. Aut fuiſſet voluntaria, & ſic fuiſſet peccatum: & ſic ante primum peccatum fuiſſet aliud prius. Aut fuiſſet inuoluntaria: & ſic totaliter excuſaſſet à peccato. Ergo non peccauit propter ignorantiam. Ergo nullo modo.

Tertia ratio Quod autem non appetiit æqualitatem Dei, videtur. Quia non cadit ſub electione illud quod iudicatur impoſſibile. Sed Angelus iudicat eſſe impoſſibile eſſe æquale Deo. Ergo, &c.

Contrà. Dicitur Iſaiæ 14. In cælum aſcendam, & exponitur non in cælum empyreum: quia iam A erat ibi: ſed in æqualitatem diuinæ celſitudinis. Ergo, &c.

Reſpondeo. Hîc tria ſunt facienda.

Primò oſtendetur quod Angelus potuit peccare. Secundò quomodo peccauit.

Tertiò, vtrum diuinam æqualitatem appetierit.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum ſciendum, quod de motu voluntatis ſunt duæ opiniones. Vna quod voluntas non mouetur ab aliquo: Sed à ſe mouetur, & contra iudicium rationis, & ſecundum iudicium rationis. Alia, quòd voluntas mouetur à bono cognito ſecundum iudicium rationis.

Vlterius ſciendum, quòd duplex eſt regula voB luntatis ſecundum quam voluntas habet rectè eligere. Quædam quæ rectificat voluntatem per modum habitus inclinantis, ſicut habitus virtuoſus quicunque ſit ille. Alia eſt quæ rectificat per modum dirigentis, ſicut iudicium rationis rectæ, & maximè iudicium rationis ſiue intellectus illuminati de his de quibus aliquis ordinatur in Deum, ſicut in finem principalem.

Secundum ergo primam opinionem, facilè eſt oſtendere, omnem voluntatem, ſiue omne creatum habens voluntatem, poſſe peccare. Quia omne illud poteſt peccare quod poteſt deficere à rectitudine regulæ ſuæ. Sed ſecundum prædictam poſitionem patet: quia aliqua voluntas poteſt deficere à rectitudine regulæ ſuæ dirigentis. Quia poteſt facere etiam contra iudicium rationis. Poteſt C etiam deficere à rectitudine habitus inclinantis. Quia non eſt neceſſarium ipſum liberum arbitrium vti habitu virtuoſo quem habet: quia aliquid poteſt eſſe conueniens, vel apparere, non ſolũ ſecundum habitum, ſed etiam ſecundum aliud. Vnde non eſt neceſſarium ſemel virtuoſum eſſe ſemper. Ergo ſecundum primam opinionem, ſatis facilitet poteſt videti quomodo angelus poſſit peccare, & deficere à rectitudine regulæ ſuæ. Quia in tantum peccat vnuſquiſque, inquantum deficit à rectitudine regulæ ſuę.

Secundum etiam aliam opinionem quæ ponit voluntatem ſequi iudicium rationis, poteſt adhuc oſtendi, quod Angelus poteſt peccare.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quod iſta diffetunt, error, ignotantia, & inconſideratio actualis. Quia error eſt falſa extimatio. Ignorantia eſt carentia ſcientiæ debitæ in eſſe. Sed inconſideratio actualis, eſt actu non conſiderare: ſicut dormiens actu non conſiderat aliquid: & vigilans, dũ actu vnum conſiderat non conſiderat aliud.

Poteſt ergo eſſe, quod circa appetibilia aliquis erret, vt ſi iudicet illud quod eſt ſecundum ſe malum eſſe bonum, puta furtum. Vel ignoret, vt ſi neſciat Deum prohibbere fornicationem, vel conſideret aliquem modum obſeruandum.

Modo in Angelo nec error, nec ignorantia propriè dicta fuit ante peccatum, ſed inconſideratio actualis potuit eſſe, & præcipuè circa illa quæ erant ſupra naturam Angeli; ſicut ſunt illa quæ pertinent ad tendendum in beatitudinem.

Ex his poteſt formari talis ratio ad oſtendendum quod Angelus potuit peccare. Illud quod poteſt deficere à rectitudine ſuę regulæ, poteſt peccare. Quia in deficiendo à tali rectitudine conſiſtit peccatum. Sed voluntas Angeli poteſt deficere à rectitudine

tiudine ſuæ regulæ. Ergo ,.&c. Maior patet. Minor probatur. Quia ſecundum ſecundam opinionem, recta linea quam ſequitur voluntas: eſt rectum iudicium rationis. Ab hac autem rectitudine poteſt deficere Angelus, & ſi non per errorem, vel ignorantiam: tamen per actualem inconſiderationem. Quia non eſt neceſſarium quòd omnia quæ nata ſunt circumſtare & rectificare illud quod agitur: occurrant ſuæ conſiderationi actuali. Ergo, &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, dicendum quod primum peccatum Angeli fuit ſuperbia. Quia peccatum vniuſcuiuſque conſiſtit circa illa circa quæ natus eſt affici. Angelus autem non eſt natus affici niſi circa bona ſpiritualia: puta circa ſcientiam, dignitatem, vel aliquid tale. In appetendo autem iſta ſimpliciter & abſolutè loquendo, non contingit peccare quaſi ipſa ſint mala ſecundum ſe: ſed in eis contingit peccare non debito modo appetendo. Quod autem aliquis talia non debito modo appetat, contingit dupliciter: vel ſi maiorem excellentiam quàm debeat in eis appetat: vel non obſeruando quæ debet in acquirendo ea, vtrumque autem iſtorum ad ſuperbiam pertinet. Et ideò peccatum primum Angeli fuit ſuperbia. Sed poſtea præſuppoſita ſuperbia, peccauit peccato inuidiæ: in quãtum iudicauit excellentiam aliorum diminutionem ſuam quam inordinate appetiit. Ex inuidia autem vlterius mouetur ad volendum peccata & damnationes aliorum.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium eſt ſciendum quod eſt triplex opnio.

prima opinio Prima eſt quòd propriè æqualitatem diuinam diabolus appetierit: ita quod appetiit, eſſe tante excellentiæ ſicut Deus.

Secunda opinio. Secunda eſt quòd hoc propriè non appetiit, ſed appetiit non ſubeſſe Deo: & in hoc quodammodo appetiit æqualitatem diuinam.

Tertia opinio. Tertia eſt quòd neutrum iſtorum appetiit Sed dicitur appetiiſſe æqualitatem diuinam ſecundum quid, & ſimilitudinariæ in quantum quandam excellentiam appetiit, quæcunque fuerit illa. Puta beatitudinem, vel prælationem ſuper alios, non recurrendo ad Deum in appetendo eam: ex cuius miſericordia & gratia obtineret. Sed attendendo ad dignitatem naturalium ſuorum: non quidem quòd ipſe iudicaret ſe illud poſſe habere non ex gratia. Quia hoc fuiſſet errare. Sed quia attendens ad dignitatem naturæ ſuæ, & ad illam excellentiam quam petebat: actualiter non attendit ad miſericordiam, & gratiam Dei cui ſe humiliaret.

Reprobatio primarum duarum opinionum. Primę duæ opinionesvidentur mihi impoſſibiles. Et hoc patet & ratione & auctoritate. Ratione primo.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum quod duplex eſt eſt voluntas alicuius rei, qua quis appetit. Quædam imperfecta: quæ vocatur velleitas. Sicut ſi ego vellem eſſe Angelus, ſi eſſet poſsibile quòd Deus vellet. Sed hæc voluntas poteſt eſſe impoſsibilium ſimpliciter: nec circa eam conſiſtit peccatum electionis quo aliquis eligit aliquid obtinere. Alia eſt voluntas electiua qua aliquis elegit ſimpleiter obtinere & conſequi: ſicut homo vult aliquid quòd intendit conſequi. Et talis voluntas non eſt niſi eorum quæ voluntas credit eſſe poſsibilia. Et in tali voluntate, conſiſtit peccatum male electionis: quando quis male elegit. Et talis voluntas fuit in primo peccato Angeli.

Ratio contra duas primas opiniones. Ex hoc ſic arguitur. Peccatum Angeli fuit in volendo aliquid conſequi quod credidit poſſe obtinere. Quia talis voluntas eſt propriæ voluntas electiua. Sed impoſsibile fuit quòd Angelus crederet ſibi poſsibile eſſe æqualem fieri Deo propriè, vel non ſubeſſe Deo: cum pro certo ſciat omne quod eſt, neceſſario eſſe à Deo, & ab eo conſeruari: & nullum poſſe ei æquari. Ergo neutrum iſtorum fuit illud quod Angelus appetiit, quando peccauit.

Et ſi dicatur quod imò, quia potuit non attendere ad hoc quòd iſta eſſent impoſsibilia: ſicut potuit non attendere ad modum quo beatitudinem debebat velle.

Ad ad hoc dicendum, quòd licet modus quo quis debet aliquid velle non ſemper cadit ſub actuali conſideratione eius: ſicut quilibet in ſe manifeſtè experitur. Tamen illud quod vult neceſſe eſt ipſum attendere vt poſsibile: alioquin nunquam eligeret illud conſequi. Vude ſi aliquis vellet tali modo vel tali conſequi: oporteret quod conſideraret illum modum. Non ergo poteſt dici quod potuit non attendere impoſsibilitatem iſtorum. ſicut potuit non attendere modum illum. Quia non appetebat ſub modo illo, nec etiam illum modum quaſi attendens ad ipſum reſpuebat: ſed ad illum non attendebat nec ſub ſua voluntate cadebat. Sed illud quod appetebat, & eius poſſibilitatem attendebat: cum illud appeteret, & eligeret vt poſsibile.

Auctoritate contradictiæ duas opiniones Auctoritate etiam idem patet. Quia ſecundum ſanctos quod appetiit habuiſſet ſi debitò modo appetiiſſet: & ſtetiſſet. Sed conſtat quod non potuiſſet habere quantumcumque ſtetiſſet, æqualitatem Dei propriè dictam: vel non ſubeſſe Deo. Et ideò neutrum iſtorum appetiit.

Approbatio tertiæ opinionis. Et ideò videtur tertia opinio verior. Scilicet quòd ſecundum quid, & ſimilitudinariæ dictus eſt appetere æqualitatem Dei. Quia quicumque vult habere aliquam excellentiam non recurrendo ad aliquem ſuperiorem eius cuius gratia & miſericordia illud obtineat, in aliquo videtur appetere ſimilitudinem dignitatis diuinæ cui ex natura ſua conuenit bonum ex ſe habere: ſine dono vel gratia alterius. Et ſic dicitur appetiiſſe æqualitatem Dei. Et ſic patet ad tertium.

Ad primam rationem principalem. Ad primum in oppoſitum dicendum, quod non oportuit quod ante peccatum primum Angeli, præceſſerit error vel ignorantia propriè dicta: ſed ſufficit actualis inconſideratio, cuam ſecundum illam opinionem quæ ponit quòd voluntas ſemper ſequitur iudicium rationis.

Secundum autem illam opinionem quæ ponit voluntatem velle contra iudicium rationis, facile eſt reſpondere. Quia ſecundum illam opinionem ſtante perfecta rectitudie in ratione: adhuc voluntas poteſt velle oppoſitum. Tenendo autem quòd voluntas ſemper ſequatur iudicium rationis. Ad probationem qua probatur quòd oportuit errorem præcedere: quia ſcilicet illud quod appetiit aut fuit verum bonum: aut non. Dicendum quòd fuit vere bonum: poſsibile haberi. Et quando dicitur vltra, ergo non peccauit. Dicendum quòd non ſequitur quòd licet appeteret bonum;

non tamen modo quo debuit. Nec errauit modum illum iudicando non debere inſſe: ſed ad illum modum non attendit.

Ad ſecundã rationem. Ad ſecundum, dicendum quòd ipſe non peccauit ex paſsione, nec ex malitia: ſi ex malitia peccare dicatur ex inclinatione mali habitus. Licet poſſit dici peccare ex malitia, vocando peccare ex malitia, peccare ex propria electione: non ex paſsione, vel ignorantia excuſante: peccauit tamen ex actuali inconſideratione.

Et ſi quæratur de iſta inconſideratione, virum fuerit voluntaria, aut non. Dicendum quòd non fuit voluntaria: quia fuerit actu voluntaria. Sed fuit voluntaria: quia in poteſtate voluntatis fuit. Potuit enim vitare, vel aliud conſiderare vnde vitaſſet peccatum: & ipſum ſic fuiſſe in poteſtate voluntatis, ſufficit adhoc quod eius peccatum non excuſetur. Nec tamen ſequitur quod iſta inconſideratio actualis, licet ſic fuerit voluntaria: quia fuit in poteſtate voluntatis, ſit peccatum. Sed fuit quidam naturalis defectus, non quòd de neceſſitate ſequeretur naturam: quia ſic non fuiſſet in poteſtate voluntatis. Sed quia in omni natura intellectuali creata: talis defectus natus eſt inueniri.

Ad tertiam rationem. Ad tertium dicendum, quòd benè probat quod Angelus propiriè loquendo non appetiit æqualitatem Dei: ſed non probat quin appetierit æqualitatem Dei ſecundum quid, & ſimilitudinariæ vt dictum eſt.

Argumentum factum ad oppoſitum, non probat quòd propriè appetierit æqualitatem Dei: ſed modo quo dictum eſt.

Si autem quæritur vtrum poſt creationem conuerſis aliquid collatum, & per quod conuerterentur, id eſt, diligerent Deum, dicimus: quia eſt eis collata gratia cooperans, ſine qua non poteſt proficere creatura rationalis ad meritum vitæ, cadere enim poteſt per ſe: ſed proficere non poteſt ſine gratia adiuuante, &c.

Diſtinctio quinta.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundò quæritur vtrum Angelus bonus beatitudinem ſuam meruerit.

Ratio. Et arguitur quòd non. Quia aut meruit eam in primo inſtanti ſuæ creationis: aut in ſecundo. Non in primo, quia ſicut in primo inſtanti non potuit eſſe demeritum vt omnes tenent: ita nec meritum. Nec in ſecundo. Quia tunc fuit beatus, & meritum non eſt cum beatitudine: cum meritum comparetur ad beatitudinem, ſicut via ad terminum. Ergo nullo modo.

Incontrarium eſt quia ſicut homo attingit ad beatitudinem per meritum ita debet eſſe in Angelo.

Reſpondeo. In iſta quæſtione duo ſunt videnda.

Primò videndum quòd Angelus meruerit ſuam beatitudinem.

Secundò videndum eſt quando primùm meruit.

Primum poteſt faciliter oſtendi ſic. Quia illa quæ nata ſunt cooperari ad aſſecutionem ſui finis, conueniens eſt perducere ad finem mediante ſua operatione. Sed omnis creatura ſiue rationalis, ſiue irrationalis nata eſt cooperari ad aſſecutionẽ ſui finis vltimi: qui eſt beatitudo. Ergo talem creaturam conueniens eſt perducere ad beatitudinem mediante ſua operatione. Sed Angelus non poteſt perduci ad beatitudinem mediante ſua operatione, niſi per modum meriti. Non enim beatitudo eſt eis naturalis, ſicut Deo. Nec etiam beatitudo eſt aliquid, quod Angelus poſſit aſſequi per ſuam operationem quaſi per eius operationem conſtitutam: ſicut homo poteſt aſſequi ſcientiam vel dominum per ſuam operationem. Sed opottet quòd ſi per operationem ſuam aſſequatur beatitudinem, quod hoc ſit ſeruiendo & obſequendo alii ſcilicet Deo: ex cuius dono beatitudinem expectet: hoc autem eſt mereri, ex ſeruitio impenſo alicui, expectare aliquod donum ab eo. Et ideò conueniens eſt ponere quòd Angelus ſuam beatitudinem meruerit. Et ſic patet de primo.

Quantum ad ſecundum, ſciendum quod de hoc eſt triplex opinio. *Prima opino*

Quædam dicit quod Angelus in eodem inſtanti meruit beatitudinem: & ſimul fuit beatus. *2 opinio.*

Quidam dicunt, quòd in primo inſtanti meruit beatitudinem: & in ſecundo beatus fuit. *3. opinio.*

Alii vero dicunt quòd in primo inſtanti nec meruerunt, nec demeruerunt, in ſecundo quidam meruerunt & quidam demeruerunt: & in tertio illi qui meruerunt fuerunt beati.

Ratio primæ opinionis eſt. Quia cum creatio, meritum, & beatitudo, ſint operationes & actiones inſtantaneæ, plures autem operationes inſtantaneæ per ordinem ſe habentes poſſunt eſſe ſimul ſicut illuminatio lunæ à ſole, & illuminatio aëris à luna. Ideò in eodem inſtanti potuit eſſe creatio Angeli, & eius meritum & beatitudo. *Ratio pro prima opinione.*

Sed hoc non videtur bene dictum. Quia ſtatus gratiæ perfectè, & ſtatus gratiæ imperfecte, non poſſunt eſſe ſimul. Quia impoſſibile eſt eidem ſimul ineſſe gratiam perfectam, & gratiam imperfectam. Sed ſtatus meriti, eſt ſtatus gratiæ imperfectè: prout poteſt eſſe in viatore. Quia meritum habet informari gratia, non quacumque: ſed imperfecta ſecundum ſtatum qui eſt ſtatus imperfectus reſpectu patriæ. Status autem beatitudinis eſt ſtatus gratiæ perfectè & conſumatæ: quæ vlterius de potentia ordinata creſcere non poteſt. Ergo impoſſibile videtur quòd ſimul ſit meritum & præmium.

Ratio autem eorum non cogit. Quia operationes inſtãtanæ in diuerſis ſubiectis, vel etiam in eodem quando non habent oppoſitionem: poſſunt eſſe ſimul. Sed operationes inſtantanæ quę habent oppoſitione ſimul non poſſunt eſſe in eodem: alioquin omnes operationes Angelicæ quantum ſaltem ad operationes manentes poſſunt eſſe ſimul. Meritum autem & beatitudo habent oppoſitionem vi dictum eſt, ſecundum ſtatum gratiæ perfectè & imperfectè. *Reſponſio ad rationẽ primã opinionis*

Ratio alterius oppinionis eſt. Quia licet in primo inſtanti non poſſit eſſe demeritum: poteſt tamen in primo inſtanti eſſe meritum. Quia in primo inſtanti creationis, Angeli non habebant aliquem actum quem non haberent à Deo: quia agens dans eſſe rei, dat ei omne illud quod in primo inſtanti ſui eſſe habet. Vnde & omnia talia dicuntur ineſſe rei, ſiue à creante, ſi fiat per creationem, ſiue à generante ſi fiat per generationem. Sed impoſſibile eſt quòd à Deo ſit demeritum, & *Ratio ſecundæ opinionis.*

impossibile fuit quòd Angelus peccaret siue demeretur in primo instanti suæ creationis. In Angelis autem, statim post meritum sequitur premium: & idcò dicunt, quòd in primo instanti meruerunt, & in secundo fuerunt beati.

Difficultas. Sed tũc est difficultas. Quia cum nullus mereatur per actum qui est ei ab alio, sed per actum cuius ipse est causa. Si actus quem habuit Angelus in instanti suæ creationis erat à Deo creante: sequitur quod non meruit per illum actum: quia non fuit in potestate sua talis actus.

Responsio ad difficultatem. Et ad hoc, supposito quod actus quo Angelus intelligit se, & ea quæ sunt in ipso, vt sunt quædam proprietates eius, sit à Deo: & quòd cum isto stant alii actus secundum quos mouet se ad intelligendum & volendum hoc vel illud. Posset dici quòd in primo instanti, habuit vnum actum cuius ipse non erat causa, scilicet primum actum intelligendi, & dilectionem naturalem sui, & simul in eodem instanti: hoc supposito, potuit habere alium actum cuius ipse fuit causa: & sic potuit mereri in primo instanti.

Replica contra dictum responsionem Sed adhuc videtur esse difficile si tunc habuerit actum cuius ipse esset Dominus: quare non potuit demereri sicut mereri. Et ad hoc fortè posset dici, quòd omnem actum quem Angelus habuit in primo instanti, oportuit esse à Deo immediatè, vel mediatè. Quia Deus est causa eius cuius Angelus est causa: & quia demeritum non potest esse à Deo sicut meritum. Ideò non est simile. Hoc autem & si sit valde probabile: tamen durante statu viæ, & ante confirmationem liberi arbitrii in bonum: videtur mihi difficile quòd libero arbitrio non confirmato in illo instanti in quo potest mereri, quod absolutè nullo modo potest demereri: tamen nihil de hoc definio.

Responsio pro tertia opinione. Responsio tertiæ opinionis est: quia Angelus in primo instanti non habuit dominium sui actus: quia in illo instanti non habuit actum cuius ipse esset causa: sed totum quicquid habebat, ita habebat à creante, quòd non à se. Nullus autem demeretur, vel meretur non habens dominium sui actus. Et ideò in primo instanti nec meruit, nec demeruit. Sicut etiam homo in volendo bonum in quod inclinatur natura sua, nec meretur, nec demeretur. In secundo autem instanti potuit habere dominium sui actus, & ideò potuit mereri: & quidam tunc meruerunt, & quidam demeruerunt. Et in tertio instanti illi qui meruerunt, fuerunt beati effecti: & illi qui demeruerunt, damnati. Et ista videtur planior.

Quarta autem opinio quam ponit Magister, non videtur posse stare, quòd scilicet post suam glorificationem, beatitudinem meruerunt per seruitia nobis impensa.

Ad cuius euidentiam, sciendum quod mereri, est facere debitum propter illud quod non est adhuc suum, nec per donum alterius, nec aliter. Vnde si quis daret equum alicui simpliciter, & ille postea seruiret sibi, non esset propriè meritum, sed recompensatio cuiusdam gratitudinis. Sed si diceret, do tibi istum equum tali pacto quod seruias mihi, & aliter non: ille cui sic daretur equus, non haberet dominium in equo, nec equus esset simpliciter eius nisi impenso seruitio. Nullus autem sit beatus, nisi cui simpliciter datur beatitudo. Et ideò si qua seruitia exhibent beati Deo, non est meritum propriè, sed est quædam beatitudo, vel pars beatitudinis, vocando beatitudinem totum illud quod pertinet ad beatitudiem ipsius beati. quia ad beatitudinem Angelorum pertinet quod prosit & seruiat nobis.

Ad primam rationem principalem Ad rationem dici potest secundum primam opinionem quam simpliciter non credit veram, & etiam secundum quam videtur magis probabilis. Quia in primo instanti meruerunt Angeli suam beatitudinem. Et quando dicitur, quod tunc non habuerunt dominium sui actus. Posset dici, quòd imò cum actu naturali, cuius non erat causa, poterant simul habere alium cuius erat causa.

Nec sequitur secundum secundam opinionem, quod etiam potuerunt demereri: quia non est similis ratio de merito, & demerito.

Secundum autem tertiam esset dicendum, quòd in primo instanti, nec meruerunt, nec etiam demeruerunt, sed in secundo. Et quando dicitur, quòd tunc fuerunt beati, potest dici quod non: nec oportet in hoc tenere opinionem Magistri.

Præterea sciri oportet quantum sicut de maioribus, & minoribus quidam perstiterunt: ita de vtroque gradu quidam corruerunt: inter quos vnus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior: nec inter stantes aliquis eo fuit dignior: sicut testimoniis auctoritatum monstratur, &c. Item in Ezechiele legitur: Omnis lapis pretiosus operimentum eius, id est, omnis Angelus quasi operimentum eius erat. Quia, vt dicit Greg. cæteris clarior fuit. Vnde vocatus Lucifer, sicut testatur Isaias: Quomodo, inquit, de cælo cecidisti Lucifer, &c.

Distinctio sexta.

QVÆSTIO VNICA.

SVper sextam distinctionem quæritur, vtrum supremus inter omnes Angelos, fuerit ille qui fuit primus inter peccatores.

Et arguitur quod nõ. quia non videtur quòd intẽtio Dei in sua nobilissima creatura fuerit frustrata: fuisset autem frustrata, si ille defecisset à beatitudine, cum ad illam factus esset. Ergo, &c.

In contrarium sunt auctoritates in littera.

Respondeo. Breuiter dicendum, quod non multum efficaciter constat, quod supremus peccans fuerit supremus simpliciter: sed tamen persuadetur esse probabile. Quia videtur, quòd illam tantam excellentiam appetiit, quantam creditur ille appetiisse qui in naturalibus nulli alii creaturæ subiectus erat, vel qui nullo alio erat inferior: talis fuit inter omnes supremus, & nullus alius. Ergo, &c.

Secundò, quia magis ex hoc relucet bonitas, & gratia diuina. Nam supremo peccante, cuius naturalia erant excellentissima, manifestè apparuit, quod ex mera bonitate saluatur quicunque saluatur.

Ad rationem in oppositum faciliter potest responderi, quòd intentio Dei in nullo potest frustrari. Quia intentio Dei ita saluatur in pœna damnatorum, sicut in præmiatione beatorum. Nam in vno relucet eius iustitia, sicut in alio eius misericordia. Non enim est imaginandum, quod Deus homines & Angelos ita crearet ad beatitudinem, quod infallibiliter veli: omnes attingere ad eam.

Sed voluntate antecedente vult omnes ordinare ad beatitudinem: conferendo eis vnde possint tendere ad beatitudinem. Sed voluntate consequente, considerato toto euentu, & omnibus actibus eorum: vult vni beatitudinem, & alii damnationem. Vnde eius intentio nunquam frustratur.

Dicimus quia boni tanta gratia confirmati sunt vt nequeant fieri mali, & mali a Deo in malitia obdurati sunt vt non valeant fieri boni, & tamen vtrique habent liberum arbitrium; qui & boni non aliqua cogente necessitate, sed propria & spontanea voluntate per gratiam quidem adiuti bonum eligunt, & malum respuunt: & mali similiter spontanea voluntate à gratia destituti, bonum vitant, & malum sequuntur, &c.

Distinctio septima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper distinctionem septimum. Quæritur vtrum Angeli, vel etiam quicunque beati possint peccare.

Prima ratio Et arguitur quod sic. Quia illud quod communicatur alicui per naturam, non tollitur per gratiam, vel gloriam. Sed posse peccare conuenit creaturæ rationali vel intellectuali per naturam: ita quod non potest fieri aliqua creatura non peccabilis per naturam. Ergo posse peccare non tollitur à creatura per gratiam & gloriam.

Secunda ratio. Prætetea id quod est laudis in vno iusto, non est subtrahendum à beatis. Sed posse transgredi, est laudabile in viris scientificis, vt habetur Eccl. 31. Ergo, &c.

Contrà. Nullus beatus potest esse miser. Sed qui potest peccare potest esse miser. Ergo, &c.

Respondeo. Dicendum, quòd licet Deus non possit facere quod creatura existens liberi arbitrii per pura naturalia non possit peccare: potest tamen addere beatitudinem, vel gratiam confirmantem ad naturam. Et sic potest facere, quod talis creatura non possit peccare: ita quod potestas liberi arbitrii non possit reduci in actum peccandi, & de beatitudine de qua est præsens quæstio, potest patere tribus rationibus.

Prima sumitur ex ipsa ratione beatitudinis perfectæ sic. Non habet beatitudinem secundum suam rationem perfectam cui non constat se non posse fieri miserum. Sed ei qui potest peccare, non potest constare, se non posse fieri miserum. Ergo, &c. Sicut enim de ratione felicitatis absolutè dictæ est stabilitas, vt vult Philosophus in primo Ethicorum: ita de ratione summæ felicitatis, est totalis immobilitas in felicitate, & quod constet sibi. Hæc minor etiam patet. Quia quicunque peccat, eo est miser. Ergo, &c.

Secunda ratio accipitur ex habitudine mobilis & motus. Quia quando motor ad plenum dominatur super mobile, ita quod eius motioni nihil potest resistere, vel ex parte mobilis, vel ex parte contrarii agentis, impossibile est stante hypothesi, quod in mobili sit aliquid contrarium, vel recipiatur aliquid contrarium motioni talis agentis: & hoc de se patet. Sed beatificans naturam creatam, sic dominatur, in mouendo voluntatem ad amorem suum, & ad amorem rectũ. Ergo in voluntate beati non potest recipi aliquid contrarium amori Dei, nec per consequens amori recto: nec per consequens talis voluntas potest peccare. Maior patet. Minor probatur: quia illud quod habet rationem summi boni & omnis boni quod potest desiderari: ita dominatur ex toto super voluntatem quòd nec ex parte voluntatis, nec ex parte cuiuscunque agentis contrarii potest resisti tali motioni, vel tali motori. Quia cum voluntas non possit velle nisi bonum, vel existens, vel saltem apparens: illud quod includit esse bonum, & manifeste apatet vt sumum bonũ, & includens omne bonum: non potest voluntas refutare nec ab eo velle discedere. Tale autem est bonum beatificans. Ergo, &c. Nullum etiam contrarium agens potest mouere voluntatem sic dispositam ad oppositum: cum omne aliud quod natum est mouere voluntatem deficiat in infinitum à tali mouente: & ideò voluntas sic dispositа non potest moueri ad oppositum eius quod habet: nec per consequens ad peccatum.

Tertia ratio, sumitur ex ratione vltimi finis: & est talis. Sic se habet voluntas videntis Deum facie ad faciem ad volendum deuiare à Deo: sicut voluntas quæcumque, se habet ad volendum bonum in generali, siue ad volendum carere bono in generali. Sed nulla voluntas potest respuere bonum in generali, siue velle carere bono in generali. Ergo nulla voluntas videntium Deum per essentiam, potest velle separari à Deo vel carere, vel etiam velle illud per quod Deo careret. Sed nullus peccat nisi per hoc quod vult diuertere à Deo: vel quod vult ea per quæ debet carere Deo: Ergo, &c. Maior patet. Sicut se habet voluntas in generali accepta ad vltimum finem & ad bonum in generali. Ita voluntas assecuta vltimum finem in speciali, se habet & completè ad finem vltimum in speciali. Sed videns Deum per essentiam est consecutus completè & perfectè vltimum finem in speciali. Quia Deus visus apperte est vltimus finis completè habitus. Ergo, &c. Minor etiam patet secundum omnes. Quia nullus potest respuere bonum in generali, vel velle aliquid in quo respuat vel recedat à bono in generali. Nam bonum generaliter dictum appetitur in omni bono: inquantum includitur in omni bono.

Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd posse peccare si dimittatur in puris naturalibus conuenit homini vel Angelo per naturam, nec hoc tollitur ei per gloriam vel gratiam. Nam de beato potest vere dici quod si esset in puris naturalibus, adhuc poesset peccare. Sed posse peccare instatu beatitudinis, non conuenit ei per naturam: sicut etiam aui conuenit posse volare per naturam: non tamen conuenit ei per natnram posse volare abiectis alis.

Ad secundum dicendum, quòd posse peccare non pertinet directè ad laudem: sed posse oppòsita puta facere, & non facere.

Ad cuius euidentiam, est sciendum quòd ex hoc debetur alicui laus vel vituperium, ex hòc quòd in potestate sua est facere vel dimittere illud quod facit, ita quod ex hoc aliquis facit aliquod bonum & bene in cuius potestate fuit dimittere: ex hoc debetur ei laus. Ex hoc autem quod in potestate sua fuit dimittere vel facere malum quod facit, vel bonum ex genere quod male facit: fuit in potestate eius benefacere: debetur ei vituperium. Nunc ergo in potestate beati est ea quæ facit facere, vel dimittere, vel velle ea facere vel dimittere nisi sit determinatus per præceptum diuinum ad oppositum. Et in potestate sua

est, & bene se habere dimittendo, & bene se habere faciendo: sed non est in potestate sua male se habere in dimittendo vel faciendo. Posse autem male se habere in faciendo, vel dimittendo, non est laudabilitatis, sed est imperfectionis simpliciter. Sed tamen posse peccare in viatore dicitur pertinere ad laudem ratione annexi: ratione scilicet eius quod est posse in diuersa, non autem secundùm se: ita quod posse male in opposita tendere agendo, vel dimittendo sit laudabile.

Ad rationē ergo secundum quod illud quod per se importat laudabilitatē debet attribui beatis; posse autem peccare non est huiusmodi, vt patet ex dictis: sed potest esse laudabile ratione annexi.

QVÆSTIO SECVNDA.

QVæritur secundò, vtrum diuinationes possint fieri per dæmones.

Et arguitur quod sic. Quia omnes Angeli secundum suam naturalem cognitionem indifferenter se habent, & æqualiter ad cognoscendum futura sicut præsentia. Ergo naturali cognitione sicut præsentia possunt dicere: ita possunt futura prædicere. Sed præsentia possunt pro certo dicere. Ergo & futura prædicere. Sed futura prædicere est diuinare. Ergo Angelis conuenit ex naturali cognitione diuinatio de futuris. In dæmonibus autem remansit cognitio naturalis. Ergo, &c.

Quod Angeli æqualiter secundum cognitionem naturalē se habeant ad futura sicut ad præsentia patet. Quia illud quod a natura sua habet sibi inditum per quod cognoscit omnia quæ cognoscit: ita quod in nullo mouetur à rebus extra ad intelligendum, æqualiter se habet ad rem existentem, & non existentem præteritam vel futuram. Sed sic est de Angelis quantum ad cognitionem naturalem: quia non mouentur à rebus ad intelligendum. Sed à speciebus communicatis quas semper apud se habuit, siue res sint, siue non sint. Ergo, &c.

In contrarium est quod dicitur Isa. 4. Prædicite nobis futura, & dicemus quod dii estis vos. Sed dæmones non sunt dii. Ergo dæmones non possunt futura prædicere.

Respondeo. Cum illud quod est singulare in materialibus designetur per hic & nunc: per hic in quantum est singulare, per dimensiones, siue per materiam sub signata dimensione existente. Per nunc verò secundum quod habet esse indeterminata differentia temporis, puta nunc vel cras, vel heri.

Primò inquiritur quomodo se habeat singulare materiale ad hoc quod possit intelligi ab Angelo secundum quod designatur per hic.

Secundò quomodo se habeat ad hoc quod intelligatur secundum quod designatur per nunc.

Tertiò patebit ex diuinatione dæmonum.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, quomodo scilicet singulare materiale intelligatur ab Angelo, non obstante designatione quæ est per quantitatem dimensiuam, ita scilicet quod talis designatio non impediat quin directo aspectu Angelus possit naturaliter intelligere tale singulare sic designatum, satis pulchrè ostendunt quidam Magistri. Causa enim sicut ipsi ponunt, est: quia Angelus non intelligit per species abstractas à rebus ita A quòd moueatur à rebus ad intelligendum: sed intelligit per species derivatas ab ideis diuinis.

Ad cuius euidentiam, est sciendum quòd ad hoc quod aliqua species existens in intellectu repræsentet aliquid, non oportet quòd in esse reali sit tale quale est illud quod repræsentat: vt si species est immaterialis, quòd illud quod repræsentat sit immateriale. Vel quòd si species non est designata & singularis per designationem quantitatis, quod repræsentatum per ipsam non sit sic per quantitatem designatum. Sed conformitas quæ est secundum repræsentare, & repræsentari, ita scilicet quòd species repræsentet rem esse talem qualis est: & immaterialitas per se non impedit, quin species repræsentent rem materialem per quantitatem designatam. Sed intellectus immaterialis simul cum hoc quod est moueri à re materiali ad B intelligendum, non potest intelligere rem à qua mouetur nisi secundum illud secundum quod res illa mouet, & assimilat sibi intellectum passiuum.

Res autem materiales non mouent secundum materiam, nec secundum quòd sunt hic scilicet sic designate per determinatam quantitatem. Quia passiuum quod est intellectus non recipit situaliter nec est natus moueri nisi ab absoluta ratione formæ: & hoc in virtute intellectus agentis. Ideò species illa directè non ducit nisi in absolutam rationem formæ.

Et inde est quod non est nata repræsentare singulare, materiale prout sic est designatum per quantitatem determinatam. Vt hunc Socratem & hunc Platonem. Sed intellectus qui non mouetur à rebus, nec habet species à rebus abstractas, sed species ab ideis diuinis deriuatas, non potest isto modo impediri à repræsentendo singulare. C Quia non oportet quòd repræsentet rem singularem solum secundum illud secundum quòd intellectus natus est moueri à re materiali. Quia ille actus per quem repræsentat non est à re materiali, sed à causa rei materialis. Quæ causa, virtute habet quicquid potest esse in re materiali: siue per illud possit res materialis agere, siue non. Et ideò talis species potest repræsentare non solum illam formalitatem per quam res materialis potest agere: sed est quicquid est aliud in re materiali. Immaterialitas ergo simul cum hoc quod est moueri à re materiali ad intelligendum, impedit quare intellectus noster directè non cognoscit rem singularem vt est hîc & sic designatum.

Nam si haberet organum materiale sicut sensus, non solùm posset moueri ad actualitatem quæ importat absolutam rationem formæ: sed etiam ad D actualitatem quàm importat res vt est hîc, & sic designata. Si autem non moueretur à re ad intelligendum, sed ab illis ideis quæ sunt causæ rerum cum illæ non dependeant in repræsentendo ab actualitate secundum quam res materialis potest mouere intellectum: imò sicut causa præhabens quicquid est in re materiali, totum repræsentat quicquid est ibi siue possint agere in intellectum siue non, posset intelligere singulare prout est hîc.

ARTICVLVS SCVNDVS.

QVantum ad secundum sciendum, quòd existentia rei secundum quam res habet esse in determinata differentia temporis dupliciter potest cognosci.

Vno modo in ſe, ſicut cognoſcimus res quando ſunt præſentes in exiſtentia, ſicut Deus dicitur videre res ab æterno in ſe quantum ad ſuam exiſtentiam quam habituræ ſunt. Alio modo prout ſunt in ſua cauſa ſicut Aſtrologus videt eclypſim futuram in ſua cauſa quæ præſens eſt.

Primò, ergo videndum eſt quomodo Angeli naturali cognitione videant res quantum ad exiſtentiam in ſe.

Secundò quomodo videant in ſuis cauſis.

Quantum ad primum ergo, omnes tenent quòd Angeli naturaliter cognoſcunt res quando ſunt præſentes quantum ad ſuam exiſtentiam in ſe, puta naturaliter videt hunc hominem eſſe vel illum. Omnino etiam concedunt quòd futura non vident in ſe: ſed tantum in ſuis cauſis. Sed quomodo poſſit hoc eſſe, ſi Angelus in nullo mouetur à rebus exiſtentibus ad intelligendum: ſed ſolum à ſpeciebus quas habet, eſt difficile videre, ſicut tactum eſt in arguendo. Nec ego, fateor, poſſum videre. Sed vt melius hoc appareat, ſciendum, quòd quatuor modi ſunt quæ ponuntur quomodo non obſtante, quòd Angeli non mouentur ad intelligendum à rebus, ſed à ſolis ſpeciebus concreatis, quòd nihilominus non poſſunt per illas intelligere futura niſi prout relucent in ſuis cauſis, ſed tantum in ſua præſentia.

Prima opinio. Primus modus eſt, quia intellectus Angeli per ſpeciem ipſam directè fertur ſuper naturam ſpecificam, & ex conſequenti ſuper omnia quæ coniuncta ſunt ei actu: ideò illa quæ aliquando actu participant vel participauerunt naturam illam, poteſt Angelus cognoſcere quantum ad ſuam exiſtentiam. Vt quòd talis homo eſt, vel fuit. Sed illa quæ naturam prædictam non participauerunt non cognoſcunt. Sicut ſi aſpectus aliquis ferretur ſuper totam aulã, & ſuper omne quod in ea eſt: videndo aulam totam, videt omne quod in ea eſt. Sed illud quod non eſt ibi, non videt: ſed ſi ſuperueniet, videbit quamdiu eius aſpectus fertur ſuper totam aulam.

Impugnatio Sed iſtud non videtur poſſe ſufficere, primò. Quia ſi aliquis intrat aulam ſuper quam fertur aſpectus corporalis alicuius, ſi illud debeat de nouo videri, oportet quòd faciat aliquam motionem in oculo videntis, nec motio prius facta ſufficeret. Ergo à ſimili, adueniente nouo indiuiduo, motio facta à ſola ſpecie eum directè repræſentate, non ſufficiet.

Secundò, quia reſpectus intellectus qui fertur directè ſuper naturam ſpecificam, non fertur ſuper eam, ſicut ſuper aliquod vnum totum numero habens multas partes integrales vel diſtinctas, vt multitudo, vel continuum, ſicut aliquod corpus continuum. Sed fertur ſuper eam ſicut ſuper aliquod commune habens ſub ſe multas partes ſubiectiuas quas determinatè & actu non includit, ſed in potentia propter quod intelligere naturam ſpecificam ſecundum ſe, non eſt intelligere indiuiduum in ſpeciali & in actu, ſed in potentia. Ille autem qui intelligit aliquid in potentia tantum, ſi intelligat ipſum in actu primo, oportet quod hoc fiat per aliquam motionem factam in eo.

Si dicatur quod ſpecies de nouo facit illam motionem: ſed requirit præſentiam rei vt ad eam actus terminetur, ita quod aſpectus ille poſſit tendere in rem vt in terminum.

Non valet. Quia cum actus intelligendi non tranſeat in rem intellectam ſecundum rem, ſed ſecundum rationem intelligendi tantum: ita quòd nihil reale ponit in re intellecta. Ad hoc quod res intellecta poſſit eſſe terminus actus intelligendi, non requiritur eius exiſtentia realis: ſed ſufficit quòd ſit præſens illud quod poteſt mouere ad intelligendum. Alioquin nullus poſſet cognoſcere rem aliquam futuram, ſi de ratione actus cognoſcendi eſſet tendere ſecundum rem, in rem extra exiſtentem.

Alius modus dicendi. Secundus modus eſt, quòd Angelus intelligit particulare per reflexionem ad particulare: ſicut intellectus noſter, intelligit particulare per reflexionem ad fantaſmata. Et quia non poteſt eſſe reflexio ad illud quod non eſt: ideo Angelus non poteſt cognoſcere ſingularia futura, niſi in ſuis cauſis.

Sed nec hoc videtur ſufficere. Quia ſi per reflecti ſuper particulare, intelligant applicare cognitionem vniuerſalis ad particulare, non videtur rationabile. Tamen quia talis applicatio videtur quidam diſcurſus, & inquiſitio, quæ non habet locum in Angelis. Iterum videtur præſupponere aliquam cognitionem ſinguluris.

Item non videtur quare non poſſet fieri talis reflexio ad ſingulare non exiſtens: cum talis reflexio ſicut nec intelligere nihil ponat in re intellecta. Quomodo autem intellectus noſter intelligat per reflexionem, dicetur infra.

Tertia poſitio. Tertius modus eſt. Quia obiectum intellectus eſt ens: ideò ſicut vnumquodque ſe habet ad eſſe, ita & ad intelligi. Et quia futura nondum ſunt entia in actu: ideò nec intelliguntur in actu ſed in potentia. Sed quando ſunt in actu, tunc actu intelliguntur.

Sed nec hoc videtur ſufficere.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd aliquid poteſt habere duplicem habitudinem ad intellectum. Vnam in ratione mouentis ad intelligendum. Et iſtud oportet eſſe in actu ad hoc quod intellectus motus ab eo actu intelligat: ſiue hoc ſit ſpecies, ſiue aliud. Aliam habitudinem poteſt aliquid habere ad intellectum in ratione termini ad quem: ſicut ad rem intellectam terminatur actus intelligendi. Et de tali, non oportet quòd ſit in exiſtentia reali, ſed quòd habeat eſſe rationis, ſcilicet eſſe obiectiuè in intellectu. Nam intelligere non tranſit ſecundum rem: ſed ſecundum rationem intelligendi. Et ideò non oportet quòd ponat aliquid reale in re intellecta.

Et ex hoc ſic poteſt argui. Illud quod ſe habet vt terminus intellectionis, ſic quòd eſt tantum res intellecta & non mouens ad intelligendum, non requirit eſſe reale exiſtentiæ: ſed ſufficit quòd habeat eſſe rationis quod eſt eſſe obiectiuè in intellectu. Sed ſi ſolæ ſpecies concreatæ mouent ad cognitionem & quantum ad naturam ſpecificam, & quantum ad eſſe nunc, vel tunc, res extra, & quantum ad rationem ſpeciei, & quantum ad exiſtentiam actualem, eſt terminus intellectionis: ſicut illud quod eſt res tantum intellecta & non mouens ad actum intelligendi. Ergo ad hoc quòd res illæ intelligantur ab Angelo, & quantum ad eſſentiam, quantum ad exiſtentiam actualem præſentem vel futuram, non requiritur exiſtentia rei niſi quantum ad eſſe rationis quod eſt eſſe obiectiuè in intellectu, ita quòd exiſtentia futura poterit eſſe præſens in ratione cogniti: ita quod in præſenti videat talem exiſtentiam futuram eſſe.

Quarta opinio. Quartus modus eſt. Quia inter intelligens, & rem intellectam, oportet eſſe aſſimilationem. An-

gelus autem non assimilatur actualiter per speciem rei nisi quando res est actu. Ideò dicunt quòd ad intelligendum rem in actu, requiritur præsentia rei, licet ipsa non moueat ad intelligendum. A

Licet autem istud videatur probabile. Adhuc bene non video quomodo sufficiat. Primò quia nulla relatio est principium agendi. Sed illa assimilatio est quædam relatio. Ergo non potest esse principium intelligendi, nec per consequens ex nouo aduentu talis relationis, poterit intelligere de nouo, quod prius non intelligebat.

Secundò, quia assimilatio quæ debet esse inter intelligens & intellectum, est secundum hoc quod res sit talis qualiter intelligens intelligit eam esse. Sed talis assimilatio ita potest esse ad futurum sicut ad præsens: quia ita verè intellectus repræsentans rem futuram esse futuram, assimilatur rei futuræ, sicut intelligens rem præsentem esse præsentem, assimilatur rei præsenti.

Et ideò videtur aliis, quòd licet species sit sufficiens ad intelligendum naturas rerum specificas, & fortè singularia quantum ad hoc quòd est esse hîc: tamen ad intelligendum res quantum ad esse nunc, scilicet quantum ad ēsse in tali differentia temporis, non sufficiunt species: sed requiritur aliquod mouens, aliud, determinans speciem. Puta res extra: sicut ad cognoscendum singulare apud nos cum specie, requiritur fantasma rei singularis. Nec videtur hoc eis inconueniens. Quia licet perfectio Angeli requirat per se quòd non dependeat ab existentia rerum, quantum ad cognoscendum naturas specificas rerum: quia hoc pertinet directè ad eius perfectionem. Tamen quòd dependeat ab extrinseco mouente quantum ad hoc quòd est esse nunc, vel tunc, non est inconueniens. Quia hoc non pertinet directè ad eius perfectionem, scilicet scire quando erit hoc, vel illud, vel quid faciet ille, vel ille. B C

Nec etiam videtur eis inconueniens, quòd res nisi mediante fantasmate possit suppositа specie mouere ad talem determinationem. Quæ autem istarum si verior, nescio. Sicut alicui potest constare: ista tantum vlrima videtur planior. Secundum tamen omnes vias tenetur, quod Angelus naturaliter non cognoscit futura in se. Et sic patet quomodo cognoscat res in se. Quia præsentia in se cognoscit: futura autem non per quamcumque viam hoc fit.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum quomodo cognoscat ea in suis causis.

Sciendum quod quædam causæ habent habitudinem ad suos effectus, & de necessitate, & semper inferunt eos. Sicut quod sol accedendo ad nos faciat maiores dies: & in tali causa potest sciri pro certo talis effectus. D

Alia est causa quę producit vt in pluribus suum effectum: sicut bos vt in pluribus generat bouem & sic de aliis.

Deficiunt tamen vt in paucioribus: & in tali causa, potest haberi cognitio coniecturalis de effectu.

Tertia causa est quæ est omnino ad vtrumlibet, sicut agens per liberū arbitrium. Et de effectu talis causæ nec certitudo simpliciter, nec certitudo coniecturalis haberi potest quādiu est ex toto indiferens. Sed secundum quod potest esse magis determinata ad vnum quam ad aliud, potest haberi coniectura magis de vno quam de alio. Et tantò maior: quantò determinatio maior est ad vnam partem magis quā ad aliam. Futura ergo quæ habent causas necessarias, potest pro certo dæmō cognoscere. Sed illa quę habent causas vt in pluribus producentes effectus, potest cognoscere coniecturaliter: & tantò certius, quantò causa est magis determinata ad effectum. Ea autem quæ sunt ad vtrumlibet, non potest aliquo modo cognoscere nisi quando causa est magis determinata ad vnam partem, quam ad aliam. Et tunc potest habere coniecturam tantò certiorem, quantò magis causa est determinata. Tamen omnia talia multo acutius dæmon potest præuidere quam quicumque homo in statu vię: sicut acutius videt naturas rerum & proportiones causarum & complexiones hominum.

Et sic patet de secundo principali, scilicet quomodo dæmones cognoscunt singularia, quantum ad esse nunc: sine indeterminata differentia temporis.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium principale, vtrum homo possit diuinare de futuris per ministerium dęmonum. *De hominis diuinatione per dæmon.*

Dico quòd sicut præsciunt futura, & illa futura quæ præsciunt, possunt notificare hominibus, & ea quæ ipsimet proponunt, facere. Quomodo autem notificent hoc hominibus, ponuntur tres modi: quorum duo primi sunt satis plani.

Vnus modus est, quòd dæmon per corpus assumptum loquatur exterius homini, & sic prædicit ei futura quæ cognoscit.

Alius modus est ordinando fantasiam. Nam species & humores in quibus sunt simulachra rerum, potest ordinare sic, quòd repræsentent vel pluuiam vel famem futuram, vel bouem iturum ad aquam, vel aliquid tale.

Tertius modus est, quòd dæmon per coniunctionem spiritualem sui lumīnis ad lumen intellectus humani, vigoret lumen intellectus humani. Sicut ex coniunctione magis calidi, vigoratur minus calidum, & per consequens habeat operationem efficaciorem, ita quod ex eisdem fantasmatibus quæ prius habebat, eliciat cognitionem efficaciorem de diuinatione futurorum. Ita quòd homo non experiens talem motionem in se fieri, experitur tamen effectum eius, quando homo subtiliter inuenit se diuinare de futuris vna vice, plus quam in alia. Et sic patet quomodo homo potest diuinare de futuris ministerio dæmonum, non de omnibus futuris: sed de illis quæ dæmon cognoscit.

Ad rationem in oppositum, dicendum quòd species quæ sunt in intellectu Angeli, non sufficiunt ad cognoscendum futura contingentia. Sed oportet cum hoc præsentiam rei ad esse, vel propter assimilationem actualem, vt quidam dicunt: vel propter hoc quòd res ad sui cognitionem quantum ad esse nunc, vna cum specie mouet, siue propter alias causas quas alii ponunt, vt præmissum est. *Ad primum.* *Ad secundū.*

Auctoritas autem quæ incontrarium est intelligenda, est quantum ad cognitionem certam futurorum contingentium; & hoc per naturam: quia per reuelationem diuinam posset Angelus talia scire.

Assumunt autem aliquando corpora, Deo preparante, ad impletionem mysterij sui à Deo iniuncti, &c.

Distinctio octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

Circa distinctionem octauam.

Prima ratio Quæritur, vtrum Angeli assumant corpora?

Et arguitur quòd non. Quia omnis assumptio, terminatur ad aliquam vnionem assumentis & assumpti. Sed non potest dari aliqua vnio ad quam assumptio corporis quod dicitur Angelus assumere terminetur. Ergo, &c. Probatio minoris: quia aut illa vnio est formæ ad materiam: & B hoc non potest esse. Quia Angelus non est forma corporis, aut motoris ad mobile. Et hoc non sufficit: quia tunc diceretur Angelus assumere omne corpus quod mouet, quòd est falsum. Ergo non contingit dare vnionem ad quam talis assumptio terminetur.

Secunda ratio. Præterea illud corpus assumptum, aut formaretur de igne, & hoc non potest esse. Quia combureret circumstantia: nec posset colorari coloribus qui in illo apparent. Nec de terra, vel aqua: quia non ita citò dissoluerentur, sicut illud dissoluitur, Nec de aere. Tum quia aër non potest colorari, tùm quia statim à vento dispergerentur. Ergo nullo modo.

Tertia ratio Præterea quòd est vnitum corpori vt forma, non assumit aliud corpus. Sed Angelus est vnitus corpori vt forma. Ergo, &c. Probatio minori: quia melius est esse vitam in se, & dare vitam alteri, quàm esse vitam in se, & non dare vitam alteri. Sed quòd est nobilius, est attribuendum Angelis. Ergo debet eis attribui dare vitam corpori. Sed illud quod dat vitam corpori est forma corporis. Ergo, &c.

Contrà. Quia Angeli dicuntur assumere corpora in quibus apparent. Sed ipsi apparent in quibusdam corporibus. Ergo, &c.

Respondeo. Hîc sunt duo declaranda principaliter.

Primum est, vtrum Angeli habeant corpora naturaliter vnita.

Secundum est, vtrum assumant alia corpora.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, dicendum quòd Angelos habere corpora naturaliter vnita, dupliciter potest intelligi. Vno modo secundum vnionem formæ & materiæ; ita quòd Angelus sit forma corporis. Alio modo per modum mouentis & mobilis. Primo modo dicendum, quòd Angelus non vnitur naturaliter corpori.

Et hoc patet duplici ratione.

Prima talis est. Nulla natura nata est vniri corpori vt forma, nisi indigeat corpore sibi sic vnito vt exerceat aliquam operationem suam per ipsum: nam materia est propter formam vt scilicet forma possit habere operationes sibi conuenientes, & eas exercere per materiam conuenientem, vel in materia conuenienti, vt hîc. Sed Angelus non habet operationem aliquam propter quam necesse habeat vniri corpori vt forma, vt eam per A corpus exerceat. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur. Quia Angelo non conuenit operatio, nisi intelligere, velle, & corporaliter mouere localiter. Sed constat quòd non indiget exercere operationem intelligendi per corpus: quia operatio intelligendi non exerceretur per organum corporeum. Nec etiam requiritur quod actus intelligendi Angeli, dependeat à fantasmate corporeo sicut ab obiecto: quia sic intelligere pertinet ad intellectum qui habet imperfectam naturam intellectualitatis: & ideò oportet quòd sit coniunctus cum sensu. Nec etiam propter velle indiget corpore: quia velle sequitur intelligere. Nec etiam propter mouere corpora localiter Quia vt ad sensum patet aliquid potest mouere corpora localiter quibus non coniungitur vt forma. Ergo Angelus non habet operationem aliquam propter quam exercendam necesse sit ipsum vniri corpori vt formam, & sic patet minor.

Secunda ratio est. Quia si natura Angelica est vnita corpori vt forma, tunc Angelus diceret aliquam rem corpoream sicut homo, nisi quòd habebit subtilius corpus. Sed hoc est impossibile. Ergo &c. Probatio minoris: quia impossibile est per naturam duo corpora esse simul. Sed naturaliter Angelus est simul cum corpore alio sine aliquo miraculo: sicut patet de Dæmoniacis.

Et si dicas quod corpus eius propter subtilitatem potest esse cum alio, nihil est dictu. Quia sola quantitas est quæ facit quod duo corpora non sũt simul ita quod vnũ non cedit alteri. Sed nulla subtilitas potest tollere à corpore quantitatem, nisi corpus dicatur æquiuocè. Ergo nulla subtilitas potest dari corporibus quòd possint esse simul.

C Si autem quæratur, vtrum Angelus naturaliter vniatur corpori vt motor mobili. Distinguo: quia aut per vniri naturaliter vt motor mobili, intelligitur quod in natura sua habeat, & ex sua aptitudine naturali quòd possit mouere corpus hoc, vel illud, & per consequens vniri vt motor huic corpori vel illi: dico quòd sic. Quia saltem quantum ad ista corpora inferiora, quicquid sit de cælestibus corporibus, habet apritudinem quòd possit mouere hoc corpus, vel illud. Alio modo potest intelligi, quod Angelus vniatur naturaliter alicui corpori, vt motor mobili: sic quòd ex sua natura est determinatus ad mouendum hoc corpus: ita quod non potest mouere alia immediatè, nec nisi mediante isto sicut ponunt Philósophi de motoribus corporum cælestium. Et dico, quòd non, saltem quantum ad corpora ista inferiora: Quia virtus cuiuslibet Angeli excedit motionem immediatam cuiuslibet corporis inferioris accepti in determinata quantitate. D Vnde immediatè potest mouere hoc vel illud, sicut placet sibi.

Quomodo autem sit de hoc quantum ad motores corporum supercælestium apparebit infrà, quando quæretur de motu corporum cælestium.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum sciendum quod quidam posuerunt Angelos nunquã assumere corpora, dicentes quòd apparitiones secundum quas apparent Angeli hominibus, non est per hoc quod aliquod corpus extrinsecus formetur: sed per hoc quod virtute Angeli humores & simulachra quæ sunt in memoria, reducuntur ad sensum communem, & eum mouent, & sic faciunt apparere vel hominem, vel leonem, vel aliquid aliud: sicut

etiam apparet propter talem motum humotum A
frenetici aliquod corpus, cùm tamen nihil sit extrinsecus.

Sed istud non videtur probabile. Quia illud quod apparet alicui propter talem motionem factam in fantasia, siue in sensu communi soli illi videtur, & non alii: sicut patet, quòd illud quod videtur frenetico non videtur circumstantibus. Sed quædam apparitiones factæ sunt frequenter, in quibus omnibus qui aderant, & qui superueniebant, apparebant Angeli in specie corporali, siue in specie humana. Ergo talis apparitio non fiebat per hoc quod mouerentur fantasmata à talibus humotibus, vel simulachris, sed per hoc quod aliquod corpus exterius formabatur, quòd ab omnibus poterat videri. Nec est verisimile quòd hoc fieret per motiones tot fantasmatum hominum: cum hoc conuenientius fieret per formationem vnius corporis extrinseeus omnibus apparens.

Et ideò dicendum est aliter quòd assumant cor- B
pora.

Ad primum Ad cuius euidentiam sciendum, quòd Angelus non dicitur assumere corpus ex hoc ipso quod mouet, sicut fuit tactum in opponendo: Sed quando aliquod corpus format ad se repræsentandum, ita quòd corpus quasi vicem Angeli gerat. Vnde & Angelus nominatur: & illo viso dicitur Angelus videri. Quia ad includendum in hoc quod Angelus repræsentetur in illo corpore, formatur illud corpus: tunc dicitur corpus assumere. Hoc autem frequenter factum est. Et ideò dicendum quòd Angeli corpora assumunt prædicto modo.

Ad secundū Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd illa assumptio non terminatur ad vnionem quæ sit formæ & materiæ, nec quæ sit tantum motoris & mobilis: sed quæ super vnionem motoris & mobilis, addit vnionem repræsentati, & repræsentantis: ita quòd corpus repræsentãs gerat quasi personam Angeli. Et hoc non inuenitur in quolibet corpore moto ab Angelo.

Quæ sit materia corporis assumpti ab Angelo.

Ad tertium. Ad secundum dicendum, quòd illud corpus nõ formatur de igne, nec de aqua, nec de terra; sed de aëre inspissato quantum sufficit ad generandum colores, ad repræsentandum membra & partes illius corpotis quod apparet: ita quòd manet substantia aëris, licet sit cum qualitate extranea, scilicet cum tali inspissatione & coloratione, & illud corpus est aereum, & aer est facilis diuisionis & vnionis. Inde est quod illud corpus quamuis à quibusdam transverberaretur gladio, tamen statim apparet integrum sicut prius.

Ad tertium dicendum, quòd natura Angelica non vnitur corpori vt forma. Et ad probationem, dicendum quod esse vitam in se, & dare vitam alteri formaliter: non est nobilius quam esse vitam in se, & non dare vitam alteri formaliter. Nam D
nobilius est esse formam in se subsistentem: quam esse formam inexistentem alteri. Sed esse vitam in se subsistentem, & dare vitam alteri effectiuè esset nobilius: quam esse vitam in se & non posse dare vitam effectiuè. Illud quod vnitur corpori vt forma non dat esse viuum effectiuè: sed formaliter. Et ideò ratio non sequitur.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundò quæritur vtrum in illis corpotibus exerceant opera vitæ.

Et arguitur quòd sic: quia comedere, ambu-
Prima ratio lare, loqui, & generare sunt opera vitæ: sed ista attribuuntur Angelis & illis corporibus. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea, frustra essent in illis corporibus nasus, aures, oculi: nisi essent ibi opera sensuum quæ sunt opera vitæ. Ergo &c.

Contrà. In non viuo non possunt esse opera vitæ. Sed illa corpora non sunt viua. Ergo, &c.

Respondeo. Dicendum si quæreretur, vtrum illa corpora sint viua, breuis esset responsio. Quia constat quod non: quia vita Augelica non vtitur illis corporibus vt forma.

Sed quia quæritur, virũ illa opera quæ exercentur in illis corporibus sint opera vitæ, distinguendũ est. *Opus vitæ dicitur multis modis.* Quia opus aliquod potest dici opus vitæ vno modo quia est viuentis vt subiecti: & sic constat quòd illa opera non sunt opera vitæ. Quia constat quod corpota in quibus exercentur illa opera non sunt viua. Alio potest dici opus vitæ sicut causæ effectiuæ, qua scilicet effectiuè causatum est à viuente vel à vita.

Et hoc adhuc potest intelligi dupliciter. Vno modo, quòd dicat opus vitę, quod est causatum in corpore etiam effectiuè à vita coniuncta: sicut opera quæ fiunt in corpore ab anima secundum quod coniungitur corpori vt motor, dicitur esse opus vitę.

Et sic opus quod exercet Angelus in corpotibus illis, non est opus vitæ. Vel dicitur opus vitæ. Quia est à viuente separato non coniuncto sicut à causa efficiente: sicut motus baculi posset dici opus vitæ: quia est effectus viuentis separati.

Et sic omnia opera quæ Angelus exerect in illis corpotibus sunt opera vitæ: quia effecta sunt à viseparato.

Tertiò modo potest dici opus vitæ principaliter. Quia habet aliquam similitudinem ad opus viuentis, quod est viuentis, non solùm vt efficientis: sed C
etiam vt subiecti. Et sic opera exercita in illis corporibus possunt dici opera vitæ: quia aliquam similitudinem habent cum operibus quæ sunt in corpore viuente: hoc tamen minus propriè dicitur opus viuentis.

Ad primum ergo per quod probatur esse opera *Ad primum* vitæ. Dicendum, quòd comedere quantum ad diuisionem cibi, & quantum ad traxionem ad interiora alicuius coporis, potest esse & viuentis, & non viuentis corporis. Sed quantum ad hoc quod est ista fieri à virtute coniuncta corpori apto nato nutriti, est solũ viuentis corporis. Et sic simplicitet est opus vitæ, licet quantum ad prima duo possit esse opus vitæ separatæ, vt causæ mouentis.

Quantum ad ambulare, quantum ad motum illum qui apparebat in illis partibus quæ habebant figuram pedum, poterat dici opus uitæ, quantum ad hoc quod effectiuè talis motus causabatur à vita, siue à viuente separato. Sed quantum ad hoc quod talis motus esset à vita coniuncta illi corpori per modum formæ, non erat opus vitæ.

Quantum etiam ad locutionem, est in illis corporibus opus vitæ, quòd illi soni formantur in illo corpore à viuente separato, sicut à causa effectiua: non autem quantum ad hoc quod soni illi formarentur à corpore informato vita per instrumenta corporalia viua.

Quantum etiam ad generationem, planum est quòd Angelus non generat, sed dæmon qui seruit talibus operibus. Sed semen viri recipit supponendo se viro, & transfert ad vas mulieris; & ille actus generandi est opus vitæ, referendo ad vitam viri cuius fuit semen, non autem referendo ad cor-

pus illud quod dæmon formar, cuius non fuit illud semen.

Ad secundū Ad secundum dicendum, quod oculi, & talia quæ apparent in tali corpore non fiunt prò nihilo, sed fiunt ad designdum proprietas spiritualis Angeli assumentis, scilicet ad signandum visionem, & cognitionem intellectualem. Et ad hoc quod homines magis familiariter eos recipiat. non autem ad significandum quòd sit ibi actus sentiendi.

QVÆSTIO TERTIA.

Ad primam rationem TErtiò quæritur, vtrum Angelus naturaliter possit videre cogitationes cordium.

Et arguitur quod non. Quia quod est proprium Dei, non conuenit Angelo. Sed videre cogitationes cordium est proprium Dei: quia dicit Hieronymus 17. Prauum est cor hominis, & inscrutabile, quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans cor & probans renes. Ergo, &c.

Ad secundā rationem. Prætereà, si Angelus naturaliter posset videre cogitationem cordis, tunc Angelus damnatus posset videre visionem beatam quæ est in intellectu creato. Sed hoc est inconueniens. Ergo, &c.

Contrà. Sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed sensus potest cognoscere omnia sensibilia. Ergo intellectus, saltem ille qui non dependet à sensu, potest videre omnia intelligibilia. Sed cogitationes intellectus sunt quædam res intelligibiles. Ergo intellectus separatus potest ea videre.

Respondeo. Primò distinguendum est de cognitione alicuius Nam aliquid potest videri dupliciter, scilicet in se, vel in suo effectu. Modo omnes concedunt quòd Angelus potest videre cogitationes cordium, siue mentium in suo effectu quia hîc cor accipimus pro mente.

Vnde secundum impressiones passionum quæ redundant vel in corpus quantum ad passiones naturales, vel in imaginatione ex eis quæ mens hominis cogitat, potest videre eum cogitare hoc vel illud secundum exigentiam illius effectus: vt si videret eum frigescere, potest videre quod timet, & sic de aliis.

Et quia in hoc omnes concordant, & istum modum satis diffusè tractant, ideò prætermitto.

Quantum ad cognoscendum cogitationes in se.

Dico, quòd cogitatio potest comparari ad tria, scilicet ad intellectum quem informat, & ad voluntatem quam inclinat, & ad rem quam repræsentat. Si cogitatio comparetur ad intellectum quem informat. Quærere vtrum Angelus possit naturaliter videre cogitationem alterius, est quærere, vtrum quando intelligit homo, Angelus videat ipsum esse in actu intelligendi: ita quòd videat eius cogitationem in eius intellectu existentem. Et quamuis aliqui teneant quod non. Tamen mihi videtur quod sic. Quia vnus Angelus potest videre cogitationem alterius, & similiter cogitationem hominis: & hoc ad præsens ostenditur duplici ratione.

Prima talis est. Quod aliqua potentia cognoscitiua non possit in aliquod cognoscibile, vel prouenit ex defectu potentiæ, sicut visus infectus non potest videre aliquando aliquod visibile quod videret si non esset visus infectus.

Vel ratione obiecti. Sed intellectus Angeli neutro istorum modorum impeditur à cognoscendo cogitationem alterius. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, & primò quantum ad impedimentum potentiæ, patet. Quia potentia intellectiua cùm non sit in organo, non est susceptiua dispositionis impedientis, & præcipuè potentia susceptiua substantiæ separatæ. Nec etiam est impedimentum ex parte formalis rationis obiecti. Quia potentia intellectiua Angeli se extendit sicut ad suū obiectum formale ad omne ens naturale, distinguendo naturale contra supernaturale. Sed talis cogitatio est quædam res naturalis & naturaliter intelligibilis: aliter nec ille in quo esset, posset, cognoscere eam. Ergo talis cogitatio cadit sub formali obiecto intellectus Angelici.

Item etiam, vt videtur mihi, quodcunque accidens spirituale est obiectum magis proportionatum intellectui Angeli, quàm quodcunque accidens corporale.

B Vnde si videt naturaliter vt per se obiecta, & proportionata accidentia corporalia, etiam ipsas operationes fantasiæ, & aliorum corporalium: multo plus potest videre operationes intellectus.

Secunda ratio principalis est: quia omnes concedunt, quòd vnus Angelus naturaliter videt species intelligibiles alterius. Sed actus intelligendi est magis actuale, & per consequens magis intelligibile quàm species. Ergo qua ratione videt speciem, eadem ratione videt etiam actum intelligēdi: nisi dicatur, quòd propter excessum sui actus, sit proportionatus intellectui creato, sicut est de Deo, quod falsum est. Alioquin à nullo intellectu creato, etiam ab illo in quo est, non posset videri.

Si autem comparetur ad voluntatem quam inclinat. Sic quærere, vtrum vnus Angelus videat naturaliter cogitationem alterius, est quærere, vtrum videat afficici & esse in actu volendi, siue afficiatur ad rem cogitatam, siue ad ipsam cogitationem.

Et quantum ad hoc videtur mihi, quòd quan-
C tum ad substantiam actus volendi, vnus Angelus videat cogitationem alterius, id est, videt ipsum velle, siue velit id quod cogitat, siue velit ipsam cogitationem. Sed aliquo modo ordo affectionis ad illud ad quod afficitur, potest ipsum latere: vt si aliquis cogitet de aliquo in ordine ad plura: quia plura possunt videri in ordine ad aliquod vnum, puta cogitat de domo pulchra, & lata, & lucrosa, vel cogitat de subuertendo luxuriosum, & homicidam, vel aliquid tale: potest tamen ignorare ratione cuius de istis pluribus magis afficiatur. Vel si ratione omnium afficitur potest ignorare ratione cuius magis afficitur. Quia fortè talia modicam veritatem faciunt in actu volendi, & maximè si idem actus volendi specie quantum ad speciem naturæ possit esse à diuersis volitis, sicut à causa æquiuoca, sicut calor idem specie potest causari ab igne, & à sole.

Quod autem substantiam actus volendi videat:
D eo modo videtur posse probari, sicut dictum est de actu intelligendi. Ratio autem quare quantum ad aliquid possit latere modo quo prædictum est, vel alio, est quia pauca possumus scire pro certo de Angelis, vt infrà ponetur, scilicet ostenso, quòd cognitio ad illud quod repræsentat, possit sciri, vel latere, de quo statim dicendum est.

Si autem quæratur de cogitatione quantum ad illud quod repræsentat, vtrum vnus Angelus videat cogitationem alterius idem est ac si quæratur, vtrum vnus videat de quo cogitat alius.

Ad hoc dicunt quidam, quòd quia Angelus per vnam speciem, & per vnum conceptum numero,

poteſt videre nunc hoc, nunc illud, puta per ſpeciem voluctrum, & per vnum & eundem conceptum poteſt intelligere nunc miluum, nunc vultorem.

Vnde etiam homo, vel Angelus per eadem ſpeciem, & per eundem conceptum, poteſt intelligere oppoſita puta, cutuum, & rectum affirmationem & negationem.

Ideò dicunt quòd licet vnus Angelus videat aliuin Angelum cogitare de voluctribus in genetali: quia vtitur ſpecie voluctum: non tamen ſciet in ſpeciali vtrum cogitet de vulture an de alia aue. Dato etiam quòd videat Angelum vel hominem cogitare de aliquo in ſpeciali, puta de homine albedo: neſcit tamen vtrum cogitet affirmatiuè vel negatiue. Puta vtrum cogitet hominem album, vel non album

Et ſi videt cogitationem de fuga, neſciet vtrum cogitet de fuga affirmatiuè cogitando fugere: aut negatiuè cogitando non fugere.

Iſta autem non videntur mihi veta. Quia ſi intelligant quòd per vnum conceptum numero Angelus poſſit intelligere nunc vulturem per ſe, ita quod non miluum: nunc miluum per ſe. Ita quod non vulturem: hoc eſt modo impoſſibile. Quia illud quod eſt tantum in potentia intelligens aliquid, impoſſibile eſt quod efficiatur actu intelligens nulla mutatione facta in ipſo ſecundum intellectum. Et quod eſt actu prius intelligens aliquid, fiat actu poſt non intelligens illud, nulla mutatione facta in ipſo ſecundum intellectum: videtur mihi omnino impoſſibile. Quia tunc ſe queretur, quòd ſecundum eandem diſpoſitionem conueniret eidem eſſe in potentia & in actu, non accipiendo vnum virtualiter, & aliud formali er: imò accipiendo vtrumque formaliter. Quia formaliter loquendo nunc eſſet intelligens, & poſt non intelligens reſpectu eiuſdem: nulla mutatione facta in ipſo. Si autem dicatur quòd eſt ibi noua mutatio. Quia eſt noua relatio illius conceptus ad aliã rem. Nihil eſt, qui quero ſuper quòd abſolutũ nouum, fundatur iſta relatio noua. Non ſuper rem intellectam: quia ponitur ſe vniformiter habere. Nec ex parte intellectus: quia in eodem actu intelligendi ponitur manere. Si autem intelligatur, quòd eodem conceptu numero non poteſt intelligi nunc vultur, nunc miluus, ſed eadem ſpecie: & ideò Angelus videns illum conceptum poteſt videre ad quid refert. Adhuc hoc non valet. Primò, quia non eſt veriſimile, quòd quando diuerſa ſpecie conſiderantur diuerſis conceptibus vt principalia obiecta: quod vterque conceptus ſit vnus ſpecie, cum actus diſtinguantur ſecundum diſtinctionem per ſe obiectorum. Secus autem eſſet, ſi cognoſcerentur vt ſecundaria obiecta. Vel ſi ambo ſimul conſiderentur vno actu numero.

Secundò quia ſi diuerſis actibus numero oportet ea conſiderare, non videtur etiam imaginabile quin aliqua diſſimilitudo ſit inter tales duos conceptus, ratione cuius poſsit vnus diſcerni ab alio.

Quòd autem dicitur, quòd per eundem conceptum cognoſcitur affirmatio, & negatio. Si intelligatur hoc, quod per eundem conceptum quid ſignificatur per affirmationem, & quid per negationem, puta quid importat hoc quod eſt fugere, & quid importat hoc quod eſt non fugere. Videtur mihi falſum, accipiendo quod eodem conceptu intelligatur quodlibet iſtorum per ſe, ita quòd primò vnum, & poſtea aliud. quia ſequeretur idem quod prius dictum eſt, ſcilicet quod aliquis in potentia intelligens, efficeretur actu intelligens in nullo mutatus, quod eſt abſurdum. Et hoc ſi ponatur idem conceptus numero, ſicut ipſi ponunt.

Si autem ponatur idem ſpecie, adhuc non videtur mihi quod conceptus quo quodlibet iſtorum per ſe conſideratur vt per ſe obiectum, vel ſaltem tem, ſicut dictum eſt de aliis intelligibilibus, quin aliqua diſtinctio & differétia tealis eſſet inter iſtos conceptus quibus poſſent diſtingui.

Si autem intelligatur quòd conceptus, vel aſſenſus quo iudicatur aliquid eſſe faciendum, & aſſenſus quo iudicatur non eſſe faciendum, non ſit vnus conceptus numero, vel ſpecie, hoc omnino eſt impoſſibile. Nam ſecundum Phyloſophum in ſecũdo per y hermenias *extimatio qua quis extimat aliquid eſſe bonum, & extimatio ſiue opinio qua aliquis opinatur illud idem non eſſe bonum: ſunt contraria, ita quòd exiſtimata ſunt contradictoria: ſed ipſe opiniones ſiue extimationes ſunt contraria* Contraria autem non ſunt eiuſdem ſpecie. Ergo, &c. Cap 3.

Vnde etiam in quarto metaphyſicæ probat phyloſophus quod impoſſibile eſt quod aliquis opinetur idem eſſe, & non eſſe ſimul: quia tunc contraria ſimul ineſſent eidem, quod eſt impoſſibile. Ex hoc pobat quòd nullus poteſt mente concipere oppoſitum primi principii: quantumcumque ore proferat eius oppoſitum. Vnde dicta poſitio videtur impoſſibilis. Tom. 3.

Et ideò aliter videtur dicendum, quòd cum ita ſit quòd vnus Angelus vno aſpectu poſsit videre multa relata ad vnum, puta vnam ciuitatem cum omnibus hominibus exiſtentibus; alius Angelus poteſt videre de quo, ſicut de obiecto principali conſiderat, cum ab eo operatio ſortiatur ſpeciem. Non tamen oportet quòd videat tam clare, ſed tantũ, vel tantũ gradum ſicut ille alius cogitat, & videt illa: nec ad quod illorum magis attendat. Et ſic de multis aliis. Nam in ſpeciali qualiter cogitatio vnius poteſt latere alterum: non poſſumus explicare in ſtatu vie. Vnde ſaltem quantum ad ſecundaria obiecta, quæ ſimul capiunt: non poteſt videre quare, quid & quantum ille alius cogitet. Et ratio, huius poteſt eſſe iſta.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd dato quòd Angelus non moueatur à rebus ad cognoſcendum, ſed à ſuis ſpeciebus: tamen quantum ad hoc ſimiliter ſe habebit quòd quanto ſpecies magis diſtat à re repræſentata, minus repræſentabit illam. Et ideò quando ſpecies exiſtens in mente vnius Angeli, repreſentat quid alius cogitat: tendit in rem mediante cognitione. Quòd non facit ille qui rem illam immediatè repræſentat. Sicut etiam mobile quòd magis diſtat à primo motore: minus recipit impreſsionem eius.

Poteſt ergo ſic formari ratio. Quia quanto mobile magis diſtat à primo motore, tanto minus perfectè recipit impreſsionem primi mouentis. Sed Angelus cogitans quid alius cogitat, ſe habet ſicut remotum mobile ad rem quam alius cogitat, & ille cogitans ſe habet ſicut propinquum & immediatum. Ergo ille qui videt quid alius cogitat, inquantum reſpicit quid alius cogitat, minus perfectè mouetur & recipit motionem rei cogitate ab alio. Et per conſequens minus poteſt videre quid ille cogitat, quam ille alius qui cogitat. Itaque inquantum attendit quid alius cogitat: minus poteſt videre vt ſic, rem illam cogitatam quantum ad hoc quòd ſciat quid ille cogitat, quam ille alius cogitans.

Dico autem vt sic. Quia si vellet attendere non quid ille cogitat, sed vellet attenderet ad illam rem secundum quam alius ponitur cogitare: iam tenderet in eam immediatè, & non mediante cogitatione alterius: & posset eam vel minus, vel magis clare videre: secundum quòd esset maioris, vel minoris perspicacitatis.

Notandum etiam, quòd quantum etiam ad prædicta, quanto Angeli sunt superiores, tanto minus inferiores possunt videre prædicta: in cogitationibus eorum.

Si dicatur contra prædicta, quòd quando Angelus per vnum conceptum simul cognoscit multa in ordine ad aliquid vnum, magis vel minus afficiatur ad hoc quam ad illud; faciet tantam differentiam quòd poterit discerni vnus conceptus ab alio.

Et ad hoc oportet dicere primò, quòd verum est si illa differentia acciperetur circa obiecta principalia, & primò & per se: non autem oportet quòd hoc habeat veritatem quando est diuersitas in obiectis secundariis. Secundò potest dici quòd licet illa diuersitas conceptuum qui necessariò sunt diuersi nec possunt esse simul, possit cognosci ab Angelo, & ex hoc etiam possit cognosci quid in speciali cognoscitur per vnum, & quid per alium: tamen diuersitas rationis quæ potest esse in eodem actu respectu diuersorum cognitorum simul per ipsum secundum quòd magis respicit vnum, quam aliud, non potest de facili discerni ab alio videnti ipsum conceptum.

Posset etiam obici contra prædicta pro priore opinione, quòd idem conceptus specie non diuersificatus nisi solo numero, potest esse in diuersis obiectis sicut à causa æquiuoca: sicut etiam fuit tactum supra in hac quæstione, quòd idem velle specie posset esse à diuersis obiectis specie, sicut à causa æquiuoca.

Et ad hoc potest dici, quòd licet diuersæ causæ efficientes specie vel genere. Possint efficere idem intelligere specie, sicut Deus & creatura possent facere idem intelligere specie: quia Deus potest quicquid potest facere creatura. Tamen non videtur quòd idem velle & intelligere specie, terminetur ad diuersa primò & per se obiecta formali ratione differentia: licet hoc forte de secundariis obiectis possit sustineri. Vnde & sub dubio dixi illud quod dixi, de actu voluntatis. Vnde illa latentia cognitionis, videtur attendenda esse penes habitudinem eiusdem actus ad diuersa obiecta secundaria: quorum habitudo ad plenum non potest videri visa ipsa cogitatione.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum, dicendum quòd videre plenè & perfectè cogitationem alicuius sicut ipse, & clarius quam ipse qui cogitat, est proprium solius Dei: sed non oportet quòd sit proprium solius Dei; videre quomodocumque cogitationes.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd ex hoc non sequitur quòd Angelus damnatus videat visionem beatam existentem in Angelo bono. Quia nec visio beata, nec lumen gloriæ, nec talia supernaturalia: sunt obiecta proportionata cuicumque intellectui creato in puris naturalibus existenti. Vnde & illam rationem qua quidam nituntur probare quòd visio beata non fiat per speciem. Quia Angelus damnatus videret illam speciem: reputo non valere. Licet credam non esse ibi speciem propter alias rationes. Quas alias tetigi.

Post prædicta supereſt cognoſcere de ordinibus Angelorum, quid ſcriptura tradat, &c.

Diſtinctio nona.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper nonam distinctionem, quæritur vtrum vnus Angelus possit illuminare alium.

Prima ratio Et arguitur quòd non. Quia si vnus Angelus illuminat alium: aut hoc quantum ad lumen gratiæ, aut quantum ad lumen naturæ: aut quantum ad lumen gloriæ. Sed quantum ad nullum istorum, vnus Angelus potest illuminare alium, cum omnia ista sint per creationem. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea, si vnus Angelus illuminat alium, aut hoc est immediatè: aut per medium. Si per medium. Illud medium aut est res corporalis: & hoc non potest esse. Quia res corporalis non est susceptiua lumis spiritualis: nec per consequens potest esse medium in illuminatione spirituali. Si sit res spiritualis, oportet quòd hoc sit alius Angelus. Et tunc quæram de illo, aut illuminatur ab alio mediatè, vel immediatè: & sic oportebit procedere in infinitum, nisi ponatur quòd Angelus qui alium illuminat: immediatè illuminet. Sed nec hoc potest esse. Quia Angelus ibi est vbi immediatè operatur. Vnus autem Angelus non potest esse in alio: quia sequeretur quod illaberetur ei. Ergo nullo modo vnus Angelus potest illuminare alium.

Tertia ratio Præterea, si vnus Angelus illuminat alium. Aut hoc est quantum ad cognitionem rerum in verbo: aut quantum ad cognitionem rerum in proprio genere. Non primò modo. quia nullus beatus potest proficere, vel deficere, in visione qua videt res in verbo. Nec secundò modo. quia quantum ad cognitionem naturalem, vnus non indiget alio. Nec etiam illuminationes attenduntur penes cognitionem naturalem, cum sint de his quæ pertinent ad mysteria diuina in operibus gratiæ. Ergo nullo modo vnus Angelus potest illuminare vnum alium Angelum.

In contrarium est doctorina. b. Dionisii.

Respondeo. Hîc tria sunt facienda.

Primò videndum est quomodo differunt purgare, & illuminare.

Secundò videndum est quomodo vnus Angelus illuminat alium.

Tertiò videbitur de quibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum est quòd in motione ad cognitionem est considerare tria, scilicet terminus à quo, terminus ad quem principaliter intentus: & medium disponens ad assequendum terminum ad quem.

Terminus à quo quandoque est error: quando scilicet aliquis prius opinabatur contrarium veritatis.

Aliquando verò est simplex carentia cognitionis: sicut quando aliquis qui nullam opinionem habet de oppositio vel de proposito.

Modo in Angelis bonis non potest esse error: sed nescientia simplex potest esse in eis. Quia non omnes omnia sciunt.

Terminus autem ad quem principaliter intentus,

tus, est ipsa cognitio secundum quam intellectus perficitur, sed medium ad hoc disponens vocatur lumen: extendo nomen luminis ad quodcumque manifestatiuum veritatis. In Angelis ergo dicitur purgatio, expulsio termini à quo, scilicet expulsio nesciæ. Illuminatio dicitur acquisitio medij prædicti. Perficere siue perfectio, vocatur consecutio cognitionis in qua perficitur intellectus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Prima opinio

QVantum ad secundum, sciendum est quòd quantum ad modum illuminandi, dicunt quidam quòd vnus dicitur illuminare alium vigorando lumen eius, non quidem quòd lumen eius fiat magis intensum: sed quantum ad considerandum fit magis vnitum: inquantum ostendit Angelus Angelo inferiori determinatum effectum in causa, scilicet in essentia diuia.

Nam vt dicunt, si Angelus superior solùm diceret effectum sciendi, & non ostenderet rationem eius in Deo: tunc inferior non illuminaretur, nec ea quæ sunt in patria essent nuda & apertæ. sed tantum de sibi dictis haberet credulitatem.

Quomodo autem talis modus illuminandi sit conueniens: ostendunt per simile. Quia si aliquis videret eclypsim lunæ, & nesciret causam determinate, eius intellectus dispergeretur ad multa vt inueniret causam huius, & modo cogitaret vtrum hoc fieret per extinctionem, vel versionem lunæ: ita quod habet vnam partem lucidam; & aliam obscuram. Sed ex hoc magis posset eius lumen videre: si ferretur determinate ad veram causam.

Ille ergo qui determinate vnam causam proponeret sibi, scilicet interpositionem terræ inter solem & lunam: diceretur confortare intellectum eius Inquantum facit ipsum confidetare de determinata causa, ad quam quando se totum recolligit: magis perfecte potest videre, quam quando ad diuersa dispergebatur.

Et econuerso potest esse, scilicet quando aliquis videt aliquam causam, & nescit quis effectus in futurum deber sequi: ille qui ostenderet ei determinatum effectum sequentem ex illa causa, iuuaret intellectum eius, & faceret ipsum potentiorem ad considerandum illud: quam si ferretur in multa.

Et ita dicunt esse in illuminatione Angeli. Quia Angelus superior ostendit inferiori alquem effectum fiendum à Deo, & ostendit illi quomodo relucet in essentia diuina quam quilibet videt nudo: ita quòd sicut dictum est, non facit ipsum credendo assentire quòd ita est: sed facit ipsum videre in essentia diuina quomodo ibi reluceat.

Impugnatur opinio

Iste autem modus non videtur mihi sufficere, nec verus esse propter duo.

Primò, quia si nihil aliud facit illuminans nisi ostendere aliquem vnum effectum ei qui dicitur illuminari, ex quo attendens ad illum vnum effectum fit potentior ad videndum rationem effectus illius quam fuisset si spargeretur ad multa: tunc illuminatio non differret à simplici locutione Angelorum. Quia ostendere quod talis effectus sequatur, & non declarare rationem quare debeat sequi, non est nisi loqui. Secundum autem hanc opinionem, Angelus superior non facit nisi ostendere, & tunc illi cui ostenditur virtute luminis sui magis ad vnum determinati: incipit videre rationem illius effectus.

Secundò quia videntur ponere quòd aliquis beatus visione beata possit videre in essentia Dei plura, quam prius: quod omnino videtur mihi impossibile. Quia sicut sepe dictum est. Si per eandem visionem in nullo mutatam, videt aliquis aliquid de nouo quod prius non videbat nisi in potentia: sequitur quòd secundum eandem visionem, est aliquis in potentia videns, & actu: respectu eiusdem. Quòd videtur omnino impossibile.

Si dicatur quod habet nouam habitudinem illa visio ad aliud.

Contrà, nunquam acquiritur noua habitudo nisi facta mutatione secundum aliquid absoluium in quo absolutè facta est illa mutatio. Si dicas, quòd ita est in re intellecta. Quia proponitur de nouo vel per se, vel per aliquam similitudinem, vel conceptum eius quòd proponit illuminans. Non valet. Quia aut proponitur ad modum: aut hoc quòd obiectiuè sit in prospectu intellectus. Si ad modum. Ergo mouebit ad suam cognitionem Et cum secundum eos cognoscatur visione beata quæ prius existebat, & est immutabilis: hoc autem est valde absurdum. Si dicatur quòd proponitur ad hoc quod obiectiuè sit in prospectu intellectus. Hoc similiter est falsum. Quia quælibet intellectio facit illud quod natum est cognosci per eam: in prospectu intellectus.

Vnde sicut impossibile est aliquid intelligere & non habere in prospectu suo aliquam rem intellectam: ita impossibile est esse talem actum intelligendi, & non esse in prospectu intellectus, cuius illud cuius est illa intellectio.

Item intelligens dicitur intelligens, & intellectū dicitur intellectū secundū actum intelligēdi. Idem enim actus intelligendi: intelligentem esse intelligentem denominat, & rem intellectā esse intellectam. Ergo si realiter sit aliquis de non actu intelligente, intelligens aliquam rem: oportet quòd hoc sit propter variationem factam in actu intelligendi, siue per actum intelligendi. Et ideò prædictus modus non videtur mihi verus.

Et ideo aliter est dicendum.

Secunda opinio.

Ad cuius euidentiam, est sciendum quod in beatis est triplex genus cognitionis. Quædam est cognitio naturalis per species concreatas, secundum ponentes species.

Alia, est visio beata quæ omnino immutabilis est; & secundum quam nunquam plura vel pauciora videntur.

Tertia est quædam cognitio supernaturalis, secundum quam vnus potest videre visionem alterius, & lumen gloriæ alterius. & talia supernaturalia. Secundum quam etiam vnus potest loqui alteri de eis quæ in Deo videt.

Nec tamen faciet eum videre illa in nuda essentia diuina.

Et si dicatur contra hoc, quòd sequitur quòd illuminationes proptię non erunt nisi credulitates: nec erunt aperte & clare.

Ad hoc dico quòd imò. Quia licet illuminans non faciat illuminatum videre illa in essentia diuina, potest tamen cum illuminate, ad hoc quòd videat quomodo illa sibi reuelata: congruant eis quæ ipse videt in Deo.

Vt verbi gratia: Si omnes beati pro salute humana viderent à principio in Deo Christum incarnandum & passurum. quando superior reuelabat inferiori Christum passurum tali tempore, & in tali loco: puta in medio terræ. Ostendebat cum hoc quomodo talis modus, & talis locus, & tale tempus, erat congruum eis quæ Deus disposuerat,

non vidēdo iſta in Deo: ſed videndo illud quod erat reuelâtum, quam habitudinem habet & congruitatem ad illud quod ptius erat in Deo viſum. Et ad iſtam formaliter loquendo, pertinent illuminationes: licet ad hoc cognitio naturalis poſſit iuuare, & etiam viſio beata. Non quòd viſio beata ſe extendat ad plura vel pauciora: ſed quia de eis quæ aliquis videt in viſione beata, poteſt reuelare alteri ea quæ videt: & etiam oſtendere congruitatem eorum ad ea quæ videt, & oſtendere congruitatem eorum ad ea quæ fienda ſunt. Ita quòd illa cognitio qua cognoſcitur talis congruitas ab illuminato: ſit alia à viſione beata.

Notandum etiam, quòd quando dicitur ſuperiores illuminantur, vel aliquid de nouo vident accipiendo immediatè à Deo. Non eſt intelligendum quaſi illud nouum videant in Deo relucere per ipſam viſionem beatam: imò illa accipiunt per modum cuiuſdam doctrinæ.

Vnde ſciendum quòd contingit aliquam cognitionem accipere in Deo dupliciter. Vnò modo quia illud videt in eſſentia diuina ſicut in cauſa relucere, ſicut qui bene cognoſceret naturam humanam: videret in ea ſicut in cauſa, proprietates humanas, puta riſibile, diſciplinabile. Et ſic de aliis.

Alio modo, quia illud accipit à Deo quaſi à docente: non autem quòd videat illud relucere in eſſentia diuina. Primò modo nullus beatus ncipit de nouo aliquid videre. Quia de his quæ relucent in eſſentia diuina, non accipiunt de nouo cognitionem à Deo: imò in primo inſtanti quicquid vnquam debeant videre relucere in eſſentia diuina vident.

Sed ſecundò modo poſſunt à Deo de nouo cognitionem accipere. Quia ipſe poteſt eis de nouo aliqua reuelare quaſi docendo: non quidem quòd Deus in ſe formet nouum conceptum quem Angelus de nouo videat. Sed quia ipſe ſine mutatione ſui, poteſt formare aliquem conceptum in mente Angeli per quem noua cogitatione Angelus aliquid videat: quòd prius non videbat. Et iſta cognitio non erit viſio beata, nec cognitio naturalis: ſed erit quædam cognitio ſupernaturalis alia à viſione beata, modo quo dictum eſt.

Modi illuminationis Angelorum.

His permiſſis, ſciendum eſt, quod triplex modus ponitur quo vnus Angelus illuminat alium. Vnus quòd Angelus ſuperior qui habet lumen excellentius quam inferior, intendat ſiue faciat lumen naturale inferioris magis intenſum. Sicut ignis qui eſt magis calidus quam aër, facit calorem aeris magis intenſum: & ſic non eſt inconueniens quòd vnus poſſit illuminare alium: & quo ad cognitionem naturalem, & quo ad ſupernaturalem: quæ non eſt viſio beata cui poteſt deſetuire lumen naturale.

Nec quòd hîc dicitur quòd vnus Angelus poteſt illuminare alium quantùm ad cognitionem naturalem, eſt contra illud quod ſupra dictum eſt, quod illuminationes Angelorum pertinent ad illam cogni ionem mediam: quæ eſt ſupernaturalis. Non tamen eſt viſio beata. Quia illud dictum quo dicitur quod illuminationes Angelorum pertinent ad illam cognitionem ſupernaturalem, intelligendum eſt de illa illuminatione quæ fit de myſteriis diuinis implendis per Angelos pertinentibus ad diſponendum homines ad ea quæ ſunt ſalutis: & ad impediendum contraria quæ myſteria diuina non pertinent ad cognitionem naturalem.

A Contrà tamen iſtum modum poteſt dupliciter obiici. Vno modo quia videtur difficile, quod lumen naturale intendatur à lumine creato: cum lumen naturale ſit per creationem.

Secundum eſt. Quia poteſt videri quibuſdam quod in duobus Angelis non ſit lumen intellectuale eiuſdem ſpeciei, ſicut nec duo Angeli ſunt eiuſdem ſpeciei.

Ad primum, ergo poteſt dici, quòd licet lumen naturale Angeli ſit concreatum Angelo, ita quòd nulla creatura poſſit illud lumen de nouo cōferre: non tamen videtur impoſsibile illud lumen iam factum, intendi ab aliquo lumine creato. Sicut licet quantitas non poſsit eſſe ſine ſubiecto niſi ſola virtute diuina, facta tamen quantitate ſine ſubiecto, poſſet virtus creata extendere illam quantitatem per raritatem ſine ſubiecto, ſicut patet de ſpe- B ciebus ſanguinis quæ per calorem poſſunt rarefieri.

Ad ſecundū, poteſt dici quòd non oporet lumen diuerſorum Angelorum eſſe diuerſum ſpeciei, & tamen lumen vnius habet maiorem efficaciam quàm lumen alterius propter diuerſam conditionem ſubiecti in quo recipitur: ſicut patet de calore in igne & aere, & in aliis poſſibilibus calefieri. Vel poteſt dici quòd dato quod lumen eorum differat ſpecie in diuerſis, non tamen eſt inconueniens vnum intendi per aliud, actione æquiuoca: ſicut calor alicuius poſſet intendi virtute luminis ſolis, in quibus conſtat quòd principium actiuum intendens, & forma intenſa: non ſunt eiuſdem ſpeciei.

Alius modus quo vnus Angelus poteſt dici alium illuminare eſt. Quia ſcilicet ſuperior Angelus, concurrit cum lumine inferioris Angeli: ad agendum in tertium.

Ad cuius euidentiam, ſciendum eſt quod aliquid poteſt dici iuuare aliud in agendo dupliciC ter. Vno modo ex parte ipſius quòd perficit virtutem eius actiuuam: ſicut diceretur iuuare aquam ad calefaciendum: quod magis calefaceret eam. Alio modo ex parte effectus. Quia ſcilicet concurrit cum eo ad eundem effectum, agendo cum eo in quoddam aliud: ex quo dicitur perfectius agere. Quia ex coniunctione alterius, poteſt in effectum perfectiorem. Sicut ſi aliquis calefaceret aquam quam non perfectè calefaceret, & adderetur alius ignis, vel aliquid aliud calefactiuum quòd cum igne primo calefaceret aquam: diceretur facere illum ignem perfectius calefacere, inquantum ex concurſu ſuo cum illo igne, ille ignis conſequitur perfectiorem effectum. Et ſic poſſet dici aliquo modo, primum ignem fortificari in agendo. Ita etiā lumen Angeli inferioris quando per ipſum mouet ſe ad intelligendum, non poſſet per ſpecies ſuas vel quæcumque apud ſe exiſtentia, ita perfectè mouere ſe: ſicut ſi concurrat D cum eo Angelus ſuperior, proponendo, & explicando per conceptus ſuos aliqua intelligibilia: per quos, ſuperior moueat intellectum poſſibilem Angeli inferioris. Vocando intellectum poſſibilem largè, intellectum in quo recipitur actus intelligendi ſicut in ſubiecto. Ita quòd dicatur fortificare ſuperior lumen inferioris, non faciendo ipſum magis intenſum: ſed ex parte effectus inquantum concurrens cum virtute illius luminis ad agendum in intellectum poſſibilem illius Angeli inferioris, attingit ad effectum magis perfectum quā ſi ille ſuperior non moueret intellectum eius. Et hoc videtur ſatis probabile.

Sed contra hoc posset aliquis dicere quòd tunc vnus moueret alium ad intelligendum.

Ad quod ego dico, quòd in talibus quæ pertinent ad illuminationes Angelorum, non est inconueniens quod illud quod est in vno moueat alium ad cognoscendum: sicut apud nos qualitas sensibilis mouet sensum. Et hoc dicit doctor noster vbi tractat de locutionibus Angelorum articulo primo in solutionem cuiusdam argumenti.

Tertius modus est quomodo vnus Angelus potest dici illuminare alium, est inquantum ei aliquod intelligibile explicat & explicatum proponit: quod sic explicatum, Angelus inferior capiti & in eo sic explicato, aliqua intelligit quæ per se non intelligeret. Et hoc dicitur illuminatio. Quia proponitur quasi obiectum illuminatum, ita quod illuminatio ista ponitur ex parte obiecti intelligibilis, non ex parte ipsius intelligentis inferioris nisi inquantum effectum talis principii sic explicati recipit.

Ad cuius euidentiam, est sciendum quòd semper virtus causæ dicitur manere in effectu. Quando autem Angelus superior per conceptum suum explicat aliquam veritatem, hoc facit virtute sui luminis intellectualis: & ideò in tali veritate explicata, siue in ipso conceptu quò explicatur, manet virtus luminis explicantis, inquantum sic explicata, virtute luminis dicti magis clare potest videre: & potest mouere intellectum ad magis clare videndum. Et sic dicetur Angelus superior sic aliquam veritatem per suum conceptum explicans, & quasi eam illuminans: & reddet habilem ad mouendum Angelum inferiorem ad claram cognitionem ex parte obiecti, quasi faciendo obiectum lucidè illuminare per tale obiectum, Angelum inferiorem.

Licet autem isti modi videantur mihi posse sustineri tanquam inter alios probabiliores. Tamen quis eorum videatur magis probabilis vel etiam vtrum aliquis eorum sit possibilis euidenter & clare non credo posse constare alicui in statu viæ. Vnde ista accipio quasi quasdam immaginationes probabiles.

Ad principalem rationē. AD primum ergo in oppositum dicendum, quòd ista illuminatio non est creando aliquod lumen, vel etiam intendendo lumen naturale iam creatum. Sed sic' fieri intensum forte non esset impossibile: vt deductum est.

Quantum autem ad augmentum luminis gratiæ & gloriæ, videtur quòd sit per creationem, sicut etiam prima eius acceptio: propter quod tales formæ excedunt statum totius naturæ. Vel potest dici secundum duos modos vltimos. Quod illuminatio illa, non est causando, vel intendendo aliquod lumen: sed sicut expositum est, concurrendo cum lumine ad agendum in tertium, vel proponendo conceptum habentem in se vim luminis ad cognitionem claram habendam de aliquibus quæ alias non cognoscerentur.

Ad secundū Ad secundum dicendum, quòd vnus Angelus alium illuminat immediatè: nec tamen sequitur quod illabatur. Quia substantia spiritualis non dicitur esse in aliquo secundum intraneitatem situs, propriè loquendo: sed sicut causa dicitur esse in effectu.

Nunc autem ita est quòd licet effectus vnius Angeli, sit in alio sicut accidens in subiecto: non tamen ille effectus est de intraneitate essentiæ Angeli. Et ideò non est intra terminos essentiæ modo A quo competit creaturæ spirituali esse intra terminos essentiæ suæ.

Et hoc est proprie illabi. Quando dicitur quòd Angelus ibi est, vbi operatur. Dicendum est quòd verum est quòd ibi est, sicut causa in effectu: & inquantum est causa.

Et quando vlterius deducitur quòd si vnus operatur in alio: erit in illo. Dico quòd verum est præcipuè si operatur aliquid pertinens ad intraneitatem essentiæ: sed si operatur aliquod accidens extrinsecum ab essentia sua non per diuersitatem subiecti, sed per diuersitatem essentiæ, non dicetur simpliciter esse in eo. Sed dicetur esse in eo quantum ad aliquem effectum diuersum ad intraneitate essentiæ. Et sic esse in eo, non facit illapsum.

Sicut etiam licet Angelus dicatur esse per effectum intra corpus: non tamen illabitur proprie B corpori. Quia terminos essentiæ non attingit creando: nec etiam ipsam quantitatem. Nec etiam contingit in aliquo sibi esse per essentiam: quia essentia sua non est sibi ratio agendi,

Ad tertium, patet ex dictis. Quia illuminatio non pertinet ad visionem beatam qua videntur res in verbo, sic quod illa de nouo videantur formaliter illa visione: licet illa visio possit iuuare ad illam cognitionem qua talia cognoscuntur.

Nec etiam pertinet ad cognitionem rerum in proprio genere, accipiendo cognitionem rerum in proprio genere cognitionem naturalem: sed pertinet ad illam cognitionem supernaturalem de qua dictum est: quæ large posset dici cognitio rerum in proprio genere: per oppositum ad hoc quod est cognoscere in Deo. Isto enim modo etiam C cognitio Prophetica posset dici cognitio rerum in proprio genere.

ARTICVLVS SCVNDVS.

QVantum ad secūdm, sciendum est quòd secundum omnes: illuminationes sunt de illis quæ Deus aliquo tempore se factutum disposuit, siue

Vnde illuminationes non sunt de natura rerum secundum se, vt cuius naturæ sit homo, vel bos vel aliquid tale: sed de his quæ Deus disposuit vt de salute bonorum vel de punitione malorum. Rationem autem huius quidam assignant. Quia vt dicunt naturæ rerum specificæ: & rationes rerum secundum species specialissimas, non solum quæ sunt vel erunt, sed etiam quæ Deo qualitercumque sunt possibiles: Deo viso in sua nuda essentia, videntur de necessitate. Ita quòd Deus non posset se ostendere in nuda essentia, quando omnia hæc videntur in eo: sed quid ipse sit facturus, non oportet videri ipso viso. D

Ratio primi secundum omnes, est duplex: primùm quia illud cuius ex proprietate suæ naturæ Deus est repræsentatiuus: videtur eo viso Sed Deus ex proprietate suæ naturæ est repræsentatiuus omnium, quantum ad suas rationes specificas: ita quòd Deus ex natura sua repræsentat naturam equi, vel asini vt non possit aliquid esse Deus, & non sit repræsentatiuus horum, & omnium aliorum. Ergo, &c.

Secunda ratio talis est. Deo viso in sua essentia nuda, qua ratione videtur vnum cuius est per se repræsentatiuum, eadem ratione & alia. Ergo aut videntur omnia aut nullum, non nullum: ergo omnia.

Aliis autem non videtur hoc non ſolum neceſ- A
ſarium, ſed nec poſſibile.

Primò quia quanto aliquis intellectus plura videt in aliqua cauſa, tanto perfectius cognoſcit eam: & econuerſo. Et hoc verum videtur quantum ad illa quorum cognitio directè pertinet ad perfectionem cognoſcentis, qualia ſunt illa quæ directè pertinent ad rationes rerum ſpecificas, ſed ſi intellectus creatus omnes rationes ſpecificas omnium ſpecierum exiſtentes & poſſibiles exiſtere videt in eſſentia diuina, Deus non plura videret in eſſentia ſua quam creatura quantum ad rationes ſpecificas rerum quæ directè pertinent ad perfectionem cognitionis. Ergo Deus non perfectius cognoſceret ſe quam intellectus beatus creatus: hoc autem eſt inconueniens. Ergo, &c.

Secundò, quia cum aliquo modo quantitas po- B
tentiæ attendatur pœnes obiectum poſſibile, ſiue pœnes quantitatem obiecti poſſibilem qui cognoſcit totum obiectum in quod poteſt potentia, quodammodo comprehendit potentiã ſecundùm rationem qua eſt potentia. Sed potentia Dei non ſolùm quantum ad id quod eſſe quoddam eſt: ſed quantum ad rationem qua potentia eſt, non poteſt comprehendi. Ergo nec totum obiectum eius poteſt videri. Sed obiectum eius per ſe ſunt res omnes exiſtentes vel poſſibiles præcipuè quantum ad ſpecies, quia ſpecies attenditur principaliter: individuum autem intenditur vt conſeruetur ſpecies. Ergo ſpecies rerum poſſibiles, impoſſibile eſt videre ab intellectu creato. Vnde videtur alius quòd nullus intellectus creatus poſſit videre omnes ſpecies creabiles quas Deus poteſt facere etiam in Deo nudo viſo.

Ratio autem ſecundi ſecundùm eos eſt, C
quia illa quæ ex mera voluntate Dei dependent, non oportet videre in Deo viſo: ſicut nullo modo illa quæ ex mera voluntate artificis dependent neceſſe eſt ſcire ſcita naturæ artificis. Sed ea quæ Deus facturus eſt, ſcilicet quòd hoc vel illud ſit futurum: ex mera voluntate Dei dependent. Ergo, &c.

Sustinendo hanc ſecundam viam poteſt reſponderi ad primas duas rationes primò ad primam quòd ille qui videt Deum non oportet quòd videat omne illud quod Deus ex naturali ſua proprietate repræſentat, niſi Deum comprehendat: ſicut qui cognoſcit lucem non oportet quòd illa ſciat quorum lux eſt cauſa, & quæ nata eſſent relucere in luce ſicut in cauſa, niſi quantum ad illum qui poſſet eam comprehendere. Nullus autem intellectus creatus comprehendit Deum. Ergo, &c.

Ad cuius maiorem euidentiam, eſt ſciendum, quòd aliquid non poſſe intelligi ſine alio dupliciter poteſt eſſe: vel ex parte medii cognoſcendi, D
quia ſcilicet medium ex natura ſua ita mouet quòd neceſſariò ſimul mouet ad cognoſcendum plura: quorum vnum non eſt de ratione alterius: ſicut ſi ex natura rei ſit aliquod medium mouens de neceſſitate ad videndum plures partes parietis: quarum vna non eſt de ratione alterius. Alio modo contingit vnum non intelligi ſine alio ex parte intelligibilis, quia ſcilicet vnum eſt de ratione alterius: ſicut non poteſt intelligi homo non intellecto animali.

Neutro tamen iſtorum modorum videtur neceſſarium viſo Deo, videre omnes ſpecies rerum relucentes in eo. Non ex parte medii, cum medium videndi ſit eſſentia diuina quæ voluntariè ſe præſentat. Vnde non oportet ex parte medii Deo viſo, videre omnia quæ relucent in eo: dummodo ex parte rei quæ intelligitur, non ſit hoc neceſſarium. Nec etiam ex parte intelligibilis, quia quando aliquid intelligitur ſecundum aliquam rationem, non oportet quòd intelligatur ſecundum aliquid quod in illa ratione non includitur: nunc autem non oportet quòd ille qui videt Deum, videat eum ſecundum rationem qua relucet in eo hæc creatura vel illa. Quia tales rationes quodammodo conueniunt ei per modum quarumdam proprietatum ſuperadditarum ſecundum rationem intelligendi ad ſubiectum. Vnde ſicut proprietas non eſt neceſſariò de ratione ſubſtantiæ cuius eſt proprietas; ita quòd ipſa viſa neceſſariò videatur proprietas: ita etiam nec ſequitur quòd neceſſarium ſit quòd Deo viſo in ratione talis determinatæ ſubſtantiæ, quòd videatur quomodo alia relucent in ſpeciali in ea: licet fortè non poſſit videri quando videatur eſſe iuſtus & bonus & cauſa aliorum in generali, quia magis videntur includi in ratione ſuæ ſubſtantiæ ſecundum quod nata eſt mouere intellectum creatum.

Dicendum ergo, quòd licet repræſentare bouem & ouem, & ſic de omnibus aliis, conueniat ſecundum proprietatem ſuæ naturæ: non tamen ita quòd iſta implicitè includantur in ratione ſubſtantiæ per modum eius quod ſe habet vt plus rationis ſubſtantiæ: ſed quaſi per modum accidentis. Nec ſecundum illam rationem qua ſubſtantia diuina poteſt mouere intellectum creatum includuntur illa in eius ratione, quòd neceſſarium ſit illa videre: ipſa viſa.

Ad ſecundum dicendum, quòd non oportet quòd qua ratione videat intellectus beatus vnum in Deo, ea ratione videat alia. Vel propter hoc quòd intellectus beatus non eſt ita natus moueri ad cognitionem vnius, ſicut ad cognitionem alterius; ſicut non oportet quòd in illo mobili in quo ſol efficit formam vermis, vel aliquid aliud conſimile, poſſit efficere omnia alia quæ poteſt. Vel propter hoc quòd Deus eſt medium voluntarium, & poteſt mouere ſicut placet ad vnum ſiue ad aliud: vt ſupra oſtenſum eſt. Non ſic eſt ex parte rei intelligibilis, inconueniens enim eſt eum cognoſci ſecundum vnam rationem, ignoratâ aliâ.

Illud quoque ſciendum eſt, quòd Angeli boni, &c.

Diſtinctio vndecima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper vndecimam diſtinctionem. Quæritur vtrum vnus Angelus loquatur alii. Et arguitur quòd non, quia loqui alii eſt ſuum conceptum alii manifeſtare. Sed vnus Angelus non manifeſtat ſuum conceptum alii. Ergo, &c. Probatio minoris, quia ſi vnus Angelus manifeſtat ſuum conceptum alii, hoc erit per alium conceptum: quia in Angelis non ſunt alia verba quam conceptus mentis. Sed per alium conceptum non manifeſtat: quia ſi primus conceptus fuit in ſe notus alii Angelo: non oportuit ipſũ manifeſtare per ſecundum. Si autem non fuit notus, eadem ratione nec ſecundus. Et per conſequens non manifeſtabitur per ſecundum. Et per conſequens nullo modo vnus manifeſtat alii ſuum conceptum.

Præterea quicunque loquitur alii oportet quòd habeat aliquod ſignum ad excitandum eum vt attendat ad id quod ei dicitur. Sed in Angelis in quibus non ſunt voces non videtur quòd ſit tale ſignum. Ergo vnus Angelus non loquitur alteri..

Incontrarium eſt, quia ſubſtantiæ ſpirituales non haberent conuenientem conuictum: ſi ſibiſuas affectiones & conceptus non poſſunt exprimere. Sed inter Angelos eſt perfectiſſimus conuictus. Ergo, &c.

Reſpondeo. Quòd inter Angelos ſit aliqua locutio, neceſſe eſt ponere: quia & ſacta ſcriptura hoc teſtatur, & conuictus eorum hoc requirit. Sed de quibus & qualiter ſit hæc locutio eſt dubium proquo ſit.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum ſcilicet de quibus ſit locutio Angelorum: patet aliquo modo ex dictis.

Nam ſicut tactum eſt, locutio fit inter aliquos ad manifeſtandum conceptus ſuos & affectiones ſuas, Nam quando aliquis loquitur alii de rebus etiam exterioribus, hoc non facit niſi mediante proprio conceptu ſcilicet oſtendendo quid de re concipit. Modò dictum eſt ſupra, quod vnus Angelus licet videat ſubſtantiam cogitationis & actus voluntatis in alio: non tamen videt ita completè ſicut alius, & quantum ad ea quæ latent eum: ille cogitans loquitur alii, illa latentia ſibi manifeſtando.

De modo autem quo iſta locutio fiat, dicunt quidam quòd vnus Angelus poteſt quatuor modis loqui alteri.

Primò modo eſt, vt dicunt, quia Angelus poteſt formare in aere voces ſignificatiuas per quam alius Angelus poſſit eius conceptum cognoſcere.

Secundus modus eſt per hoc quòd poteſt facere aliquas impreſſiones in imaginatione alicuius animalis ordinando ſpecies exiſtentes in memoria per quas vnus poteſt exprimere ſuum conceptum alteri.

Tertius modus eſt deſcribendo diuerſas figuras in cœlo empyreo per applicationem ſuæ virtutis imprimendo illi cœlo: & per tales figuras poſſunt mutuò exprimere ſibi ſuos conceptus.

Quartus modus eſt per hoc quod ipſi formant quædam ſigna intelligibilia, quæ (vt ipſi dicunt) non ſunt conceptus vel verbum mentis, ſed ſunt ſigna magis determinata & per conſequens magis notificantia: & per talia ſigna ſibi loquentur mutuò.

Duo modi ptimi & ſi ſint poſſibiles, mihi tamen videntur inutiles. Quia impoſſibile eſt dicere quòd Angelus in ſuo conuictu & in eis quæ ad hoc pertinent dependeat à corpore, nec quantum ad eſſe talis conuictus: ita quòd non poſſunt loqui niſi mediante corpore, nec etiam quantum ad benè eſſe: ita quòd melius poſſint exprimere per impreſſionem quamcumque corpoream ſuos conceptus quam per aliud quod naturæ ſuæ deberet vnde ſpiritualis eſt. Vnde poſſibilitas illa loquendi per tales impreſſiones vel motiones corporales nihil valet eis: ſicut nec habenti liberũ vſum vocis & expreſſum parum valerent alia, imò multò minus valerent illa ſigna corporalia aliis Angelis, quan valeant alia ſigna à voce, hominibus eloquentibus.

Terrius modus loquendi conuenit cum, hoc quòd poſſit inprobari ſicut & primi duo quantum ad hoc quòd ſit omninò inutilis: cum habeat alium deffectum ſcilicet quod eſt omninò impoſſibilis & inintelligibilis. Quia illa figuratio cœli empyrei aut intelligitur ſecundum aliquam alterationem, puta quòd ſecundum determinatam figuram, ſiue ſecundum partem determinatè figuræ, alteretur vel calido vel frigido, vel tali alteratione, ſicut fit in ſpeculo: vel aliquo ſimili modo. Et talia nec eſſe poſſunt nec imaginabilia. Vel etiam intelligitur iſta figuratio per impreſſionem factam ipſi cœlo, ſicut figuratur cera ſigillo: vel per inciſionem. Quæ ambo planum eſt eſſe abſurda. Aut hoc eſt per aliquem contactum, & tunc, aut eſt per contactum qui eſt ſecundum quantitatem: ſicut ſi aliquod corpus triangulare aplicaretur alicui corpori excedenti ipſam deſcriptionem ex ſua applicatione ad illud, talem figuram in ipſo coaptando lineam ad lineam aliquo modo deſcribit. Et hoc non poteſt conuenire Angelo: quia non habet quantitatem molis. Si Angelus deſcribat bi figuram per contactum virtutis, ſequitur quòd per ſuam virtutem aliquam figuram realiter imprimat cœlo. Quia aliquid tãgere aliud per contactum virtutis non eſt aliud quam eius virtutem habere aliquem effectum in eo quod dicitur tangi. Hoc autem eſt impoſſibile; ita quod Angelus faciat aliquam figuram in cœlo: imò cum etiam ipſi dicunt quòd nihil imprimunt Angeli cœlo empyreo, videtur mihi quòd auctores dictæ poſitionis ignorent vocem propriam. Nam dicere aliquid contactu virtutis aliquid rangerè, & non imprimere ei aliquem effectum, eſt ignorare quid eſt tangere contactu virtutis. Quia hoc nihil aliud eſt quam per ipſam virtutem agere in in rem quæ tangitur: vnd breuiter iſte modus tertius nec in imaginationem hominis debet cadere.

Quartus modus quantum ad hoc quod dicit illa ſigna intelligibilia non eſſe verba mentis, non videtur habere veritatem. Quia conſtat quòd rationem verbi habent. Omne enim illud quod formatur ad manifeſtandum aliquid quod intelligitur habet rationem verbi, ſiue hoc faciat alteri, ſiue ſibi. Vnde & voces quibus manifeſtamus conceptus noſtros verè verba vocalia ſunt. Sed illa ſigna ſuppoſito quòd ſint verba non poſſunt eſſe verba alterius quam mentis formantur enim in mente & à mente: licet ſecundum diuerſa mens formet & formetur. Et ideò dicere talia ſigna ad repræſentandum ſic formata non eſſe verba mentis, eſt inconuenens.

Et ideò aliter eſt dicendum ſcilicet quòd ſicut apud nos vnum verbum vocale poteſt manifeſtari per aliud. Sicut quãdovna propoſitio non benè intellecta explicatur per alias propoſitiones quæ magis explicitè ſignificant illud quod in prima propoſitione implicitè includebantur: ita etiam quano Angelus vnus videt conceptum alterius non videt explicitè illum conceptum. Vnde non videt quantum ad omnia, vt dictum eſt iam ſæpè, quæcumque ille cogitat. Sicut autem Angelus poteſt formare conceptus de rebus ad loquendum ſibi ipſi: ita etiam poteſt formare conceptus de eis quæ cogitat & de cogitatione ſua ad loquendum & manifeſtandum alii quod cogitat, uel quid vult. Et ſic per vnum conceptum magis explicitum poteſt manifeſtari illud quod latebat in alio conceptu minùs explicito. Nec eſt inconueniens quòd vnus conceptus manifeſtetur per alium: ſicut vnum verbum vocale explicatur & manifeſtatur

per aliud, vt iam dictum est; ita quòd Angeli loquuntur sibi manifestando suum velle: scilicet quid volunt, & manifestando suos concepius minùs notos & minùs explicitos, per alios conceptus magis explicatos.

Si autem quæratur quomodo vnus Angelus moueatur de nouo ab alio per talem locutionem. Dicunt quidam; quòd hoc non fit per hoc quod Angelus loquens aliquid imprimat alii: imò proponendo sibi suum conceptum, ille alius Angelus per speciem priùs apud ipsum existentem conuertit se & videt quid alius vult loqui, siue quid alius loquitur. Sed quia, vt supra dictum est, non possunt videre quòd ad illa cognoscenda quæ Angelus per suas solas species cognoscit; Angelus indigeat præsentia cuiuscunque alterius extra ipsum, nisi illud faciat ad motionem qua Angelus mouetur ad intelligendum. Ideò magis videtur mihi quòd sicut sensibile exterius puta sonus vel aliquid aliud natum est mouere sensum: ita ille conceptus quem vnus Angelus format ad loquendum alteri, natus sit mouere intellectum Angeli cui loquitur, & ad attendendum & ad intelligendum. Hoc expressè dico doctor noster sanctus Tomas primo articulo de locutione Angelorum in solutione cuiusdam argumenti: ita quòd quando aliquis eorum vult loqui alii, format in se conceptum qui natus est mouere ipsum.

Si autem quæratur quomodo vnus applicat se ad alium ad loquendum sibi. Dico quod in Angelis non est considerandum ordo secundum situm quasi inter eos sit propinquitas localis vel distantia: sed est ibi ordo potentiæ actiuæ, siue principii actiui & principii passiui. Et ideò ad hoc quòd vnus moueat alium ad cognoscendum vel attendendum, non oportet imaginari applicationem localem: sed sufficit quòd vnus habeat aliquid per quod possit agere, & alius habeat aliquid per quod possit pati. Ita quod ex hoc applicat se Angelus ad mouendum alium per loquelam, quod format conceptum qui natus sit mouere potentiam intellectiuã alterius: sicut si non requireretur situs determinatus secundum locum in auditione, ex hoc ipso aliquis se applicaret ad motum alium per verbum vocale quod voces formaret.

Sed contra præmissa potest obiici tripliciter.

Primò. Quia si in locutione Angelorum non requiritur nisi ordo principii actiui ad passiuum: tunc sequitur quòd semper loquatur sibi, & quod quilibet ita loquatur omnibus sicut vni.

Secundò. Quia si vnus mouet alium ad intelligendum, sequitur quòd Angelus possit mouere motione quæ est ad formam; quia actus intelligendi, quædam forma & quidam actus est.

Tertiò. Quia conceptus superioris cum sint improportionati inferioribus, eò quòd sunt vniuersaliores quam requireret intellectus inferiorum, inferiores nihil poterunt intelligere per locutionem superiorum.

Ad primum ergo istorum dicendum, quòd non oportet quòd semper vnus loquatur alteri. Quia non semper format conceptum qui natus est mouere aliũ, qui conceptus est principii actiuum quo loquens mouet intellectum illius cui loquitur. Quantum autem ad loquendum omnibus vel quibusdam. Dico quòd Angelus quantum est ex intentione loquentis, non oportet quòd loquatur omnibus: quia intentio sua est dirigere loquelam suam ad vnum, & non ad alium. Sed quantum est pro veritate locutionis, nata est indifferenter A mouere quemlibet alium. Quia vt dictum est, non requiritur inter eos ad agendum & patiendum: nisi ordo principii actiui & passiui. Tamen in hoc differunt quòd secundum quod quilibet est magis perspicax: secundum hoc melius potest videre loquelam alterius.

Ad secundum dicendum, quòd quando dicitur quòd Angelus non potest mouere ad formam, intelligendum est quantum ad corporalia & formas corporales, non autem est intelligendum quantum ad formas intelligibiles quæ sunt conceptus vel actus intelligendi, ad quas Angelus potest mouere mouendo seipsum vel alium ad intelligendum.

Ad tertium dicendum, quòd licet conceptus superiorum qui scilicet sufficiunt superioribus ad intelligendum, sint impropottionati infetioribus; B ita quòd conceptus qui sufficeret superioti non sufficeret inferiori: tamen superiores possunt formare tales conceptus, & ita explicitos & quasi particulatos quos possint capete inferiores. Sicut licet ptoportiones quæ sufficiunt subtilibus ad intelligendum non essent nec sufficerent rudibus: tamen subtiles possent illas propositiones magis explicitas loqui rudibus, sic quod possent formare tales quæ à rudibus possent capi.

Ad primum ergo ptincipale factum ad quæstionem dicendum, quod vnus Angelus potest videre modo quo super dictum est, quando quærebatur de cognoscendo cogitationes cordium, conceptum alterius, non tamen ita perfectè sicut ille qui cogitat, & quantum ad hoc indiget quòd manifestnetur ei. Nec sequitur quòd simili modo videat vnum conceptum sicut alium, vel quod simile sit de vno conceptu sicut de alio. Quia vnus conceptus est magis explicatus quam alius: & vnus conceptus ordinatur ad explicandum & manifestandum quod latet in alio; ita quòd per vnum C conceptum Angelus loquitur sibi ad explicitè intelligendum naturas tetum: & per alium conceptum loquitur alteri explicando quid intelligitur per primum conceptum.

Ad secundum dicendum, quòd signa per quæ vnus mouet alium ad attendendum sunt sui conceptus, qui conceptus vnius nati sunt mouere intellectum alterius, & ad attendendum, & ad intelligendum sicut apud nos signa sensibilia nata sunt mouere sensum: & mediante sensu intellectum.

QVÆSTIO SECVNDA.

DEinde quæritur. Vtrum Angeli simul videant verbum, & res in proprio genere.

Et arguitur quòd non, quia cùm visio verbi semper maneat nec vnquam interrumpatur; & cognitio retum in proprio genere, scilicet per D proprias species sit alia à visione verbi: sequæretur quòdduo actus intelligendi simul essent in eodem. Hoc autem videtur inconueniens. Ergo, &c.

Contra. Si cognitio rerum in proprio genere non esset quandoque in Angelis, frustra haberent species concreatas.

Respondeo. Quidam dicunt quòd in his nulla cognitio est nisi visio beata per quam vident verbum, & res in verbo, & res in proprio genere: ita quòd accipiatur videre res in proprio genere, videre eas per proprias species. Hoc autem quomodo fiat declarant, quia vt dicunt quando species huius rei vel illius, puta equi vel bouis oppo-

nitur illi visioni: tunc per illam visionem terminatam ad talem speciem quæ habet vicem obiecti, videt rem in proprio genere: ita quòd per vnam & eandem visionem per quam priùs videbat equum in verbo, videt postea rem in proprio genere.

Sed istud non potest esse, tum quia ex falsa imaginatione procedit, quasi intelligere sit actum intelligendi emitere versus obiectum positum ex opposito: sicut mittitur sagitta ad signum; tum quia supra frequenter ostensum est, quod non videtur possibile quòd per eandem cognitionem aliquis quandoque cognoscat aliquid in potentia, & postea cognoscat illud idem in actu, nulla variatione facta in illa cognitione. Ideo hoc quasi mihi improbabile dimitto.

Ad euidentiam ergo huius quæstionis, primò videndum est quare secundum præsentem statum non possumus simul habere duos actus intelligendi. Ad quod dicunt quidam, quòd ideò est, quia intentio quæ copulat actum intelligendi cum intellectu siue cum memoria, non potest in diuersa ferri: ideò non possumus habere duos actus intelligendi simul. Sed hoc non videtur multum valere. Primò, quia non oportet quòd semper voluntas siue intentio coniungat actum intelligendi intellectui: alioquin ante omnem actum intellectus oporteret præcedere aliquem actum voluntatis, quòd falsum est, cum econuerso habeat esse. Licet ergo voluntas impellat ad considerandum hoc vel illud: & hoc, vel mouendo fantasma, vel vtendo hac specie, vel quæ gerit vicem obiecti in mouendo: non tamen semper voluntas est quæ copulat actum intelligendi cum intellectu, imò obiectum, siue hoc sit mediante specie, vel immediatè. Vnde & aliquando displicet homini habere iudicium quod habet; nec ad hoc mouet ipsum voluntas, sed obiectum imò frequenter intellectui hominis occurrunt ea quæ displicent ei quòd occurrant: ad quorum cognitionem non mouet voluntas.

Item etiam non videtur inconueniens voluntatem posse velle multa per intentionem, maximè si sint ordinata ad vnum: sicut etiam intellectus potest intelligere multa vt habent habitudinem ad ad aliquod vnum. Et sic si de se essent possibiles duo actus intelligendi, posset voluntas velle vtrũque simul inesse eidem cuius perfectionem posset simul velle secundum vtrumque actum.

Et ideò videtur aliter dicẽdũ, quòd scilicet omnis incõpossibilitas, siue in essentia siue in subiecto est per hoc quòd vnũ includit negationẽ alterius. Vndequòd impossibile sit quantũ ad identitatem esse quòd albedo sit calor: hoc ideo est, quia albedo includit negationem caloris, & èconuerso: albedo enim per essentiam suam est non calor, & èconso. Similiter aliqua sunt incompossibilia in eodem subiecto: quia vnum eorum includit negationem, alterius in habitudine ad subiectum Vnde non solum albedo est non nigredo, imò de necessitate album est non nigrum. Causa autem quarè aliqua sic se habent quòd vnum eorum includit negationem alterius in eodem subiecto potest esse, quia respiciunt subiectum secundum affirmationem & negationem alicuius vnius. Et quia impossibile est quòd affirmatio & negatio alicuius vnius conueniat eidem: ideò talia incompossibilia sunt in eodem subiecto; vt si dicamus quòd albedo causatur ex hoc quod natura talis corporis nata est habere multum de lumine, & nigredo causatur ex hoc quòd corpus illud non habet multum de lumine, albedo & nigredo secundum hoc respiciunt subiectum secundum affirmationem & negationem eius quod est habere, & non habere multum de lumine. Qualiter autem debeat intelligi quòd lumen est de substantia colorum, non intromitto me ad præsens: hoc accepi gratia exempli. Et quia vt communiter ea quæ sunt propinqui generis communicant in aliquo tali, sicut patet de coloribus & de figuris & de pluribus aliis: ideò communiter habẽt incompossibilitatem circa idem subiectum illa quæ sunt generis propinqui. Non dico tamen quòd hoc sit necessarium vniuersaliter. Et ideò videtur quòd si duo actus intelligendi non possunt esse simul secundum statum præsentem, de quo tamen nihil assero, quod est causa quia communicant in vno lumine, & in vno modo intelligendi. Et potest esse quòd comparentur ad suum subiectum secundum affirmationem & negationem alicuius contradictionis illius luminis: vel modi intelligendi. Sed visio beata & intelligere res in proprio genere non communicant in vno lumine, nec in eodem modo intelligendi: & ideò non oportet quòd comparentur ad subiectum cui insunt secundum affirmationem & negationem alicuius vnius. Et propter hoc possunt stare simul; ita quòd sicut simul ignis potest lucere & calere: ita idem intellectus potest simul habere hoc intelligere: & illud scilicet visionem beatam, & cognitionem rerum in proprio genere.

Ad rationem in oppositum patet ex dictis: quia non est inconueniens duos actus intelligendi tales esse similiter.

Hæc de Angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum, &c.

Distinctio duodecima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper duodecimam distinctionem.

Quæritur vtrum corpora superiora & inferiora communicent in materia.

Et videtur quòd sic, quia si corpora superiora & inferiora non communicarent in materia, oporteret ponere diuersos gradus in pura potentia: quia oportet duas materias esse diuersorum graduum. Sed hoc est impossibile. Ergo, &c.

Probatio minoris, quia sicut actus se habet ad gradus: ita & potentia pura. Sed in actu primo non sunt gradus, nec esse possunt. Ergo, &c.

Secundò, quia si in pura potentia possunt esse gradus, se quitur quòd inter puram potentiam & nihil possit esse medium: quia inter superiorem potentiam & nihil esset inferior potentia media. Sed hoc est inconueniens, quia inter puram potentiam & nihil non est medium. Ergo, &c.

Præterea, secundum Philosophum septimo Metaphysicæ, actus separat & distinguit. Ergo ablato actu vtriusque materiæ, ab vtraque: non habent vnde distinguantur. Sed illa quæ de se non habent vnde distinguantur quantum est de se sunt vnius rationis. Ergo &c.

Contra. Quæ communicant in materia sunt adinuicem transmutabilia. Sed superiora & inferiora non sunt huiusmodi. Ergo &c.

Reſpondeo. Primo videndum eſt quomodo hîc acipiatur materia.

Secundò quomodo ſit accipienda identitas rationis materiæ.

Tertio ponentur opiniones & ſoluetur, quęſtio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quantum ad primum ſciendum quòd ſicut ſupra dictum eſt quando fuit quæſitum vtrum Angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Vno modo vocatur materia, omne illud quod eſt ſubiectum alicuius actus realiter differentis à ſe. Et ſic non ſolum forma ſubſtantialis habet materiam in qua ſit: ſed etiam actus dicuntur habere materiam in qua, ſcilicet ipſum ſubiectum. Et ſic non intendimus modo loqui de materia. Alio modo dicitur magis propriè & magis ſtrictè materia, ſcilicet illud quod eſt ſubiectum fotmæ ſubſtantialis. Ita quòd hîc dicatur ſubiectum largè quodcumquæ ſubſtratum alicui formæ ſiue ſubſtantiali, ſiue accidentali quæ dicitur materia in qua, reſpectu formæ ſubſtantialis: quia nulla forma habet materiam ex qua, ſed non dicitur materia ex qua niſi reſpectu compoſiti: quia ſolum illud cuius materia eſt pars dicitur ptopriè habete materiam ex qua fit vel ex qua eſt. Et de materia ſic dicta intelligitur quæſtio præſens, vtrum ſcilicet materia ſic dicta: ſit eiuſdem rationis in ſuperioribus & inferioribus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Quantum autem ad ſecuudum ſciendum quòd identitas rationis materiæ ſuperiorum & inferiorum dupliciter poteſt accipi. Vno modo pro identitate generali & Logica, quæ ſcilicet eſt habere communem rationem Logicam & in generali, ſiue ſecundum quandam analogiã, vt dicatur quòd omnes materiæ habeant conuenientiam in hoc quòd eſt ſubeſſe formæ vel aliquid tale. Et ſic non queritur hîc de identitate rationis materiæ, quia etiam materia quæ eſt ſubiectum accidentis vel materia quæ eſt ſubiectum fotmæ ſubſtantialis, poſſunt conuenire in aliqua tali ratione. Alio modo poteſt accipi identitas rationis materiæ in ſpeciali: ita quod materia inferiorũ & matetia ſuperiorum ſic in ſpeciali ſunt eiuſdem rationis, quòd materia que eſt ſub vna forma quantum eſt de ſe poſſet eſſe ſub alia. Sicut omnes figuræ poſſent dici communicare in materia: quia quantitas exiſtens ſub quacumque figura, quantum eſt de ſe nata eſſet eſſe ſubiectum alterius.

Et adhuc de hoc eſt diſtinguendum, quia ratio materiæ poteſt accipi vel ſecundum quod eſt ſubiectum fotmæ: vel ſecundum quod eſt ſubiectum tranſmutationis. Ratio materiæ ſecundum quod eſt ſubiectum formæ, nihil includit niſi illud per quod materia nata eſt facere vnum cum forma. Et hæc nihil aliud eſt quàm eſſe materiæ: quia per ſe potentia & actus: ſeipſis nata ſunt conſtituere vnum. Sicut ſi ego dicerem quòd ratio matetiæ figuræ, prout eſt ſubiectum figuræ: nihil aliud includit quàm eſſentiam quantitatis. Rario autem materiæ prout eſt ſubiectum tranſmutationis ad formam, includit vltra eſſentiam materiæ illa quibus materia vel magis propriè res materialis, eſt tranſmutabilis ad formam: & iſta ſunt qualitates actiuæ. Sicut ſi diceretur quòd de ratione quanti, vt ſubiectum tranſmutationis adfiguram non habitam: eſt non ſolùm quantitas: ſed etiam aliqua qualitas puta mollities vel ductilitas vel diuiſibilitas: quia niſi eſſet quantum diuiſibile, vel impreſſibile, vel quale ſecundum aliquam qualitatem talem, non poſſet fignra de nouo induci.

Loquendo de identitate rationis in ſpeciali intelligitur quæſtio prædicta, ita ſcilicet quia intentio quæſtionis eſt, vtrum in ſuperioribus & inferioribus ſit materia habens eandem rationem in ſpeciali, ſiue vt eſt ſubiectum tranſmutationis, ſiue prout eſt ſubiectum formæ.

ARTICVLVS TERTIVS.

Quantum ad tertium ſciendum, quod in generali ſunt hic duæ opiniones.

Prima eſt quòd ſuperiora & inferiora communicant in materia eiuſdem rationis.

Alia eſt, quòd non communicant. Prima ſubdiuiditur, quia quædam opinio ponitur quòd materia in ſuperioribus & inferioribus eſt eiuſdem rationis, vt eſt ſubiectum formè, & vt eſt ſubiectum tranſmutationis: ita quòd ponit cœlum eſſe aliquod elementum, puta ignem, vel aliquod corpus mixtum ex quatuor elementis communicans cum qualitatibus actiuis & paſſiuis.

Iſtam opinionem quia ſatis reprobata eſt ab Ariſtotele & à doctoribus: nolo proſequi.

Alia opinio eſt, quòd materia ſuperiorum & inferiorum ſunt eiuſdem rationis ſecundum quòd materia eſt ſubiectum fotmæ. Quia quantum eſt de ſe materia cœli natu eſſet facere vnum cum materia elementi niſi eſſet aliud prohibens quam conditio materiæ ſecundum ſe acceptæ: ſicut ſi dicamus quòd quantitati cœli ſecundum ſe, & quantum ad hoc quod quantitas eſt, non repugnaret eſſe ſub alia figura: non tamen materia hæc inde eſt eiuſdem rationis ſecundum quod eſt materia ſubiectum tranſmutationis. Et propter hoc licet communicent primo modo in materia: non tamen ſunt tranſmutabilia adinuicem.

Alii autem reddunt aliam cauſam huius, quia forma cœli complet & ſatiat appetitum eius, non ſic aliæ formæ, quia forma cœli virtute continet omnes alias formas.

Sed nec iſta poſitio videtur vera, & hoc oſtendo probando quòd oportet quòd ſi ſuperiora & inferiora communicant in materia eiuſdem rationis ſecundum quòd materia eſt ſubiectum formę, quòd communicent etiam in ea prout eſt ſubiectum tranſmutationis ad formam. Et hoc omnimodo remouendo duas cauſas, à prædictis modo poſitas. Et primò remoueo primam ſic, quia formæ quæ communicant in materia eiuſdem rationis ſecundum quod materia eſt ſubiectum formæ, quantum eſt de ſe nate, ſunt eſſe ſucceſſiuè in eodem: ſiue circa idem. Sed formas quæ natæ ſunt eſſe ſucceſſiuè circa idem de neceſſitate conſequuntur qualitates actiue & paſſiue. Ergo illa quæ cõmunicãt in materia eiuſdẽ rationis ſecũdũ quod materia eſt ſubiectum formæ communicant etiam in qualitatibus actiuis & paſſiuis, ita quod habent ex vtraque parte qualitates actiuas & paſſiuas, & per conſequens communicant in materia eiuſdem rationis ſecundum quod materia eſt ſubiectum tranſmutationis in inuicem. Vtrumque aſſumptum probo. Et primum ſcilicet quod formæ quæ cõmunicant in materia eiuſdem rationis

prout materia eſt ſubiectum formæ natæ ſint eſſe circa idem ſucceſſiuè quantum eſt de ſe. Quia ſi alicui formæ repugnat eſſe in materia altetius; aut hoc eſt quia materiæ exiſtenti ſub alia forma per ſe & per eſſentiam repugnat eſſe ſub tali forma, & formæ, per eſſentiam ſuam repugnat eſſe. in tali materia; aut hoc eſt ratione adiuncti. Si primo modo, ſequitur quòd materia exiſtens ſubiectum vnà illatum formarum per eſſentiam ſuàm & per rationem eſſentiæ ſuæ per quam eſt ſubiectum formæ, non poſſet habere rationem potentiæ vel materiæ quæ nata eſſet eſſe ſub alia forma. Et per conſequens per illam rationem per quam materia illa eſt ſubiectum vnius, non poſſet eſſe ſubiectum alterius. Et per conſequens non communicarent in materia eiuſdem rationis prout eſt ſubiectum formæ, quod eſt contra poſitum. Si ponatur ſecundo modo, ſequitur quòd illæ formæ quantum eſt de ſe remoto omni diuerſo ab eis, natæ eſſent eſſe in eadem materia ſucceſſiuè: quia ſimul eas eſſe eſſet impoſſibile. Et ſic patet Maior. Minorem ſimiliter probo, ſcilicet quòd formas quæ natæ ſunt eſſe ſecundum ſe ſucceſſiuè circa idem conſequuntur qualitates actiuæ & paſſiuæ. Quia proprietates accidentales quæ conſequuntur per ſe formas ſubſtantiales, debent eas conſequi ſecũdum quod exigit earũ eſſentialis conditio & natutalis, & per ſe. Sed illæ formæ quæ ſecundũ ſe & eſſentias ſuas natæ ſunt eſſe circa idem ex ſua naturali conditionem exigunt accidentia per quæ formæ diuerſæ natæ ſunt eſſe ſucceſſiuè circa idem. Ergo formas quæ natæ ſunt quantum eſt de ſe: eſſe circa idem, debent conſequi illa accidentia per quæ formæ natæ ſunt eſſe ſucceſſiuè circa idem. Sed hæc ſunt qualitates actiuæ & paſſiuæ, loqẽdo de ſucceſſione in formis naturalibus de quibus loquimur. Ergo formas quæ ſecundum ſe quantum eſt de ſe natæ ſunt eſſe circa idem ſucceſſiuè, conſequuntur qualitates actiuæ & paſſiuæ. Et ſic patet minor & etiam Maior. Vnde ſequitur concluſio principalis, ſcilicet quòd in formis natutalibus, illæ formæ quæ natæ ſunt communicare in materia eiuſdem rationis prout matetia eſt ſubiectum formæ: communicant etiam in matetia eiuſdem rationis prout materia eſt ſubiectum tranſmutationis. Et illa cauſa quam dicunt quòd ſuperiora & inferiora non obſtante quòd cõmunicent in matetia, tamen non ſunt tranſmutabilia: quia non communicant in ea prout eſt ſubiectum ttanſmutationis, non valet.

Alia etiam cauſa qua dicitur quòd hoc ideò eſt, quia forma cœli ſatiat totum appetitum materiæ minus valet, & implicat contradictoria. Quia appetitus materiæ non eſt aliud, quam eius habilitas ſecundum quam nata eſt eſſe ſubiectum formæ. Satiare ergo appetitum materiæ, eſt eam reducere in actum ſic quòd non ſit in ea habilitas ad hoc quòd nata ſit eſſe ſubiectum alterius formæ. Multas autem formas communicare in matetia eiuſdem rationis: eſt materiam habere habilitatem qua nata eſt eſſe ſub qualibet illarum formarum. Ergo ponere quòd materia quantum eſt de ſe eſt cõmunis multis formis. Et ponere quòd vna illarum totum eius appetitum ſatiat: eſt ponere quod habilitas illius materiæ non eſt ad pluꝛes formas: ſed ad vnam quæ totum appetitum eius ſatiat: & quod habilitas eius eſt communiter ad plures formas: quod eſt contradicere. Nec valet quod dicitur quod ideò forma cœli ſatiat appetitum materiæ: quia virtute continet omnes alias formas. Quia hoc nihil eſt dictu, quia matetiam appetere vel eſſe in potentia ad plures formas, non eſt materiam eſſe in potentia ad aliquam formam quæ continet illas virtute: alioquin intellectus qui eſt in potentia ad artem in qua virtute continẽtur formæ artificiales, diceretur in potentia ad formas artificiales, & cõmunicare cum eis in materia vel ſubiecto: quod eſt abſurdum. Sed materiam eſſe in potẽtia ad plures formas, eſt eam eſſe in potentia ad habendum eſſe actu formaliter per quamlibet illarum. Vnde eius potẽtia non completur, nec appetitus terminatur; niſi illas ad quas eſt etiam in potẽtia formaliter habeat, & formalitet dent ei eſſe actu: hoc autem eſt impoſſibile: & ideò impoſſibile eſt quòd aliqua forma, vna ſatiet appetitum materiæ quæ eſt in potentia ad plures formas. Nec refert vtrum vna illarum contineat aliam virtute vel non. Vnde ponere talem ſatiationem, eſt ignorare propria verba.

Alia opinio ponit quòd ſuperiora & infetiora non communicant in materia: & hoc ſubdiuiditur. Quia quidam dicunt quòd non communicant in materia, non quia habeant diuerſas materias diuerſarum rationum: ſed quia ſuperiora ſimpliciter non habent materiam. Vnde dicunt quod corpus cœleſte non eſt compoſitum ex materia & forma ſubſtantiali: ſed quod eſt forma corporis ſubſiſtens & ſubiecta quantitati. Et hoc probant duplici ratione. *Auerroys opinio.*

Primò quia iſta ratione prima potentia eſt quantum eſt de ſe indifferens ad eſſe, & non eſſe. Sed materia quæ eſt ſubiectum formæ ſubſtantialis eſt puta potentia. Ergo eſt quantum eſt de ſe indifferens ad eſſe & non eſſe. Sed illud compoſitum in quo eſt talis potentia, per potentiam talem eſt in potentia ad eſſe & non eſſe. Ergo omne compoſitum ex materia quæ eſt ſubiectum formæ ſubſtantialis: eſt in potentia ad eſſe & non eſſe. Sed omne tale eſt corruptibile, & generabile. Ergo omne compoſitum habens materiam eſt generabile & corruptibile, naturaliter. Sed cœlum non eſt generabile & corruptibile. Ergo non habet materiam.

Secunda talis eſt, quia licet actus & ens actu ſimpliciter poſſit determinare ſibi aliquem actum accidentalẽ; tamen illud quia eſt pura potentia nullum actum ſibi determinat: & per conſequens eſt in potentia ad omnes formas ſui generis. Sed materia eſt pura potentia, vt dictum eſt. Ergo eſt indifferens ad omnes formas ſubſtantiales. Sed materia communis pluribus formis ſubſtantialibus non poteſt eſſe in cœlo, vt dictum eſt. Ergo, &c. Adducunt autem auctoritatem Commentatoris. Sed quia ille fuit iſtius opinionis, nec oportet eius poſitiones in omnibus tenere: ideò pretermitto. *Contra Auerroym.*

Hæc autem poſitio non videtur mihi vera propter duas rationes.

Prima accipitur ex parte quantitatis. Nam videtur quòd quantitas ſe teneat ex parte materiæ; quod quia vel materia eſt ratio qua compoſitum habet quantitates: vel ſi forma eſt ratio habendi quantitatem, videtur quòd hoc ſit ratione qua eſt forma materialis. Quia quantitas videtur eſſe accidens magis poſſibile & minus perfectum, quòd ſit inter abſoluta accidentia. Sed in cœlo manifeſtè apparet quod eſt quantitas. Ergo &c. *prima opinio*

Si dicatur quòd illa quantitas non eſt eiuſdem

tationis cùm quantitate iferiorum. Non valet: quia abſtractio mathematicorum a naturalibus non eſt abſtractio vniuerſalis à particulari, vel generis à ſpecie: ſed eſt abſtractio formæ accidentalis à ſubiecto; ita quòd illud quod abſtrahitur eſt forma ſpeciei ſpecialiſſimæ: ſicut figura circularis abſtracta à cupro & ære non eſt genus ad aliquas figuras, imò eſt ſpecies ſpecialiſſima. Sicut autem abſtractio circuli à cupro & ære eſt abſtractio Mathematica: ita eſt abſtractio quantitatis à cælo & terra, vel quocumque alio naturali corpore, eſt abſtractio Mathematica. Vnde linea in cœlo & in terra, & ſuperficies, & profunditas eſt ita eiuſdem ſpeciei, ſicut & circulus in ære & cupro. Et ideò quantitas in cœlo & in inferioribus eſt eiuſdem rationis quantum ad eſſentiam quantitatis: licet quantum ad cauſas extrinſecas non ſint eiuſdem rationis. Sicut ſi ratio ſphæræ acciperetur in terra, eſt in cœlo, eſſet eiuſdem rationis quantum ad eſſentiam figuræ: licet non eſſet eiuſdem rationis quantum ad cauſam efficientem. Quia ſi diffiniretur rotunditas terræ per comparationem ad cauſam efficientem, diceretur quòd eſt figura rotunda cauſata ex hoc quod omnes partes eius mouentur à generante æqualiter ad centrum. Sed ſi diffiniretur rotunditas cœli per comparationem ad cauſam efficientem, diceretur quòd eſt talis figura cauſata à Creatore in corpore talis cõditionis. Sed ſi ipſa figura ſphærica ſcilicet rotũditas hinc inde diffiniretur per cauſam intrinſecam, hoc eſt quantum ad eſſentiam figuræ: diceretur quòd eſt figura à cuius centro omnes lineæ ductæ ad circumferentiam ſunt æquales. Et hoc omni ſphæræ æqualiter conuenit.

Secunda ratio. *In oppoſitum.*

Secunda ratio accipitur ex modo eſſendi formæ, quia illa forma quæ habet nobilorem modum eſſendi videtur ſimpliciter nobilior. Sed ſi ſubſtantia cœli eſſet forma non habens materiam, haberet nobiliorem modum eſſendi quam anima rationalis. Ergo ſimpliciter eſſet nobilior forma quam anima rationalis. Probatio minoris, quia anima rationalis: & ſi non ſit forma dependens à materia, eſt tamen forma communicabilis materiæ. Si enim ſubſtantia cœli eſſet forma ſubſiſtens, non habens materiã eſſet forma non dependens à materia, nec habens cõmunicabile materiæ. Sed forma non habens eſſe communicabile materiæ, habet nobiliorem modum eſſendi: & eſt nobilior quam forma quæ eſt communicabilis: & propter hoc Angelus eſt nobilior quam anima. Ergo ſi ſubſtantia cœli eſſet forma ſubſiſtens non habens materiam, eſſet nobilior quam anima ſimpliciter loquendo. Sed nobiliori enti, & nobiliori formæ debetur nobilior operatio. Ergo cœlum haberet operationem nobiliorem quam anima rationalis. Cũ ergo anima rationalis intelligat, oporteret cœlum intelligere & habere nobilius intelligere: quam habeant anima rationalis. Sed ſi cœlum eſſet forma ſubſiſtens non habens materiam hoc non poſſet eſſe, ſcilicet quod intelligeret. Quia illam formam oportet eſſe quantam per accidens ex quo ipſa ſola eſt ſubiectum quantitatis: quantum autem non poteſt eſſe ſubiectum actus intelligendi. Et propter hoc etiam, actus intelligendi non poteſt exerceri per organum corporeum. Vnde actus intelligendi cum habeat obiectum vniuerſale abſtrahens ab hîc, etiam à ſitu determinato; non poteſt eſſe in ſubiecto quanto. Relinquitur ergo quod ſubiectum cœli non poſſet eſſe forma ſubſiſtens non habens materiam: & ideò oportet ponere materiam partem ſubſtantiæ cœli.

Ad primum ergo motiuum eorum dicendum, quòd aliquid poteſt eſſe indifferens ad eſſe & non eſſe dupliciter. Vno modo per creationem & annihilationem: & ad hoc nihil facit materia, vel pura potentia quæ eſt materia. Quia quantum ad hoc eſt ita bene indifferens Angelus, ſicut compoſitum ex materia & forma. Alio modo aliquid eſt indifferens ad eſſe & non eſſe per generationem & corruptionem: & eſſe ſic indifferens ad eſſe & non eſſe eſt aliquid eſſe indifferens ad plures actus ſecundum quorum vnum poſſit eſſe, & ſecundum alium poſſit non eſſe. Et poſſe & non eſſe per talem modum, eſt per hoc quòd aliqua pars ſui manens quæ eſt potentia: poſſit eſſe ſub oppoſito actu. *Ad primum Per Auerroſtis.*

Quando ergo dicitur quòd habere puram potentiam facit aliquid indifferens ad eſſe & non eſſe, loquendo de indifferentia ad eſſe & non eſſe per generationem & corruptionem, non ſufficit habere puram potentiam: ſed requiritur habere puram potentiam ad diuerſos actus ſubſtantiales. Talem autem, puram potentiam non ponimus in cœlo. Sed ſi tu dicas quòd ex hoc ipſo quòd eſt pura potentia, ponitur indifferens ad diuerſos actus. Ego nego, nec tu probas, ſed petis.

Ad ſecundum dicendũ, quòd non oportet quòd illud quod eſt pura potẽtia ſit commune a domnes, vel ad plures formas ſubſtãtiales. Et quando tu dicis quòd imò: quia pura potentia nihil determinat. Dico quòd pura potentia nihil determinat effectiuè ſcilicet informando aliquid, ſicut albedo determinat corpus ad eſſe album: tamen pura potentia determinat (vt ita dicam) poſſibiliter; ita quòd ſint diuerſæ puræ potentiæ per eſſentiam ſuam: ſic quòd illud quòd natum eſt recipi in vna, non eſt natum recipi in alia. Sicut ſi intellectus poſſibilis eſſet pura potentia: & materia propriè dicta, & ſimiliter quantitas, ſeipſis eſſent potentiæ diuerſarum naturam, ſic quòd illud quod eſſet natum recipi in vna, non eſſet natum recipi in alia: & ſic etiam eſt de materia cœli & inferiorum, & ſic diſtinguuntur. Et vt ita dicam, per modum potentię receptiuę determinant: inquantum ſunt potentiæ diuerſarum naturarum ex ſe & determinatorum actuum receptiuæ, & non cuiuſlibet indeterminatè. *Ad ſecundũ.*

Et ideò eſt alia opinio, quæ conuenit cum iſta vltima in hoc quòd ponit inferiora non communicare in materia cum ſuperioribus. Sed in hoc differt quòd ponit hoc non eſſe, quia non ſit materia in cœlo: ſed quia materia quæ eſt in cœlo, non eſt eiuſdem rationis cum materia inferiorum. Et ſuppoſito ex dictis immediatè quòd oporteat ponere materiam in cœlo, præter rationes quæ poſitæ ſunt contra opinionem quæ ponit materiam hic & ibi eſſe eiuſdem rationis, ſecundum quod materia eſt ſubiectum formæ: poteſt induci vna ratio ad probandum quòd materia hîc & ibi non ſit materia eiuſdem rationis & eſt talis. Si cœlum cum inferioribus communicaret in materia eiuſdem rationis, ſequeretur quòd aliquod corpus cœleſte poſſet generare ſibi ſimile in ſpecie de inferioribus, puta ſol ſolem, vel luna lunam. Sed hoc eſt inconueniens. Ergo, &c. Maior patet ſcilicet talem generationem non eſſe conuenientem, nec poſſe eſſe. Minor probatur, quia illud quod poteſt agere in corpus communicans cum eo in materia eiuſdem rationis; & quod poteſt illam materiam quantum eſt de ſe ſuæ formæ conuenientem ſpoliare à forma oppoſita: poteſt generare ſi- *Opinio Thomæ.*

bi ſimile de corpore tali in quod poteſt ſic agere, ſicut patet in omnibus his infetioribus. Vnde ignis agens virtute ſui caloris in aerem communicantem ſecum in materia eiuſdem rationis, & ſpoliantem ipſum forma ſua: introducit ſuam & generat ſibi ſimilem. Sed quamuis infetiora non poſſint agere in cœlum: tamen cœlum per ſuam virtutem actiuam naturalem poteſt agere in inferiora quæ matriã eiuſdem rationis ponuntur ſecundũ illam epoſitionẽ habere cum cœlo. Ergo cœlũ per ſuam virtutem naturalem poterit generare de iſtis inferioribus ſibi ſimile, dato quòd è conuerſo non poſſit eſſe: quia iſta infetiora non poſſunt agere in cœlum. Et ſic probata eſt Maior, & ſequitur concluſio principalis.

Sic ergo ſecundum iſtam poſitionem vltimam quam teneo, inferiora & ſupetiora corpora habent materiam hîc & ibi non eſt eiuſdem rationis: nec ſecundum quod materia eſt ſubiectum traſmutationis ad formam, quod omnes concedunt: nec ſecundum quod eſt ſubiectum formæ; ita quòd illæ duæ materiæ vel plures ſi ſint (quod dico propter corpora cœleſtia, ſuppoſito quod omnia differant ſpecie abinuicem) habent diuerſos gradus eſſentiales ſecundum quos ex natura eſſentiali ipſarum potentiarum ſiue materiarum, ipſæ materiæ ſunt diſtinctæ. Sicut eſt quantitas quæ eſt potentia ad figuram, & intellectus potentialis qui eſt potentia ad actum intelligendi. Ita quòd ſimile eſſet de iſtis materiis & quantitate & potentia intellectiua: ſi quantitas & potentia intellectiua eſſent puræ potentiæ, & actus earum eſſent formæ ſubſtantiales.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, quòd minor eſt falſa.

Ad primam etiam probationem dicendum, quòd non eſt ſimile de actu puro, & de potẽtia pura quantum ad gradus eſſentiales. Quia purus actus ſcilicet Deus, eſt ita purus actus quòd non eſt potentia, nec habet potentiam partem ſui, nec in ſe habet aliquam potentialitatem. Sed pura potentia quę eſt materia licet non ſit actus vel habeat actum partem ſui: oportet tamen coniungi actui, quia aliter eſſe non poteſt. Et ideò Maior ratio diſtinctionis per diuerſos gradus eſſentiales poteſt inueniri in potentia pura quàm in actu puro. Sed ſi eſſet aliqua pura potentia quæ non eſſet actus. Nec haberet actum partem ſui, nec eſſet coniungibilis alicui actui: tunc eſſet ſimile de pura potentia, & de puro actu.

Ad ſecundam probationem eiuſdem minoris, dicendum, quod dare medium inter porentiam puram generaliter ſumptam & nihil, eſſet inconueniens: ſed dare medium intet puram potentiam determinatam; puta inter puram potentiam quæ eſt ſubiectum formæ cœli & nihil, non eſt inconueniens. Quia eſt dare puram potentiam quæ eſt ſubiectum formæ elementi. Sicut etiam intet ens actu quod eſt corpus, & potẽtiam puram, non eſt dare medium: ſed inter ens actu quod eſt determinatum corpus, & puram potentiam, vel ens in potentia ſimpliciter, eſt dare medium: nam inter corpus in actu quod eſt cœleſte & puram potentiam, eſt medium corpus elementare in actu.

Ad ſecundũ Ad ſecundum, patet ex dictis aliquo modo, nam licet ſimpliciter & principaliter omnis diſtinctio per actum ſit, ſicut etiam dicitur quòd omne quod eſt, eſt per formam. Intelligendum eſt ſimpliciter & principaliter, quia etiã ad eſſe rei requiritur materia: ita etiam diſtinctio principaliter & in actu fit per formam. Sed ex hoc non ſequitur quin ad diſtinctionem faciat materia: ita quòd aliquæ materiæ, vt dictum eſt, ex ſuis naturis ſint diſtinctè. Ita quòd ſi poſſent fieri ſine formis, ſeipſis diſtinguerentur & habent ex ſe diſtinctos gradus per eſſentiam.

Vel poteſt dici quòd illud intelligitur quantum ad hoc, quòd omnis diſtinctio eſt per actum; vel eſſentialiter loquendo; vel ſecundum genus cauſæ finalis: quia ſcilicet potentia eſt propter actum. Sicut ſi diceretur quòd ſerra & dolabra ſunt diſtinctæ propter diuerſos modos ſcindendi: & tamen præter diuerſos modos ſcindendi habent ſuum diſtinctum intraneum formale ſcilicet formas ſuas. Nunc eriã omnis diſtinctio potentiarum eſt propter actum ſicut propter cauſam finalem: & tamen potentiæ aliquo diſtinguuntur eſſentiis ſuis intrinſecè & realiter; ita quòd in eſſentiis ſuis habent diuerſos gradus.

Prima autem diſtinctionis operatio fuit formatio lutis, ſicut oſtendit ſcriptura, &c.

Diſtinctio decima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper diſtinctionem decimam tertiam.

Quæritur vtrum informitas materiæ præceſſerit eius formationem. Et arguitur quòd ſic, quia ſi informitas materiæ non præceſſerit eius formationẽ, hoc eſt, quia materia quia non poteſt fieri ſine forma. Sed hoc eſt falſum, virtute diuina materia poteſt fieri ſine forma. Ergo, &c. Maior ſupponitur. Minor probatur tripliciter.

Primò, quia Deus poteſt facere materiam ſine eo quod non eſt eius cauſa efficiẽs vel formalis. Quia iſtæ cauſæ ſunt præcipuæ de neceſſitate eſſe rerum cum materia. Sed forma non eſt cauſa efficiens materiæ, vt de ſe patet. Nec etiam cauſa formalis: quia forma non eſt cauſa formalis materiæ, ſed compoſiti; nec etiam cauſa materialis, vt de ſe patet. Ergo, &c.

Secundò, probatur eadem minor ſic, illud quod ordine naturæ præcedit formam poteſt virtute diuina fieri ſine forma: quia virtute diuina prius poteſt abſolui à poſteriori. Sed ſecundum beatum Auguſtinum materia in formis præcedit formam ordine naturæ. Ergo, &c.

Tertiò, ſic, quia Deus poteſt facere materiam ſine illis à quibus non dependet. Sed materia non dependet ab aliqua forma, quia eſt indifferens ad quamcumque, & poteſt ſtare cum qualibet: quod tamen non eſſet verum ſi ab aliqua dependeret. Ergo, &c.

Contrà. Dicitur Geneſ. 1. quòd in principio creauit Deus cœlum & terram. Sed cœlum & terra non dicunt materiam informem, ſed formatam. Ergo informitas materiæ non præceſſit eius formationem.

Reſpondeo. Primò, diſtinguendum eſt de informitate materiæ: quæ tripliciter poteſt intelligi.

Primò, quòd ſit idem quod carentia omnis formæ.

Secundò, quòd ſit idem quod carentia diſtinctæ formę ſubſtantialis, puta formæ terræ vel aquæ & ſic de aliis: non tamen ſit carentia omnis formæ. Imò illa informis materia intelligatur quoddam

compoſitum ex materia quadam & forma corporeitatis confuſa: ex eius diuerſis partibus ſunt facta diuerſa corpora.

Tertiò modo, poteſt accipi informitas materiæ non pro carentia diſtinctarum formarum ſubſtantialium: ſed pro carentia cuiuſdam formoſitatis accidentalis, ſcilicet pro carentia aliquarum qualitatum, & alicuius ornatus. Prioritas autem quam importatiy præcedere quando quæritur vtrum informitas materiæ præceſſerit formationem eius poteſt accipi, vel ſecundum ordinem naturæ, vel ſecundum ordinem temporis.

His præmiſſis deſcendendo ad quæſtionem, dicunt omnes quòd ſi accipiatur informitas materiæ pro carentia omnis formæ: informitas ſic accepta præceſſit formationem ordine naturæ, inquantum prius eſt intelligere materiam vt quandam rem formabilem, quàm vt formatam in actu: ſed ordine temporis nullus ponit talem informitatem præceſſiſſe de facto: tamen in hoc doctores differunt quantum ad poſſe fieri. Nam quidam ponunt quòd Deus poſſet facere materiam ſine omni forma. Et hoc declarant, quia vt dicunt, materia habet tria eſſe. Scilicet ſimpliciter in quantum eſt effectus Dei, & eſſe capacitatem formarum, & eſſe fulcimentum compoſiti. Modò dicunt, quod primum eſſe habet materia non à forma, ſed à Deo. Secundum autem habet à ſeipſa. Tertium, habet à forma. Et ideò quantum ad prima duo eſſe poteſt fieri à Deo ſine forma. Sed quantum ad tertium non: & hoc probant per rationes ſupra inductas ad principale.

Sed iſta poſitio in multis deficit.

Primò quia eſſe ſimpliciter materiæ, & eſſe capacitatem formarum, non differunt re: ſicut nec ens & homo in Sorte. Sed ea quæ non differunt re non reducuntur in diuerſas cauſas realiter: ita quod vnum realiter cauſetur ab vna cauſa, & aliud ab alia. Illud enim quod eſt cauſa entis in Sorte, eſt etiam cauſa hominis, quia iſta non diſtinguuntur in eſſe reali & fieri: ſed tantum in eſſe rationis. Ergò eſſe ſimpliciter, & eſſe capacitatem formæ, habet materia à Deo effectiuè. Sed ſeipſa eſt ens & capacitas eſſentialiter, ſic. Scilicet quòd non eſt dare aliquod principium intrinſecum præter ſuam eſſentiam, quo ſit, vel quo ſit capacitas: licet oporteat dare aliquid coniunctum ei, ſcilicet formam ſine qua non poteſt eſſe: vt iam oſtendetur.

Secundò deficit in hoc quod facit differentiam inter capaciratem formæ & fulcimentum compoſita. Quia fulcimentum compoſiti nihil aliud eſt quàm eſſe partem materialem compoſiti actu vel aptitudine. Eſſe autem partem compoſiti materialem actu vel aptitudine, nihil eſt aliud quàm eſſe capacitatem formæ, vt ex ea cum forma reſultet compoſitum: & ſic idem eſt realiter vnum quod aliud. Et per conſequens, ſi non poteſt eſſe quantum ad hoc quod eſt eſſe fulcimentum compoſiti ſine forma: nec etiam quantum ad hoc, quod eſt eſſe capacitatem formarum.

Item fulcimentum compoſiti accipitur, aut pro eo quod eſt actu eſſe partem compoſiti: aut pro eo quod eſt eſſe partem compoſiti aptitudine. Si primo modo, dicere quod Deus non poteſt facere materiam vt eſt fulcimentum compoſiti: eſt dicere quod Deus non poteſt facere materiam, vt partem actu ipſius compoſiti ſine forma. Similiter etiam quod Deus non poſſet facere ſubiectum idem actu, vt partem actu compoſiti cū ſubiecto & accidente ſeparabili ſine illo accidente: impoſſibile enim eſſet quòd Deus faceret hominem partem in actu compoſiti, ex homine & albedine: ſine albedine. Ergo ſecundum hoc non plus dependet materia à forma ſubſtantiali, quàm ſubiectū in actu ab accidente ſeparabili. Si autem accipiatur ſecundo modo fulcimentum compoſiti, pro eo quod eſt eſſe partem compoſiti ſecundum aptitudinem: conſtat quòd hoc conuenit materiæ per eſſentiam ſuam. Nec poteſt eſſe capacitas formæ, quin ſit ſic fulcimentum compoſiti. Vnde talia videntur mihi ſatis vana: ideò dimittenda.

Et ideò magis videtur eſſe tenendum cum alia opinione quæ dicit quòd nulla virtute poteſt materia fieri vel eſſe in rerum natura ſine forma: & hoc poteſt oſtendi ex natura rei & ex dictis eorum qui ponunt contrarium. Ex natura rei primò ſi ponatur eſſe differre re ab eſſentia.

Ad cuius euidentiam, præſupponenda ſunt duo. Primum eſt quod ſi eſſe differt ab eſſentia, oportet ponere quòd illud in quo immediatè, & in per ſe ſubiecto recipitur eſſe: ſit ipſa forma: ſicut & figura ſe habet ad quantitatem: ita quòd ſola forma per ſe nata eſt facere vnum cum eſſe ſicut propria potentia cum proprio actu compoſitio autem vel materię habet eſſe vniri per formam. Secundum quod præſupponendum eſt, quòd non omne illud quod Deus poteſt ſeparare ab aliquo, poteſt indifferenter cuicumque alii vnire: alioquin poſſet vnire quantitatem Angelo, & facere quòd Angelus eſſet corpus. Ratio eſt, quia quando ſecundum eſſentialem & per ſe ordinem ordinantur ad inuicem aliqua duo vt actus & potentia, habitudo immediatà ad aliam potentiam repugnat tali: ſicut repugnat vni illarum potentiarum eſſe aliam. Vnde ita repugnat figuræ informaræ immediatè ſubſtantiam non quantam: ſicut repugnat quantitati eſſe ſubſtantiam, quod quidem nulla virtute fieri poteſt quòd quantitas ſit ſubſtantia. Et ex hoc ſecundo habetur quòd ſi eſſe, re differt ab eſſentia, non poteſt quacumque virtute fieri quòd recipiatur immediatè in aliquo, niſi illud ſit forma.

Ex his poteſt ſic argui. Materia non poteſt eſſe in rerum natura ſine actu eſſendi: & hoc patet. Quia ſicut impoſſibile eſt aliquid album eſſe niſi albedine: ita quòd hoc non poteſt fieri quacumſiue virtute: ita impoſſibile eſt aliquid eſſe in rerum natura exiſtens ſine actu eſſendi, ſiue exiſtendi. Sed materia non poteſt habere eſſe ſine forma, ſi eſſe differt ab eſſentia: & hoc patet ex præſuppoſitis. Quia impoſſibile eſt ſi eſſe differt ab eſſentia: ita quòd quacumque virtute hoc non poteſt fieri. Ergo &c. Si autem ponatur quòd eſſe non differat re ab eſſe, adhuc ſequitur idem.

Ad cuius euidentiam primò præſupponendum eſt quòd nulla res quacumque virtute poteſt eſſe extra in actu, niſi ponatur habere actum quo formaliter aliquid natum eſt eſſe ſimpliciter in actu: omnis enim potentia, ſiue actiua, ſiue paſſiua reſpicit aliquem actum quo effectus formaliter habeat eſſe.

Vlteriùs, ratio formæ eſt iſta, quod eſt quidam actus quo aliquid natum eſſe actu: ſed vlterius ratio formæ ſubſtantialis, eſt quo aliquid natum eſt eſſe actu ſimpliciter. Et ſi aliquis actus virtute Dei poſſit eſſe in rerum natura ſine ſubſtantia, ſicut eſt de quantitate in ſacramento altaris: tamen

men ex aptitudine nullus actus habet quòd possit simpliciter habere esse nisi sit actus substantialis vel habens ipsum. Nihil etiam potest esse in actu in rerum qualitercumque sine actu.

Ex hiis arguitur sic, sicut vnumquodque se habet ad hoc quòd sit actus vel includat actum: ita se habet ad hoc quòd possit esse actu in rerum natura. Sed materia, nec est actus, nec partem sui actum includit. Ergo materia per se solam sine omni formâ non potest esse in actu. Vnde videtur quòd æqualis potentia sit facere materiam esse actu per se solam, & facere quòd pura potentia sit quidam actus. Quod quacumque virtute fieri non potest: quia contradictoria implicat.

Hoc etiam probatur ex dicto ponentium oppositum. Quia ipsi ponunt quòd virtute diuina non potest aliquid fieri nisi saltem aptum natum sit habere aliquam potentiam per quam aliquam B operationem natum sit exercere. Et hoc dicunt in illa quæstione in qua volunt probare quòd non possit assumi aliqua natura in vnitate personę diuinæ, nisi habeat potentiam operatiuam eleuabilem. Sed impossibile est imaginari quam operationem possit habere vel exercere illud quod est sola materia carens omni forma. Ergo &c.

Si autem accipiatur informitas materiæ secundo modo, scilicet corpus quoddam habens quandam in materia formam informantem totam materiam corporalem: & quòd post de illo fuerint facta distincta corpora, puta diuersa elementa, hoc semper est impossibile.

Primò quia quando generatum fuit elementum ex prædicto corpore, puta ignis vel aër: aut fuit generatum ex illo corpore corrupto: aut ex illo manente. Si primo modo sequitur quòd illud corpus erat secundum suas qualitates contrarium elemento generato ex eo. C Et per consequens quod erat elementum aliud, vel corpus mixtum: & sic habebat formam determinatam. Si secundo modo sequitur quòd aliæ formæ aduenientes erant accidentia, quia illa forma corporeitatis facit ens simpliciter; tum quia forma substantialis; tum quia per eam est illud corpus substantia ingenerabilis & incorruptibilis: & perfectum elementum habens. Talis ergo informitas non est ponenda.

Secundò, quia si elementa à principio fuerunt generata ex illo corpore, ita possent elementa resolui in ipsum: & sic inueniretur adhuc apud nos aliquod corpus quod nec esset corpus cœleste, nec elementum, nec mixtum ex elementis, quod falsum est, quia nulla experientia hoc docet.

Si autem informitas accipitur tertio modo pro scilicet carentia cuiusdá formositatis accidentalis ita quòd dicatur primò fuisse creata materia D informis, id est corpora cœlestia & elementa carentia aliquibus virtutibus actiuis & passiuis, & aliquo ornatu quem modo habent, hoc satis probabile est. Cum enim Deus daturus sit soli, vt promittit scriptura maiorem claritatem post iudicium quàm modo habeat, non est inconueniens si corpora cælestia & elementa fecerit à principio cum carentia aliquorum accidentium quæ non habent vel cum eisdem accidentibus remissis. Quod autem elementa potuerunt fieri sine ornatu plantarum & animalium quæ in ipsis sunt: modo non est dubium.

Ad primum Ad primum ergo. quo probatur quòd simpliciter materia potuit fieri carens omni forma dicendum per interemptionem minoris.

Ad primum autem quo probatur illa minor dicendum, quòd dato quòd forma non sit causa materiæ propriæ: tamen est causa compositi sine quo non potest fieri materia. Quod impossibile est materiam fieri nisi vt partem compositi ex potentia & actu substantiali.

Vel potest dici quòd dato quòd forma non sit causa materiæ per modum quo est causa compositi, vt scilicet sit pars materiæ: est tamen causa materiæ, vt terminans eius potentialitatem: ita quod materia & forma sint sibi inuicem causæ. Materia inquantum est quid substractum substentans formam: & forma materiæ inquantum est terminans eius potentialitatem.

Ad secundum dicendum quòd maior intelligenda est quando prius natura in nullo dependet à posteriore. Sic autem non est in proposito.

Vel potest dici, quòd etiam materia vno modo est prior formâ inquantum sustentatur in materia: & è conuerso, forma est prior materiâ, inquantum primum est intelligere formam dantem esse materiæ, quàm materia sit in rerum natura.

Ad tertium dicendum quòd licet materia quæ potest stare cum diuersis formis non dependeat determinatè ex aliqua illarum determinatè: tamen indeterminatè dependet ex hac vel illa.

QVÆSTIO SECVNDA.

POstea quæritur vtrum lumen habeat esse reale in aëre.

Et arguitur quòd non, quia formæ reales plures numero non possunt esse in eodem subiecto. *Prima ratio.* Sed plura lumina sunt in eadem parte ëris. Ergo &c. Probatio minoris primò per tabulam perforatam, vbi apparet manifestè quòd si ex eodem latere tabulæ, ponantur duo luminaria ex vtraque parte foraminis: luminaria illa vltra foramen proiicient radios ad partes diuersas Sed in ipso foramine simul concurrent. Ex quo videtur quod in foramine sint duo lumina differentia numero.

Secundò, idem apparet per virgam siue baculum positum inter duo luminaria, qui baculus statim facit vmbram ex vtraque parte. Hoc autem non esset nisi ex vtraque parte priuaret lumen vnius luminaris, & dimitteret lumen alterius. Ergo &c.

Tertiò, idem apparet de intentionibus colorum quæ sunt eiusdem rationis quantum ad hoc cum lumine. Quia cum per idem medium a diuersis videantur diuersa alba; ita quod illud quod videtur ab vno non videtur ab alio: oportet quòd in medio sint diuersæ intentiones albi. Alioquin si non esset nisi vna, illa duceret quemlibet videntem in cognitionem vtriusque albi.

Præterea, forma realis non se multiplicat in instanti. *Secunda ratio.* Sed lumen se multiplicat in instanti. Ergo &c.

Præterea, forma realis potest manere ad absentiam agentis. *Tertia ratio* Sed lumen non manet ad absentiam agentis. Ergo &c.

Contra. Quia lumen facit in aëre immutationem realem, quia est causa calefactionis, vel alicuius talis. Ergo habet esse reale.

Respondeo. Primò intendo ostendere quod lumen habeat esse reale in aëre.

Secundò, quòd impossibile est, duo lumina esse in eadem parte aëris.

A

ARTICVLVS PRIMVS.

AD euidentiam primi sciendum, quòd esse intentionale duplicitet potest accipi. Vno modo prout distinguitur contra esse reale, sic quòd sit ens tantùm rationis: sicut vniuersalitas, vel aliquid tale. Et sic impossibile est lumen esse ens intentionale, quia constat quòd lumen aliquam entitatem realem habet in re extra animam. Alio modo potest dici intentionale illud quod est repræsentatiuum alterius: sicut si imago Herculis diceretur eius intentio. Et intentio sic dicta habet verum esse reale existens in genere: vt iam probabitur. Lumen autem in aëre benè facit ad hoc quod est ducere in cognitionem: sed hoc non est eius principalis & solus effectus, imò habet multos
B alios effectus.

Quod autem lumen sit aliqua res & aliquam entitatem realem habeat in rerum natura, patet: & hoc nullus negat. Sed quod habeat tantam entitatem quod sit in aliquo genere, aliqui negant. Quod tamen ita sit: probo. Quia Philosophus. 6. Metaphy. diuidit ens quod diuiditur in decem prædicamenta contra esse quod dicit veritatem propositionum quod est ens rationis tantum. Vnde non enti sicut & enti conuenit. Ita enim est hæc propositio veta nihil est nihil, vel chimera est chimeta: sicut ista homo est homo. Ens autem diuisum contra ens quod est tantum rationis & dicit vetitatem propositionum, diuiditur in decem prædicamenta. Sed lumen non pertinet ad illud quod est tantum ens rationis: quia aliquid est extra animam. Ergo lumen pertinet ad ens quod diuiditur in decem prædicamenta. Sed ens quod diuiditur in decem prædicamenta diuiditur in ea sufficienter; ita quòd sub ente communi impossibile est dare aliquod ens, quod non sit in aliquo prædicamento: alioquin diuisio entis in ea esset insufficiens. Quia impossibile est aliquid contineri sub aliquo communi quin contineatur sub aliquo membrorum ipsum diuidentium si sufficienter diuidatur: sicut impossibile est esse animal, quod non sit vel rationale vel irrationale. Ergo oportet ponere quòd lumen sit in aliquo prædicamento.

Si dicatur quod est in prædicamento per reductionem, sicut punctus vel vnitas. Et ideò non oportet quòd sit æquè reale sicut illud quod simpliciter est in prædicamento.

Sed hoc nihil est.

Primò, quia quod est in prædicamento sicut vnitas vel punctus: est in prædicamento sicut principium rei existentis in prædicamento, & tale habet simpliciter esse reale. Ergo & lumen habet esse, reale si sic sit in prædicamento.
D

Secundò quia aliquid dicitur esse in prædicamento non sicut species prædicamenti quando non conuenit sibi ratio ipsius generis generalissimi: sicut ratio quantitatis non conuenit vnitati. Sed hoc non potest dici de lumine: quia qualitas est secundum quam quales dicimur. Aër autem dicitur qualis secundum lumen, est enim lucidus vel illuminans. Ergo lumen est in genere qualitatis vt quædam species qualitatis, & est in tertia specie qualitatis: quia est qualitas inferens passionem sensui.

ARTICVLVS SECVNDVS.

SEcundò probo quod impossibile est quod plura lumina numero sint in eadem parte medii vel plures intentiones. Quia propter dependentiam accidentis est quod sicut eius esse dependet ab esse subiecti: ita & eius vnitas & pluralitas dependet ab vnitate & plutalitate subiecti. Vnde quantò aliquod accidens magis dependet à subiecto, tantò minus potest habere pluralitatem non à pluralitate subiecti. Sed talia accidentia maximè dependent à subiecto cum habeant debilissimam entitatem. Ergo minimè possunt plurificari in eodem subiecto.

Nec obstat quòd quantitas quandam vnitatem & pluralitatem habet de se: quia hoc soli quantitati conuenit. Nec etiam sic sibi conuenit quòd secundum naturam possit habere vnitatem vel entitatem sine esse in vnitate subiecti: nec etiam potest esse quòd plurificetur quando est in subiecto non plurificato subiecto. Vnum quæcumque accidentia existentia in eodem subiecto non habent vnde differant numero nisi plurificetur subiectum.

Nec videtur quidquam quod dicunt alii, quod habent multitudinem ab agente, quia ab eo dependent: aliæ autem formæ dependent à subiecto. Quia constat quòd omnis forma quæcumque est in aliquo subiecto, dependet subiectiuè & quasi sustentatiuè à subiecto in quo est, & semper & de necessitate dependet ab aliqua causa effectiua conseruante quæcumque sit illa. Vnde qua ratione tales formæ possent plurificari in eodem propter diuersitatem agentium conseruantium: ea-
C dem ratione & aliæ.

Item ipsum fieri dependet necessariò à causa propinqua. Ergo si dependere à causa propinqua facit quòd possunt esse plura lumina numero, vel plures intentiones solo numero differentes: eadem ratione poterunt esse in eodem subiecto simul duo fieri differentia solo numero: ita quod duo ignes facient in eodem subiecto & secundum eandem partem duo calefieri, siue duas calefactiones. Quod est inconueniens.

Sic ergo videtur mihi quòd & lumen & imutatio illa quæ fit à coloribus, & species sensus & intellectus, si sint species: sunt vetæ res in rerum natura existentes & sub determinato prędicamento puta qualitatis.

Ad primum in oppositum dicendum, quòd si- *Ad primum*
cut patuit, minor est falsa. Ad probationem eius dicendum, quòd falsa illa luminaria non faciunt duo lumina in foramine illius tabulæ: sed vnum lumen. Quia ambo luminatia agunt in aëtem exi-
D stentem in foramine: quia directè opponitur vtrique. Sed aër qui est vltra tabulam non totus opponitur vtrique luminati. Sed vna pars vni & alia pars aliis. Et ideò vltra foramen causant diuersos radios in diuersis partibus: quia diuersæ partes & non eædem opponuntur illis luminaribus.

Ad secundam probationem minoris dicendum, quòd baculus positus in medio facit duas vmbras, vnam ex vna parte, & aliam ex alia; non quidem quòd existentibus duobus luminibus in toto medio auferat quasi vnum lumen ex vna parte, & aliud ex alia: sed quia ex vtraque parte vbi prius erat vnum lumen magis intensum, facit lumen magis remissum.

Ad tertiam probationem dicendum, quòd il-

la ratio procedit ex falſa imaginatione, imaginantur enim quòd color cauſet quandam intentionem in medio, & nihil plus faciat, & illa intentio poſtea ſit ipſum agens principaliter mouet oculum. Hoc autem falſum eſt: imò color eſt illud quod mouet totum quicquid ei ſecundum rectam lineam opponitur quantum ſe extendit ſua virtus: ita quòd & aër & aqua & totum quod ei directè opponitur, comparatur ad ipſum colorem vt vnum mobile. Sicut etiam totum dyaphanum quòd opponitur corpori luminoſo; ſiue ſit vnum corpus puta aër; ſiue plura, puta ignis, aër & aqua, comparentur ad ipſum vt vnum mobile: & ipſum luminare eſt quod illuminat omnes partes ei oppoſitas, non vnam per aliam. Quia vna non poſſet illuminare aliam ad ita perfectum lumen ſicut eſt in corpore oppoſito ſoli. Sicut patet quando aliqua pars illuminata actione reflexa illuminat ea quæ non opponuntur, vbi eſt debile lumen. Sic etiam licet intentio colorum in medio poſſet aliquam immutationem facere: non tamen ita perfectam quæ ſufficeret ad viſionem. Vnde color eſt illud quod totum medium vnà cum oculo immutat. Et quia talis immutatio fit ſecundum rectam lineam, ideò color non immutat ad videndum niſi illum oculum qui ei ſecundum rectam lineam opponitur. Et quia vnum album opponitur vni ſecundum iſtam lineam & aliud alii, ideò exiſtente in eodem medio vnus oculus videt aliud non propter diuerſas intentiones exiſtentes in medio, ſed propter hoc quòd vnus oculus opponitur ſecundum rectam lineam vni albo & alius alii. Et ideò vnus eorum mouetur ab vno albo & alius ab alio.

Notandum autem quòd differt intentionem eſſe in medio, & aliquid eſſe intentionaliter in medio. Quia intentionem eſſe in medio eſt illam immutationem eſſe in medio ſicut in ſubiecto, vt quoddam accidens informans ipſum. Et ideò ſicut impoſſibile eſt plura accidentia numero eſſe in eodem ſubiecto: ita impoſſibile eſt plures intentiones numero eſſe in eadem parte medii. Sed eſſe intentionaliter in medio non eſt ipſum eſſe in medio ſicut in ſubiecto, ſed eſt eius intentionem vel immutationem ab eo factam eſſe in medio. Et ſic dicitur etiam ipſe color eſſe intentionaliter in medio. Et ſic poſſunt eſſe intentionaliter in medio plura numero inquantum vna immutatione numero poteſt à diuerſis coloribus numero hoc fieri.

Ad ſecundũ principale. Ad ſecundum dicendum, quòd minor eſt falſa, quia ſecundum Philoſophum in libro de ſenſu & ſenſato, aqua tota poteſt ſimul calefieri vel frigefieri; iat quòd non vna pars ante aliam: licet minus intenſum præcedat eſſe magis intenſum. Vnde ad hoc quòd forma habeat eſſe reale vel intentionale non refert vtrum fiat in inſtanti vel in tempore.

Ad tertium. Ad tertium dico, quòd illa forma quæ manet ad abſentiam agentis, & illa quæ non manet ſunt reales. Alioquin cœlum cum non poſſit manere non conſeruante ſuo agente immediatè qui eſt Deus, eſſet ens intentionale. Figura etiam quàm cauſat ſigillum in aqua eſt ita realis & ens reale ſicut figura quam cauſat in cera: & tamen non manet ad abſentiam agentis, & alia manet. Vnde ſic manere vel non manere: nihil facit ad propoſitum.

Dixit quoque Deus fiat firmamentum in medio aquarum & diuidat aquas ab aquis, &c.

Diſtinctio decima quarta.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper decimam quartam diſtinctionem. Quæritur vtrum cœlum moueatur ab anima quæ ſit ei coniuncta vt forma.

Prima ratio. Et arguitur quòd ſic, quia omnis motus naturalis eſt à principio intra. Sed motus cœli eſt naturalis. Ergo erit à principio intra. Sed illud principium intra oportet eſſe animam intellectiuam, quia vt probabitur, oportet quod motor cœli agat per intellectum & voluntatem. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea nobiliſſimum corpus debet habere nobiliſſimam formam. Sed cœlum eſt nobiliſſimum corpus. Ergo debet habere nobiliſſimam formam. Sed anima intellectiua eſt nobiliſſima forma quæ poteſt eſſe in corpore. Ergo, &c

Incontrarium eſt Damaſ. Qui dicit quòd corpora cœleſtia non ſunt animata

Reſpondeo. Hîc ſunt quatuor declaranda

Primum eſt quòd oportet quòd cœlum moueatur ab agente per intellectum & voluntatem.

Secundò, quòd non habeat animam vnitam ſibi vt formam.

Tertiò quomodo determinatur motor cœli ad mouendum cœlum.

Quartò vtrum moueat per intellectum & voluntatem, vel per aliquam potentiam.

ARTICVLVS PRIMVS.

PRimum probo duplici ratione.

Ad quarum euidentiam ſciendum, quòd oportet quòd cœlum moueatur; vel per appetitum naturalem: ita quòd eius motus de neceſſitate conſequatur naturaliter aliquam formam eius accidentalem, ſicut motus Deo ſum conſequitur grauitatem; vel quòd moueatur ab agente per intellectum & voluntatem: quia impoſſibile eſt quòd moueatur per appetitum ſenſitiuum.

Hoc præmiſſo arguitur ſic Quia illud quod ſic mouetur naturaliter, quòd eius motus de neceſſitate ſequitur inclinationem naturalem alicuius formæ, ſicut motus grauium & leuium ſequitur grauitatem & leuitatem: habet aliquod vbi ad quod neceſſariò inclinetur quando eſt extra, & a quo non niſi violenter recedit. Quia ſicut ex inclinatione formæ talis eſt quòd tale mobile tendat ad determinatum vbi ſibi conueniens: ita contra inclinationem illius formæ eſt quòd recedat ab eo. Sed cœlum non habet tale vbi, quia non eſt ſignare aliquod vbi in cœlo à quo corpus cœleſte ſecundum partes non poſſit moueri abſque violentia aliqua: ſicut patet quòd non eſt ſignare aliquod ſignum, puta orientis vel occidentis ad quod & à quo non poſſit ſol mouere, vel quæcumque alia pars orbis abſque aliqua violentia. Ergo motus cœli non conſequitur de neceſſitate inclinationem alicuius formæ naturalis, ſicut motus grauium & leuium. Relinquitur ergo quòd moueatur ab agente per intellectum & voluntatem.

Secunda ratio talis eſt, quies oppoſita motui

conſequenti inclinationem alicuius formæ naturalis eſt violenta. Sed quies qua cœlum poteſt quieſcere à motu, ſic non eſt violenta. Ergo motus cœli non conſequitur de neceſſitate inclinationem alicuius formæ naturalis. Et per conſequens oportet quòd ſit ab agente per intellectum. Maior patet, quia manifeſtè apparet quòd quies ſurſum quæ contrariatur motui deorſum quæſequitur grauitatem, eſt violenta graui. Minor etiam faciliter poteſt patere. Nam cœlum poſt diem iudicii ſecundum fidem ponimus quieſcere in perpetuum. Sed nullum perpetuum violentum. Ergo, &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

SEcundam concluſionem, ſcilicet quòd cœlum non habet animam ſibi vnitam vt formã. Probo quia nulla forma vnitur materiæ niſi vel quia dependet ab ea in eſſe, vel operari. Sed cœlum non poteſt habere animam quæ aliquo prædictorum modorum dependeat. Ergo, &c. Maior patet, quia materia eſt propter formam: & ideò forma aliqua non vnitur materiæ niſi vel propter hoc quod eſſe eius dependet à materia, vel operatio. Minor etiam probatur, quia ſi anima vnitur cœlo vt forma, illa anima non poteſt eſſe vegetatiua, ſiue habere opera vegetatiuæ ſcilicet generare, nutrire & augeri. Et hoc de ſe eſt manifeſtum, quia corpora cœleſtia ſunt ingenerabilia. Ergo & in corruptibilia, & per conſequens immutabilia. Nec etiam poſſet illa anima habere opera ſenſitiuæ puta ſentire ſenſu tactus, vel videre vel audire. Et quantum ad ſenſum tactus planum eſt, quia requiritur corpus mixtum habens mediam complexionem inter qualitates actiuas: quæ in cœlo eſſe non poſſunt. Quia tunc communicarer cum inferioribus in materia eiuſdem rationis: non ſolum prout materia eſt ſubiectum formæ, ſed prout etiam eſt ſubiectum tranſmutationis. Et per conſequens eſſet generabile & corruptibile, quod eſt falſum. Alii etiam ſenſus non poſſunt eſſe ſine tactu, quia neceſſariò omnes ſenſus requirunt calorem naturalem ſicut fundamentum complexionis in quo fundatur. Et ideò poteſt aliquis perdere virtutem viſiuam, & tamen ſentire ſecundum tactum: impoſſibile tamen eſt quòd perdens virtutem tactiuam quocumque ſentiat ſenſu. Vnde impoſſibile eſt ſenſum aliquem eſſe ſine tactu: dummodo ſit eiuſdem rationis cum ſenſu noſtro. Vnde ad potentiam viſiuam non ſufficit dyaphaneitas, alioquin aqua poſſet habere virtutem viſiuam ſine tactiua. Et illa anima quæ ponetur forma cœli, nec vegeraret, nec ſentiret.

Præterea etiam intellectiuam non oporteret ei vnire, quia intelligere non communicatur per organum corporale: nec etiam indigeret obiecto corporali niſi quando intellectus natus eſt coniungi cum fantaſmate quod in cœlo eſſe non poteſt, cum ibi non poſſet eſſe ſenſus.

Etiam propter mouere non oportet ſubſtantiam ſpiritualem vniri corpori vt formã: quia non oportet quòd virtus motiua corporis ſit virtus affixa organo. Licet enim ad moueri propriè dictum neceſſarium ſit corpus, quia nihil propriè moueri poteſt niſi ſit corpus: tamen ad mouere & cauſandum motum effectiuè non requiritur corpus. Et ſic patet, quòd non poteſt poni quòd anima corporis cœleſtis, ſi corpus cœleſte eſſet animatum, haberet aliquam operationem quam oporteret exerceti per corpus. Nec per conſequens dependeret à cœlo in eſſe: quia forma non dependet in eſſe ab illo à quo non dependet in operari. Et ſic patet minor. Vnde ſequitur concluſio principalis, quòd ſcilicet corpus cœleſte non eſt animatum.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium ſciendum, quòd opinio Ariſtotelis & ſuorum ſequacium videtur fuiſſe quòd motores corporum cœleſtium, quos vocabant intelligentias, eſſent ſuum velle & ſuum intelligere ſicut ponimus de Deo. Vnde quando. 12. Metaphyſicæ oſtendit quòd primus motor eſt actus purus, & eſt ſuum intelligere, & ſua vita, non intendit loqui de omnino primo quem vocamus Deum qui non eſt niſi vnus: ſed per motorem primum intelligit totum genus motorum ſeparatorum. Quod patet ex hoc quòd motori primo, ex hoc quod mouet motum perpetuum, attribuit quòd nunquam ſit in potentia, & quod ſit actus purus. Et poſtquam talia probauerat poſtea inquirit de numero talium quos dixerat puros actus. Vnde poſt tractatum de motore poſtquam dicit actum purum, ſtatim ſubiungit, quot autem ſunt tales, & poſt concludit quòd ſunt tot quot ſunt motus perpetui. Vnde opinio Ariſtotelis videtur fuiſſe quòd intelligentiæ mouentes orbes erant ſuum intelligere & ſuum velle: & per idem velle & idem intelligere ſimul omnia intelligerent & vellent.

Ponebat etiã quòd quælibet earum ex ſua natura quæ erat ſuum velle, neceſſariò volebat bonitatem non ſolum prout erat in eo exiſtens: ſed etiam prout nata erat communicari alii. Et quia hoc non poterat eſſe ſecundum eum niſi per morum ſui orbis, quia poſuit nullam ſubſtantiam ſpiritualem poſſe agere immediatè in inferiora, ſed tantum mediante corpore cœli: ideò ſecundum eum quælibet intelligentia ex natura ſua determinatur ad velle mouere orbem determinatum & ſibi proportionatum: ita quod impoſſibile erat eam hoc non velle. Et ſecundum hanc viam vnaquæque intelligentia ex natura ſua eratmagis determinata ad mouendum orbem ſuum quàm ſit ignis ad calefaciendum.

Hæc autem poſitio in ttibus repugnat veritati fidei. Primò quidem in hoc quod ponit in Angelis eſſe idem naturam & actum volendi: ſi enim Angelus eſſet ſuum velle ex neceſſitate naturæ eſſet ſemper in eodem actu volendi. Et cum impoſſibile ſit quòd idem actus volendi ſit indifferens vt ſit ſimpliciter bonus vel ſimpliciter malus, oporteret de neceſſitate Angelum ex natura ſua eſſe de neceſſitate bonum, & impoſſibilem peccare: vel malum etiam impoſſibilem bonum eſſe: quorum vtrumque eſt falſum & erroneum. Secundum enim hanc uiam vt de ſe patet non poſſet in Angelo eſſe variatio ſecundum electionem.

In hoc autem poſitio fidei non ſolum eſt vetior, ſed etiam probabilior quam poſitio Philoſophorum. Quia ſecundum poſitionem eorum in Angelo nulla eſt compoſitio potentiæ & actus; ita quòd nec etiam habet aliquod accidens differens à ſubſtantia. Et ſi ibi non ſit compoſitio ex ſubiecto & accidente, ſequitur quòd omnimodè ſit infinitus & infinitæ perfectionis: hoc eſt inconueniens. Quod autem hoc ſequitur patet ſic, quia ſicut alias dictum eſt, determinari ad genus aliquod, eſt quòd eſſentia illa det illud quod per-

tinet ad illud genus, & nihil amplius nisi aliquid aliud adiungatur: & similiter dicendum est de specie. Vnde limitari ad genus substantiæ, est essentiam illam quæ dicitur limitari ad genus substantiæ, ita det subsistere quòd nihil aliud habet facere sine aliquo addito: & determinari ad speciem scientiæ est quòd ita sit principiū sciendi quòd nihil plus det: & sic de aliis. Si autem essentia siue substantia Angeli est suum velle & intelligere, illa essentia dat sibi perfectionem diuersorum generum: imò omnes perfectiones quas natura intellectualis requirit. Et sic non est limitata ad genus. Prima autem limitatio est ad aliquod genus & præsupponitur limitationi quæ est ad speciem: illud autem cui non conuenit ptima limitatio, nulla limitatio potest ei conuenire. Sequitur ergo quòd si essentia Angeli est suum velle & intelligere; ita quòd in ipso nullum accidens possit esse: eius essentia est omninò & simpliciter illimitata & infinita in perfectione. Et per consequens est vniuersaliter perfecta, quicquid simpliciter perfectionis est includens: quia cui deest aliqua perfectio, est aliquo modo limitatum in sua perfectione. Et sic patet consequentia illa, scilicet quòd si essentia Angeli est suum intelligere: quod eius essentia est simpliciter infinita & vniuersaliter perfecta. Quod autem hoc sit impossibile faciliter patet. Quia impossibile est ponere duo simpliciter infinita, & vniuersaliter perfecta. Tum quia vnum non posset reduci in alium vt in causam: & sic non esset prima causa omnium. Tum quia oporterer ea differre numero: & hoc non potest esse, vt potest patere ex primo, vbi ostensum est quòd impossibile est esse duos Deos numero differentes vel specie. Et ex hoc sequitur altetum esse imperfectius: & per consequens non esse vniuersaliter perfectum

Secundum in quo ista positio contra fidem est, quia ponit Angelos habere necessariam habitudinem ad mouendum: ita quod impossibile sit eos non mouere orbes, cum ponat fides motum cœli finaliter cessare. Et in hoc etiam est rationabilior positio fidei, cuius ratio assignabitur in fine quarti, vbi ostendetur quòd motus cœli est propter numerum electorum complendum: quo completo non oportet ponere intelligentias velle mouere corpora cœlestia.

Tertium in quo hæc positio est contra fidem, est quod ponit nullam substantiam spiritualem agere nisi mediante motu cœli. Nam secundum fidem, ponimus Angelos posse mouere immediatè ista inferiora secundum motum qui est ad vbi: & Deum ponimus posse mouere omnia ista inferiora secundum quamcumque transmutationem, & secundum omnem formam & actum quæ non includunt conditionem Et hoc rationabiliter, quia si ita est, vt alibi probatum est, quòd causa propter quàm Angelus mouet non est propter ipsum motum, nec etiam propter imitari Deum in mouendo: sed magis propter aliquod pertinens ad salutem electorum quantum ad bonos Angelos, vel aliquid pertinens ad exercitium malorum, sicut multa fiunt mali Angeli à Deo permissi: nec eorum velle, nec eorum potentia motiua est necesse determinari ad aliquod vnum corpus solum: sed indifferenter quodcumque corpus possunt mouere, dummodo non excedat virtutem eorum in mouendo.

Et ideò aliter, dicunt alii scilicet quòd Angelus licet moueat per voluntatem & actum mouendi, vel per aliquam potentiam superadditam suæ essentiæ: dicitur tamen determinari ad orbem quem mouet. Quia ex natura sua habet quandam inclinationem ad hoc: ita quòd per formam suam naturalem pertinet sic mouere.

Sed nec istud videtur omninò esse conueniens; fidei. Nam si illud quòd sic inclinatur per aliquid vt ad illud quod ad eius naturalem perfectionem pertinet, quando cessat ab illo est minus perfectum, & habet statum suæ naturæ minus perfectum quàm modo. Ergo, &c.

Et ideò videtur aliter esse dicendum, scilicet. Quia Angelus non ita determinatur ad mouendum orbem quòd illud, scilicet mouere orbem, appetat quasi sine quo statum perfectum suæ naturæ non haberet: & tamen sine hoc potest habere statum perfectum suæ naturæ. Vetuntamen nullus haberet perfectum statum naturæ suæ si non posset mouere: quia hoc posse sequitur ad naturam eorum. Tamen non dicimus propter hoc quòd ad perfectum statum eorum pertineat quòd moueant hunc lapidem, vel illum. Sed vt credo ista determinatio sic intelligenda est, quod officium mouendi corpus magis congruit vni Angelo: sicut si existentibus pluribus officialibus in seruitio alicuius principis pensatis diuersis conditionibus eorum: vnus magis congruit vni officio, quàm alius. Sicut regere regnum magis congruit vni: & regere ciuitatem magis congruit alteri; & regere vicum minori. Non autem quòd status perfectus suæ naturæ necessariò requitat eos applicari talibus officiis: talis determinatio videtur esse inter motorem orbis & suum mobile.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, sciendum quòd est quidam articulus, qui vt dicitur, condemnat sicut erroneum, ponere Angelos mouere orbes per solam voluntatem: ita quòd ad nutum, pro voluntate possint mouere corpora.

Tamen hoc non obstante, videtur posse sustineri quòd Angelus moueat corpora per voluntatem, accipiendo voluntatem pro actu volendi: ita quòd actus volendi quo eligit aliquid mouere quod sit sibi proportionatum. Est sibi principium mouendi. Sicut calor in igne: est sibi ratio quòd alia calefaciat: & hoc videtur posse suaderi sic: Quia non videntur aliæ potentiæ esse in substantiis separatis: quam illæ quæ sunt in sola anima nostra, prout excedit corpus. In anima sola sicut in subiecto, non est aliqua potentia nisi intellectus, & voluntas. Ergo nec in Angelis.

Hoc etiam videtur sufficere. Nam sicut anima se habet ad corpus coniunctum. ita Angelus ad corpus mobile separatum. Anima autem per suum velle aliquam motionem facit in corpore coniuncto, siue hoc fiat infantasia, siue in spiritibus, siue in aliis: impossibile enim est animam mouere per voluntatem, nisi per velle suum aliquid effectiuè causaret in coniuncto.

Nec valet si dicatur quòd mouet mediante potentia alligata organo. Quia quæro à te, vtrum voluntas moueat illam potentiam alligatam ad agendum: autem non? Si non. Non ergo mouet per voluntatem nisi voluntas moueat mediante potentia. Si autem voluntas moueat illam potentiam. Oportet quòd voluntas immediate efficiat aliquid in illa potentia, vel in eius organo. Vel oportet dicere quòd voluntas simul cum po-

tentia agit in tertium aliquid, quod potentia per A se non poterat, nisi adesset velle: & sic habemus, quòd aliquid effectiuè fiat immediatè à voluntate in coniuncto. Vnde videtur quòd similiter illud per quod Angelus mouet effectiuè: sit suum velle.

Nec sequitur quòd hoc sit contra articulum. Quia articulus potest intelligi, quòd Angelus non sic mouet per voluntatem: quod suum velle sufficiat sibi ad mouendum quodcumque mobile.

Vnde sciendum, quòd sicut nostrum velle non est sufficiens causa mouendi quodcumque indifferenter, licet ipsum velle nostrum sit immediata causa effectiua alicuius motionis. Vnde voluntas nostra comparatur ad aliquid vt ad volitum, & vt etiam ad effectum: sicut ad motionem manus, & ad aliquid comparatur tantum sicut ad volitum, non sicut ad effectum. Sicut apparet in motu B cœli quem habent; possumus velle: non tamen possumus per nostrum velle illum motum efficere.

Ita etiam de Angelis. Quia velle eorum est virtus finita, eorum velle potest aliquod determinatum mouere vel facere: ita quòd non plus. Ita quòd voluntas Angeli potest comparari ad aliquid vt ad volitum. Et vt effectum. Sicut velle Angeli mouentis orbem, comparatur ad motum orbis sicut ad volitum: & sicut ad effectum. Sed ad creationem rerum comparatur sicut ad volitum: non sicut ad effectum. Quia Angelus potest velle res creatas dari: non autem potest per suum velle creare. Nec etiam quilibet Angelus indifferenter posset quodcumque: & quantumcumque corpus mouere.

Et sic potest intelligi articulus: vt sit sensus. Quod Angelus per solam voluntatem non mouet: ita quòd ad nutum subsit sibi quod oportet indifferenter mouere. Quia præter velle quod est ex parte Angeli, requiritur determinata proportio inter corpus mobile & ipsum velle mouentis: secundum quòd velle mouentis, est virtus motiua finita. Si autem aliter intellexit articulus habeantur quæ dicta sunt, pro non dictis.

Sed hoc est vna difficultas. Quia si Angelus mouet orbem per intellectum & voluntatem, sequitur quòd nihil possit considerare nisi orbem quem mouet: quia Angelus non potest simul plura intelligere.

Ad hoc autem facile respondetur, quòd visio beata in qua videt omnia quæ sunt, saltem quantum ad ea quæ sunt semper, & amor quo si placet exequi quicquid Deus præcipit sibi sufficiunt, quod satis probabile est. Nam ad statum beatitudinis eorum, pertinet quòd agant: mouendo ad illa quæ pertinent ad complendum numerum electorum. Potest etiam probabiliter sustineri, quòd etiam hoc possit sibi conuenire per cognitionem naturalem absque hoc quòd impediatur D in cognitione aliorum.

Nam sicut alias dictum est, Angelus semper est in actu intelligendi, scilicet ea quæ sunt in ipso, vt sunt proprietates suæ: & ea quæ naturæ sunt proportionata: & ita in ista cognitione, potest semper videre orbem vt mouendum ab eo. Quia motus orbium magis sunt proportionati quibusdam Angelis, quàm aliis: & talis cognitio sufficit ad mouendum. Quia cognitio multum attenta non est multum necessaria. Cum ista autem cognitione suis stare possunt aliæ cognitione, secundum quas attente possit considerare de hoc vel de illo.

Ad primum ergo in oppositum, dicendum quòd motus naturalis non requirit semper necessariò quod sit à principio actiuo intra: hoc est enim proprium animatorum. Sed sufficit ad motum localem naturalem, quòd principium passiuum naturæ sic sit intra quod, scilicet mobile habeat aptitudinem naturalem ad talem motum.

Ad secundum dicendum, quòd multipliciter potest aliquod corpus dici nobilius alio, vno modo secundum durare, & sic illud est nobilius quod plus naturaliter durat: & sic corpus celeste est nobilissimum. Alio modo potest talis nobilitas attendi secundum operationes transeuntes, & sic dicitur corpus magis nobile quod est magis actiuum in alio: & sic inferioribus ignis est nobilissimum. Quia eius actio se extendit ad omnem transmutationem inferiorum: nec ad hoc requiritur quòd sit animatum. Et hæc nobilitas, mul- B tum conueniens est cœlo præ omnibus aliis. Quia cœlum est quasi instrumentum intelligentiæ mouentis, & regentis ista inferiora. Nobilitas autem instrumenti in hoc consistit: quòd per ipsum principale agens agat in aliquid aliud. Nobilitas etiam corporis, potest attendi pœnes operationes manentes; puta sentire, imaginari, & sic de aliis. Et illud corpus quod est nobilissimum secundum istum modum: oportet esse animatum. Sic autem non oportet ponere cœlum esse nobilissimum, nec per consequens animatum.

Dixit etiam Deus producant aquæ reptile anime viuentis, &c.

Distinctio decima quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

C DEinde quæritur. Vtrum cœlum agat in omnia ista inferiora: & conseruet ea.

Et videtur quòd non. Quia nihil agit ad producendum aliquid dignius se. Sed omnia animata sunt cœlo digniora: quia animatum est dignius inanimato. Ergo &c.

Si dicatur quòd potest producere viuum inquantum agit in virtute intelligentiæ mouentis quæ est viua.

Contra intelligentia mouens orbem, nullam virtutem actiuam dat ei. Quia non dat ei aliquam qualitatem actiuam: sed tantum influit ei motum localem per quem approximatur agens passo. Ergo non videtur cœlum posse attingere ad producendum aliquod corpus nobilius se. Quia motus qui est ad formam nobilem, directe respicit nobilitatem virtutis actiue: & illius à quo est. Non autem motum localem. Si enim ignis applicetur ad aquam: æqualiter calefacit à quo- D cumque applicetur. Ergo cœlum intelligentiæ mouentis, non potest attingere ad tam nobilem formam sicut est anima, si cœlum est inanimatum.

Præterea, stabilitas effectus conseruati, dependet ab immobilitate causæ: sed cœlum continue mouetur. Non ergo potest esse causa conseruans, & dans permanentiam rebus inferioribus.

Præterea, causa de necessitate agens imponit necessitatem suis effectibus, sed corpora celestia de necessitate naturæ agunt. Ergo si omnia inferiora reducerentur in causas cœlestes, omnia inferiora de necessitate euenirent.

Contra. Lex diuinitatis eſt, infinita per media in ſuprema reducere. Ergo iſta inferiora reducuntur in ſubſtantias ſpirituales mediantibus corporibus ſuppremis, ſcilicet cœleſtibus. & per conſequens omnia iſta reducentur in virtutem cœleſtem.

Reſpondeo. Hic ſunt quatuor facienda.

Primum, eſt oſtendere corpora cœleſtia agere in inferiora.

Secundum, eſt oſtendere quòd omnia quæ hîc naturaliter aguuntur neceſſariò reducuntur in virtutem cœleſtem ſicut in cauſam agentem.

Tertium, eſt oſtendere cœlum eſſe conſeruans hæc inferiora.

Quartum, eſt oſtendere cœlum non imponere neceſſitatem hiis inferioribus: ita quòd per comparationem ad cœlum, omnia hæc inferiora de neceſſitate eueniant.

ARTICVLVS PRIMVS.

PRimum ad ſenſum patet, ſcilicet cœlum agere in inferiora. Quia manifeſtè videmus quòd ſole accedente ad nos ſicut fit in æſtate, augetur calor apud nos & pullulant terrenaſcentia: & ipſo recedente fit oppoſitum. Et hoc fit vel ſemper, vel ſaltem vt in pluribus. Illud autem quod fit vel ſemper, vel vt in pluribus non poteſt eſſe à caſu: & ideò quod talia fiant apud nos accedente ſole non poteſt eſſe à caſu. Oportet ergo quòd ſol habeat aliquam habitudinem per ſe ad talem pullulationem & calefactionem: non poteſt autem ibi fingi faciliter alia habitudo quam habitudo cauſæ efficientis. Ergo, &c.

Si autem quæratur quomodo cœlum agat in iſta inferiora.

Dicendum, quòd per lumen ſuum habet iſta inferiora alterare: & in eis qualitates & alias formas inducere. Non enim oportet quòd calefaciens ſit calidum formaliter, vel frigefaciens frigidum: alioquin non eſſet aliqua æquiuoca cauſa quod eſt falſum Quia omnis actio creata vniuoca, oportet reduci in æquiuocam: quia illa quæ vniuocè agunt ſicut calidum generat calidum, non habet cauſam niſi ſolum ſuper hoc indiuiduum. Sed æquiuoca non ſolum habent cauſam ſuper hoc indiuiduum tantum, vel illud tantum: imò oportet quod habeãt cauſam in quam reducantur omnia quæ ſunt in illa ſpecie: quia omnia ſunt generabilia, & propter hoc omnium eorum oportet dare aliquam cauſam. Nullum autem eorum quæ ſunt infra aliquam ſpeciem, poteſt eſſe cauſa omnium exiſtentium in ſpecie: alioquin eſſet cauſa ſui ipſius. Ergo oportet vbicumque eſt agens vniuocum eiuſdem ſpeciei: reducere actionem talis agentis in æquiuocum alterius ſpeciei.

Et ideò, non oportet quod generans calidum, ſit calidum formaliter. Nec oportet dicere, quòd lumen cœli per confricationem partium aeris generet calorem. Imò ipſum lumen de ſe eſt & productiuum caloris, ſicut & calor raritatis: & ſic etiam eſt de aliis virtutibus calefactibilibus.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, ſciendum quòd omne quod inferioribus naturaliter fit, oportet reducere in virtutem cœleſtem: ſicut in cauſam efficientem. Dico autem omne quod fit hîc naturaliter. Nam ab agente per liberum arbitrium, A ſiue ſit homo ſiue Angelus, poſſet fieri aliquid hîc inferiùs, ſaltem aliquis motus localis: quem non oporteret reducere in virtutem cœleſtem. Tamen motus factus ab homine, magis deberet reduci in virtutem cœleſtem: quam motus factus ab Angelo. Quia motus factus ab homine, dependet ab aliqua virtute illigata corpori exequente: quæ virtus aliquo modo reducitur in cœlum.

Quod autem omnia quæ hic inferiùs naturaliter fiunt reducantur in virtutem cœleſtem: poteſt oſtendi faciliter ſic. Quia quicquid fit naturaliter in generalibus, & corruptibilibus: oportet reduci in aliquam cauſam naturalem ingenerabilem & incorruptibilem. Sed hæc cauſa non eſt niſi corpus cœleſte. Ergo, &c.

Probatio maioris. Quia ſicut omne mobile B generaliter oportet finaliter reduci in aliquod omninò immobile: ita oportet reducere omne generabile, & omne quod eſt in generabilibus, ad aliquam cauſam ingenerabilem, & incorruptibilem.

Hoc etiam exigit reductio cauſæ vniuocæ ad cauſam æquiuocam, ſcilicet quòd omne generabile reducatur in aliam cauſam ingenerabilem. Iſta autem cauſa ad quam immediatè reducuntur omnia generabilia: non eſt Deus. Quia Deus regit inferiores creaturas mediantibus ſuperioribus. Iſta etiam cauſa, non poteſt eſſe Spiritus creatus. Quia Spiritus immediatè moueret ad formam. Illud autem in quod reducuntur generabilia & corruptibilia; oportet eſſe mouens immediatè ad formam.

Nam generatio & corruptio, eſt motus ad formam. Ergo oportet neceſſariò quòd cauſa in quàm immediatè oportet reducere omnia generabilia & corruptibilia, ſit aliquod agens corporeum C naturaliter agens, & natum mouere ad formam: quod ſit ingenerabile & incorruptibile: & ſic patet maior. Minor etiam de ſe patet. Quia talis cauſa naturalis corporalis, non poteſt eſſe aliud quàm corpus cœleſte cui ſoli conuenit eſſe corpus naturale naturaliter incorruptibile. Et ideò ſequitur concluſio principalis ſcilicet quòd omnia quę fiunt in generabilibus & corruptibilibus oportet reducere in virtutem cœleſtem. Omnia autem inferiora: ſunt generabilia & corruptibilia. Ergo, &c.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium. Sciendum, quòd omne quod eſt factum ab alio ſcilicet omnis effectus: dependet ab aliqua cauſa conſeruante D quæcumque ſit illa.

Conſeruatio autem dupliciter accipitur. Vno modo pro impeditione corruptiui, ſicut ſi diceretur aliquis conſeruare ouem ſi impediret lupum ab eius corruptiua virtute & ſic, non eſt dubiũ quòd cœlum conſeruat aliqua prohibendo corruptiua eorum: ſicut poſſet conſeruare roſam prohibendo frigus congelans.

Alio modo dicitur aliquid directè conſeruare: quãdo per ſe effectus in ſuo eſſe continuè depẽdet ab eo: ſicut lumen in aere dependet à ſole. Et ſic intelligitur quod dicitur, vtuum inferiora dependeant à virtute cœli ſicut à cauſa per ſe conſeruante.

Et ad hoc dico quod omnes formæ hîc inferiùs exiſtentes, & omnia quantum ad omnes formas ſuas ſubſtantiales & accidentales, excepta anima

rationali & omnia quæ ſunt in ea : dependent à A cœlo. Quia ſi iſta inferiora non dependent à cœlo. Aut hoc eſt : quia effectus cœli recipitur in aliquo ſubiecto quod habet virtutem retentiuam effectus impreſſi a cœlo, quæ virtus retentiua, non reducitur in cœlum: ſicut figura impreſſa in ligno, imprimitur ei quod habet virtutem retentiuam talis figuræ. Quia lignum per ſoliditatem ſuam, eſt retentiuū talis figuræ, nec ſoliditas eius contraria tut figuræ: & ideò figura poteſt manere in abſentia artificis alicuius. Aut hoc eſt, quia effectus cœli ſtatim cum eſt factus: reducitur immediatè in aliquam cauſam communem cælo & eius effectui, à quo vtrumque conſeruetur immediatè.

Sicut præcipuè contingit in effectu agentis vniuoci. Sicut ignis generatus poſtquam eſt generatus. Ita immediate reſpicit cælum: ſicut ignis B generans. Et ideò poſtquam ignis eſt generatus; non plus depẽdet ab igne generante, quam econuerſo

Neutro autem iſtorum modorum contingit, quòd effectus cæli non dependeant à cælo. Non primo modo. Quia vt dictum eſt, nihil præſupponitur effectui cæli: quod effectum impreſſum à cælo retineat ipſo abſente.

Secundo etiam modo non poteſt. Quia iſta inferiora poſtquam ſunt generata, non poſſunt habere ita immediatam habitudinem ad cauſam quę eſt ſupra virtutem cæleſtem Quia ea quæ ſunt hîc inferiùs, non reducuntur etiam poſtquam facta ſunt immediatè in virtutem diuinam: ita quòd non mediante aliqua alia creatura altiori hoc fiat.

Nec iſta inferiora, quantum ad eſſe formale poſſunt reduci in ſpiritum creatum immediatè. Et ideò non poteſt eſſe quòd iſta inferiora poſtquam ſunt producta, reducantur ita immediatè C in cauſam quæ eſt ſuper virtutem cæleſtem, ſicut in cælum. Sicut ignis genitus reducitur, ita immediatè in cælum: ſicut ignis generans poſtquam iam generatus eſt.

Et ideò videntur omnia hæc inferiora dependere à virtute cæleſti ſicut à cauſa conſeruante, quantum ad omnia quæ naturaliter hîc fiunt: excepto quod non habet cauſalitatem effectiuam ſuper eſſentiam materiæ, nec ſuper eſſentiam animæ rationalis.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, ad illud quod abſolutè quæritur, reſpondere non eſt difficile. Quia abſolutè loquendo, ſatis poteſt oſtendi cœlum neceſſitatem effectibus inferioribus non ponere.

Quia illa cauſa quæ in ſuo effectu poteſt impediri ab alia cauſa, non imponit abſolutè neceſſitatem ſuis effectibus. Sed cœlum eſt talis cauſa. Quia eius effectus ad cuius ſcilicet productionem cœlum habet ordinem: poteſt impediri per cauſam agentem lib. arb. ſcilicet per hominem, vel Angelum. Vnde ſi virtus cœli haberet, generare roſam, vel aliquid tale, homo vel Angelus, poſſet impedire, vel abſcindendo roſarium, vel aliquid tale faciendo.

Et ſi reſtringatur quæſtio, vt quæratur vtrum circumſcripta omni actione agentis per libe. arb. cœlum imponeret neceſſitatem inferioribus effectibus: ita quòd omnes effectus hîc inferiùs, per comparationem ad virtutem cœleſtem haberent neceſſitatem eueniendi? Poteſt oſtendi quod non. Quia vna pars cœli poteſt impedire effectum alterius partis. Sed illud quod impediri poteſt: non euenit de neceſſitate. Ergo non omnis effectus hîc prouenies à cœlo, prouenit de neceſſitate: ita quòd cœlum imponat ei abſolutam neceſſitatem eueniendi.

Sed fortè dicetur ad hoc, quòd licet effectus illius cauſæ cœleſtis quæ impedit ut, non eueniat de neceſſitate: tamen illum effectum impediri euenit ex neceſſitate.

Et ad hoc dico, quòd illum effectum impediri, non poteſt reduci in aliquam cauſam cæleſtem: quæ imponat neceſſitatem ei, quod eſt talem effectum impediri. Quia illud ſimpliciter poteſt imponere neceſſitatem ei, quod eſt talem effectum impediri, quod poteſt eſſe cauſa per ſe, & neceſſaria eius quod eſt vtrãque virtutem cæleſtem concurrere, quarum vna impediuit effectum alterius. Sed nulla virtus cæleſtis poteſt eſſe cauſa neceſſaria talis concurſus, nec vtraque virtus, nec altera tantum, nec aliqua tertia virtus corporalis, fuit cauſa quòd concurrent illa duo corpora cæleſtia. Quia nulla virtus cæleſtis mouet corpora cæleſtia ad hoc quod concurrant.

Et ideò adhuc ſtat, quòd virtus corporis cæleſtis non imponat neceſſitatem tali impedimento: quod prouenit ex tali concurſu.

Sed adhuc ſtat difficultas. Quia dato quòd nulla virtus cæleſtis imponat neceſſitatem iſti concurſui, tamen motores corporum cæleſtium ſuppoſito quòd ſic moueant: imponunt neceſſitatem iſti concurſui. Et ſic adhuc videtur ſtare quòd ſtantibus talibus motibus cæleſtium corporum ſicut ſunt: tale impedimentum de neceſſitate eueniet. Et ſimiliter omnia alia quæ reducuntur in virtutem corporis cæleſtis ſic moti.

Ad hoc autem poteſt dici, quòd adhuc ſtantibus talibus motibus: non ſequitur quòd omnia quę reducuntur in virtutem cæleſtem, de neceſſitate ſic eueniant quod abſoluta neceſſitate ſit neceſſarium ea euenire.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quòd ea quæ hîc fiunt à cœlo, diuerſas virtutes cœli ſecundum diuerſas diſpoſitiones detelictas in materia inferiori ab vno corpore cæleſti, ad recipiendum effectum alterius: non tantum vno modo poſſunt ſe impedire, ſed infinitis modis. Verbi gratia ſi in vna parte aeris ſit materia venti, & in materia inferiori ſit parata materia pluuiæ vel in circumſtantibus regionibus ſit materia venti, vel aliquid aliud natum impedire talem materiam venti vt habeat effectum ſuum. Talis materia poteſt valdè multis modis impediri: & ſimiliter, poſſet multis modis iuuari concurſus. Ergo multarum talium quæ non ſunt per ſe determinata ad vnum modum D agendi, ſed quaſi infinitis modis, poſſunt agere in ſe inuicem, & modica immutatio poteſt immutare, vt motio plus tendat ad vnum effectum quàm ad alium: quæ modica motio vel immutatio poteſt multis modis euenire: & tantò plus quantò talia mouentur à cœlo mediantibus pluribus agentibus inferioribus. Ideò iſta modo non proueniunt à cœlo neceſſariò: niſi neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione. Vt ſi iſta materia non impediatur, de neceſſitate eueniet: quantum non impediri, non eſt neceſſarium. Quia infinitis modis, quaſi poſſunt impedientia & promouentia variari. Nec ſequitur quin omnia quæ hîc fiunt reducantur vt in cauſam imponentem neceſſitatem abſolutam eis. Quia cœlum non habet habitudinem deter-

minatam, & neceſſariam abſolutè : ad ea quæ A
facit hîc mediantibus talibus pluribus concurrentibus. Et ſic videtur poſſe ſuſtineri quòd ſtantibus motibus cæleſtibus ſicut ſunt, circumſcripta actione agentis per li. ar. hîc inferius adhuc non ſequitur quòd ea quæ fiunt à cœlo euenant neceſſariò neceſsitate abſoluta.

Ad primum Ad primum ergo, dicendũ, quòd cœlum agit in virtute duplicis intelligentiæ, ta quòd etiã intelligentiam vocemus Deũ: ſcilicet in virtute intelligẽtiæ mouentis orbem, & non dantis virtutem actiuam: & ab hac non habet ſimpliciter quòd agat. Sed habet ab ea quòd ſic moueat vſque ad gradum dererminatum, & alteret ſecundum diuerſum concurſum vnius corporis cæleſtis cum alio: & non ſufficeret ad hoc quod cœlum eſſèt cauſa corporis animati, quod moueret in virtute talis intelligentiæ. Mouetur etiam cœlum in virtute intelligentiæ dantis ei eſſe, & virtutem actiuam, & hæc intelligentia ſecundum nos eſt Deus: ſecundum autem Phyloſophos hæc intelligentia eſt Angelus mouens orbem. Dico ergo quòd cœlum in virtute intelligentiæ quæ dat ſibi eſſe & virtutem actiuam poteſt eſſe cauſa corporis animati. Vnde ſecundum catholicos multo plus poteſt eſſe cælũ in virtute dei dantis eſſe, & virtutem actiuam: quam poſſet in virtute intellgentiæ mouentis orbem, etiam ſi illa intelligentia daret ſibi eſſe, & virtutem actiuam ſicut Phyloſophi poſuerunt. Ratio autem procedit ac ſi cælum ſolum ageret in virtute intelligentiæ quæ habet tantum mouere.

Ad ſecundũ. Ad ſecundum dicendum, quòd ſtabilitas iſtorum depender à ſtabilitate cæli ſecundum quòd eſt cauſa inferiorum. Non autem eſt cauſa conſeruans iſta inferiora ſecundum aliquem vnum aſpectum determinatum: ſed quod influentia totius cæli attingit iſta inferiora ſecundum aliquem vnum aſpectum. Secudum antem hoc cælum eſt ſtabile: quia non eſt dare aliquid inferius cui non adſit ſemper influentia cæli.

Ad tertium Ad tertium patet ex dictis: quia cælum non imponit neceſſitatem liberam ſuis effectibus: nec eſt cauſa neceſſaria in cauſando ita quòd habeat habitudinem neceſſariam ad omnem effectum ſuum. Et ratio huius poſita eſt in principali ſolutione.

Hic de origine animæ plura quæri ſolent, ſcilicet vnde creata fuerit, &c.

Diſtinctio decima ſeptima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper decimam ſeptimam quæritur vtrum anima intellectiua ſit forma hominis. D

Prima ratio Et arguitur quòd non. Quia ſi anima eſſet forma corporis, conueniret ſibi per eſſentiam ſuam eſſe formam. Nam vnaquæque forma ſubſtantialis & accidentalis, per ſuam eſſentiam eſt forma. Sed anima non eſt forma per eſſentiam ſuam. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur. Quia illud cui per eſſentiam ſuam conuenit quòd ſit forma, ſemper & de neceſſitate eſt forma: quia quod conuenit alicui per eſſentiam, ſemper & de neceſſitate ei conuenit. Sed animæ non ſemper & de neceſſitate conuenit eſſe formam: alioquin ſemper & de neceſſitate informaret. Ergo animæ non conuenit per eſſentiam ſuam quòd ſit forma.

Secunda ratio. Præterea, potentia non eſt magis abſtracta, quàm eſſentia in qua eſt. Sed potentia intellectiua quæ eſt in eſſentia animæ eſt ſeparata à materia, nec poteſt eſſe forma corporis. Ergo eſſentia animæ non poteſt eſſe forma corporis.

Tertia ratio Præterea, ſi anima eſſet forma ſubſtantialis hominis, opotteret quòd in pluribus hominibus eſſent plures intellectus. Sed hoc eſt inconueniens. Ergo, &c. Maior patet: probatio minoris.

Primò, quia ſi animæ plurificantur, hoc eſt quia coniunguntut diuerſis corporibus, ſiue in diuerſis partibus manẽt. Sed hoc non poteſt eſſe cauſa plurificationis earum. Quia tunc in ſeparatione non maneret niſi vna, & ſic quę prius erant diuerſæ animæ: poſtea eſſent vna numero. Quod videtur inconueniens. Ergo, &c.

Secundò, quia cum intellectum ſit in intelligente, ſi eſſẽt plures intellectus numero, eſſent & diuerſa intellecta numero, & conuenientia in ſpecie, dummodo illi intellectus intelligerent vnam naturam ſpecificam. Sed hoc eſt inconueniens. Quia tunc ſequeretur quòd iutellecta non eſſent vniuerſalia: ſed ſingularia plura nũmero in eadem ſpecie. Ergo, &c. B

Contrà. Secundum Phyloſophum in ſecundo de ânima, eſt ex qua viuimus, ſentimus: & intelligimus. Sed illud quo intellgimus eſt forma in materia: ſicut & illud quo ſentimus. Ergo anima rationalis eſt forma ſubſtantialis hominis.

Reſpondeo. Hîc ſunt quatuor facienda.

Primum, eſt oſtendere quomodo quidam volunt date in iſta materia colorem poſitioni Commentatoris.

Secundum eſt oſtendere, quòd illa coloratio nihil valet.

Tertium eſt oſtendere, quòd anima rationalis C
ſit forma homininis.

Quartum erit oſtendere quod impoſſibile eſt vnum intellectum numero eſſe in omnibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, ſciendum eſt quòd, Commentor poſuit animam intellectiuam non eſſe formam corporis: & tamen poſuit cum hoc quòd homini conueniebat intelligere. Et poſuit vnum intellectum numero omnium hominum: & tamen cum hoc ſecundum eum ſtabat quòd non oportet quòd illud quòd intelligit vnum, etiam intelligat alius.

Hanc ergo opinionem volunt quidam moderni colorare. Primò quantum ad hoc, quòd ipſi volunt oſtendere quomodo potuit habere colorem verbum Commentatoris: ſcilicet quòd intellectus non eſſet forma hominis, & tamen homo intelligeret.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quòd ſecundum oes ſubſtantia ſpiritualis coniungitur per applicationem corpori, non ſecundum contactum quantitatis & ab extra, ſicut corpus coniungitur corpori: ſed interiora corporis penetrat, ita quòd ſubſtantia ſpiritualis ſimul eſt cum corpore cui applicatur.

Secundò, ſciendum eſt quòd ſecundum eos formæ intentionales ſicut poſſunt eſſe plures numero in eodem ſubiecto, ita poteſt eſſe vna numero in pluribus ſubiectis: dummodo ſint ſimul. Quia in pluribus ſubiectis diſtinctis ſitu: non poſſet eſſe vna forma intentionalis.

Et ex iſtis duobus concludunt tertium, ſcilicet

quòd eadem forma intentionalis poteſt eſſe in A fantaſmate & intellectu : licet intellectus non vniatur corpori vt forma. Quia poteſt eſſe ſimul cum corpore: ita quòd ſpecies quæ cauſatur à ſenſu facta in actu eſt ſicut in ſubiecto in fantaſmate & in intellectu. Et vlterius ponunt quòd illa ſpecies prout eſt in intellectu elicit actum intelligendi, ideò dicunt quòd quia à forma fantaſmatis quæ eſt etiam forma homnis, elicitur actus intelligendi in intellectu poſſibili : ideò verè & propriè attribuitur homini quòd intelligat. Et ſic colorant illud dictum Commentatoris : quòd ſcilicet iſta poſſint ſtare ſcilicet quòd intellectus non ſit forma hominis, & tamen homo intelligat.

Quantùm autem ad aliud ſcilicet quomodo poſſit eſſe vnus intellectus omnium hominum, & tamen vnus non intelligit quod intelligit alius: colorant ſic dictum Commentatoris. Dicunt enim quòd ſubſtantiia ſpiritualis poteſt eſſe in plutibus ſimul, & in quolibet tota : & in ordine ad vnum in quo illa plura vniuntur. Et quia omnes homines vniuntur in natura humana : quia participatione ſpeciei omnes homines ſunt vnus homo. Ideò ille intelectus quem ponit Commentator poteſt eſſe in omnibus homnibus : & in quocumque totus.

Vlteriùs ſecundum quòd ille intellectus eſt in diuerſis homnibus, ſpecies diuerſorum fantaſmatum informant ipſum : ita quòd illa ex parte intellectus quantùm quidam eſt de ſe, habent vnitatem : ſed plurificantur ſecundum diuerſitatem fantaſmatum. Et ideò aliud intelligit ſecundum quòd vnitur vni fantaſmati : & aliud ſecundum quod vnitur alii. Et ita quòd non communicatur homini niſi illud intelligere quod ei contingit ſecundum quòd vnitur fantaſmati illius homnis : & ideò non oportet quod illud quod intelligit vnus homo intelligat alius : & ſic patet de primo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, ſciendum quod iſta coloratio pœnitus nihil valet: & hoc faciliter patet deducendo per ſingula. In colorando enim dictum Commentatotis tria dicunt.

Primum eſt quòd ille intellectus qui eſt ſubſtantia ſpiritualis non coniuncta homini vt forma, coniungatur ei per applicationem : & eſt intra hominem & intra fantaſma eius.

Secundum eſt, quòd eadem ſpecies numero quæ eſt in fantaſmate ſicut in ſubiecto, eſt etiam in illo intellectu ſicut in ſubiecto.

Tertium eſt, quòd quia actus intelligendi eliciturab illa ſpecie, quæ cum ſit forma fantaſmatis eſt forma homnis : ideò dicitur propriè homo intelligere.

In primo iſtorum ſunt duo defectus primus eſt, D quia imaginatur ſubſtantiam ſpiritualem ſituari: ita quòd ſecundum ſitum locetur intra corpus, cuius oppoſitum oſtenſum eſt ſupra.

Secundò, quia ſecundum iſtos, Angeli non ſunt alicubi niſi per applicationem virtutis : ſiue per contactum virtutis. Eſſe autem per contactum virtutis, non eſt aliud quàm agere in illud quod tangitur. Ergo illa ſubſtantia ſpiritualis non applicatur homini, niſi per hoc quòd agit in hominem. Sed ſecundum iſtam poſitionem, nihil agit in hominem : ſed ponitur ſituari in homine, vt poſtea ſimul cum fantaſmate recipiat vnam ſpeciem.

Secundum, etiam dictum, eſt valde irrationabile.

Primò, quia ſicut ſupra dictum fuit, formæ intentionales dependent in vniuate & pluralitate: ab vnitate, & pluralitate ſubiecti, multoplus quam aliæ multæ formæ. Vnde impoſſibile eſt eandem ſpeciem eſſe in fantaſmate : & in illo intellectu ſicut in ſubiecto.

Secundò. Quia dato quòd idem accidens poſſet eſſe in duobus ſubiectis ſimul exiſtentibus : hoc tamen non poſſet eſſe, niſi quodlibet illorum ſubiectorum eſſet natum ſuſcipere illud accidens : ſicut calor recipitur in calefaciente & calefacto. Alioquin, quando ſecundum imaginationem iſtorum Angelus eſt ſimul cum corpore : calor poſſet informare vtrumque. Subſtantia autem intellectualis carens omni corpore, & omni organo corB poreo, non eſt nata recipere ſpeciem exiſtentem in fantaſmate. Quia nullum corporale, ſiue ſit vnũ, ſiue nonvnũ, poteſt cõmunicare cum ſubſtãtia purè ſpirituali in aliquo accidente vnius ſpecici. Alioquin, cum fantaſiari & ſentire ſit ſpiritualius quàm illæ ſpecies, ſubſtantia purè intellectualis poſſet habere in ſe, actum ſentiendi & fantaſiandi : & econuerſo intelligere illud numero poterit eſſe in illo intellectu & in fantaſmate : quæ omnia ſunt abſurda. Ridiculum eſt etiam, ponere quòd diſtinctio ſecundum ſitum tollat à diuerſis ſubiectis quòd ſint diuerſa ſubiecta, diuerſitatem ſuis accidentibus tribuentia.

Tertium etiam quòd dicitur homo intelligete: quia ab eius forma effectiuè elicitur actus intelligendi, eſt ſatis irrationale.

Primò, quia vt oſtenſum eſt, impoſſibile eſt actum intelligendi ſecundum dictam poſitionem elici à forma hominis, ſi actus intelligendi non poteſt elici effectiuè niſi à ſpecie exiſtente in intellectu. quia vt oſtenſum eſt, impoſſibile eſt eſſe eanC dem ſpeciem in fantaſmaet & in intellectu. Si autem ponatur quòd aliquid non exiſtens in intellectu, puta ſpecies exiſtens in ſolo fantaſmate: poſſit elicere actum intelligendi. Si intelligere, eſt actum intelligendi elici effectiuè à forma intelligentis : ſequitur quòd fantaſma intelligat. Secundum omnem igitur poſitionem iſtorum: ſequitur indubitanter fantaſma intelligere. Quia conſtat quòd ſecundum iſtam potentiam, actus intelligendi eliciatur à forma fantaſmatis: cum eadem ſpecies numero ſit fantaſmatis & intellectus illius.

Secundò, quia auctores iſtius poſitionis, ponunt quòd ſola eſſentia diuina elicit effectiuè actum intelligendi in intellectu creato, quo actu homo videt Deum, & tamen hoc eſt falſum quòd Deus intelligat vel videat illo actu videndi ſiue intelligendi qui eſt in intellectu creato. Non ergo ad hoc quòd alicui conueniat intelligere, ſufficit D quòd eius forma ſit cauſa effectiua, ſiue quòd eliciat effectiuè. Imò oportet quòd ſit ſubiectum actus intelligendi. Secundum autem dictam poſitionem, homo nec ſecundum ſe totum, nec ſecundum aliquid ſui eſſet ſubiectum actus intelligendi. Quia intellectus ille in quo ſolo eſt actus intelligendi, non ponitur pars hominis.

Coloratio etiam quam inducunt pro Commentatote quãtùm ad ſecundum eius dictum quo ponit vnum intellectum omnium hominum : & tamen vnum non intelligere quòd intelligit alius, nulla eſt.

Primò quidem, quia quando dicitur quòd

ſubſtantia ſpiritualis quando applicatur ad aliqua poteſt in pluribus ſimul eſſe, & tota: & in quolibet illorum quando habent ordinē ad aliquod vnum: hoc non eſt intelligendum de quolibet. Quia non eſt intelligendum de vno ſecundum rationem quod conuenit vniuerſali: vt propter hoc dicatur quod ſubſtantia ſpiritualis poſſit eſſe in pluribus. Quia conueniunt in vno prædicabili vniuerſali.

Sic enim poſſet eſſe in omnibus corporibus ſimul. Quia omnia corpora communicant in vno vniuerſali: quod eſt corpus. Sed hoc intelligendum eſt, quia ſubſtãtia ſpiritualis poteſt eſſe in pluribus inquantum habent ordinem ad aliquod vnum reale, & in ordine ad aliquod reale, prout ſcilicet comparantur ad ſubſtantiam ſpititualem, vel ſicut in vnum perfectibile reale: ſicut omnia membra corporis animati ſunt vnum ſiue conſtituunt vnum perfectibile ab anima, vel ſicut etiam vnum mobile: conuenientia autem omnium hominum in homine in communi, eſt conuenientia in vno ſecundum rationem, ſcilicet in vno vniuerſali: & ideò talis vnitas non poteſt eſſe ratio quòd ſubſtantia ſpititualis vna numero poſſit eſſe ſimul in omnibus hominibus.

Secundò, quia ſaltem ſequetur quòd quidquid intellectus vnius hominis intelligit, intelliget intellectus vniuſcuiuſque, ex quo non eſt niſi vnus intellectus. Sequetur etiam quòd duo homines reſpectu eiuſdem naturæ ſpecificę habeant vnum actum intelligendi numero; vel quod plures actus intelligendi numero, ſint in eodem ſubiecto. Quòd ſic patet, quia ſpecies albi in me & in te: aut cauſat eundem actum intelligendi numero: aut plures. Si eundem. Ergo ego & tu per vnum actum numero, intelligimus album. Si plures, cum omnes actus intelligendi ſint in ſolo intellectu, quia intelligere non poteſt eſſe in fantaſmate: cum intellectus exiſtens in me & in te ſit idem numero, ſequitur quòd in eodem intellectu numero, ſint plures actus intelligendi numero: quia intelligere meum, & tuum reſpectu albi cũ ſit ſpecies ſpecialiſſima: non poſſunt differre ſpecie. Quodlibet autē iſtorum eſt inconueniens. Ergo &c. Multa alia poſſent adduci: ſed prætermitto. Quia & poſitio, & eius coloratio vt poteſt patere ex dictis, ſunt ſatis friuolæ. Et ſic patet de ſecundo.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium adduco vnam rationem ad probandum, ſcilicet quòd neceſſe eſt animam intellectiuam eſſe formam hominis & propter facilitatem loquendi accipiamus intellectum pro anima intellectiua: & fiat talis ratio. Ille cui conuenit intelligere, vel eſt ſecundum ſe totus intellectus: vel habet intellectum partem ſui. Sed homini conuenit verè & propriè intelligere. Ergo oportet quod vel homo ſecundum ſe totum ſit intellectus: vel habeat intellectum partem ſui. Vtramque aſſumptam probo. Et primò primam habeat, ſcilicet quod ille cui conuenit intelligere: vel eſt ſecundum ſe totum intellectus, vel habet intellectum partem ſui.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quod intelligere non conuenit alicui ex hoc quod eſt cauſa effectiua actus intelligendi. Nam ſecundum hoc fantaſma intelligeret. Quia fantaſma in virtute intellectus agentis, vel immediatè: vel mediante ſpecie mouet intellectum poſſibilem ad actum intelligendi. Sed oportet quòd ille cui conuenit intelligere, ſiue actiuè ſe habeat, ſiue non: quod ſit ſubiectum actus intelligendi. Ex hoc ſic arguitur, nullus intelligit niſi ſit ſubiectum actus intelligendi, vel ſecundum ſe totum, vel ſecundum aliquid ſui. Sed nullus poteſt eſſe ſubiectum actus intelligendi, niſi ſit intellectus, vel habeat intellectum partem ſui. Quia actus intelligendi non poteſt eſſe in aliquo ſicut in ſubiecto, niſi ratione intellectus, qui eſt primum & per ſe ſubiectum actus intelligendi. Ergo ille cui conuenit intelligere, vel eſt ſecundum ſe totum intellectum, vel habet intellectum partem ſui.

Minorem ſimpliciter probo, ſcilicet quòd propriè homini conueniat intelligere: ita quod intelligere hominis non erit quoddam nobile ſentire, vt quidam poſuerunt. Quia nulli deeſt aliquod ſentire, niſi ei cui deeſt aliquod organum ſenſus. Et hoc patet, quia omnis virtus ſenſitiua eſt virtus in organo exiſtens; & omne ſentire exercetur per organum. Sed per Philoſophum, imò ſecundum omnes nulli animali perfecto deeſt aliquod organum ſenſus. Ergo omni animali perfecto ineſt ſentire cuiuſlibet ſenſus. Sed non omnè animali perfecto, ſed ſoli homini ineſt cognitio intellectiua quam homini attribuimus. Ergo illa cognitio non eſt ſentire: ſed eſt verè & propriè intelligere.

Nec poteſt dici quòd ſit aliquod ſentire in virtute aliqua quod differt ab intelligere hominis; ſicut cognitio eiuſdem ſpeciei minus clara differt à cognitione magis clara & magis limpida: quia intelligere hominis vt de ſe patet magis differt a ſentire cuiuſcumque bruti, quàm differat eſtimatiua naturalis ſenſitiua à ſenſu exteriori quæ conſtat differre ſpecie.

Abſurditas etiam magna videtur ponere, quod virtus organica ſe poſſit extendere ad cognitionem rationum vniuerſalium: ſicut homo in ſe experitur. Vnde manifeſtum eſt hominem verè & propriè intelligere, & habere operationem tranſcendentem omnem ſenſum. Et ſic patet minor. Sequitur ergo concluſio, ſcilicet quòd oportet quòd homo vel ſit ſecundum ſe totum intellectus: vel quod habeat intellectum partem ſui.

Sed impoſſibile eſt quod ſit ſecundum ſe totum intellectus, quia illud quod ſecundum ſe totum eſt intellectus non poteſt ſentire. Quia ſentire requirit organum corporeum. Homo autem manifeſtè experitur ſeipſum eundem eſſe qui ſentit, & qui intelligit. Ergo neceſſe ponere quòd habet intellectum, ſcilicet animam intellectiuam partem ſui. Sed conſtat quò anima intellectiua non poteſt eſſe pars quæ eſt materia. Et ideò neceſſe eſt quòd anima ſit ſubſtantialis forma hominis. Et ſic oportet quòd in conſtitutione hominis anima vniatur materiæ vt forma: Et ſic patet de tertio.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum, ſcilicet quòd non ſit vnus intellectus numero omniũ hominum facilè eſt probare. Hoc autem probo ad nunc duplici via. Vna ſumitur ex eo quòd ſtatim probatum, eſt quod ſcilicet intellectus accipiendo intellectum pro anima intellectiua eſt forma ſubſtantialis hominis: quia multiplicatis principiatis oportet principia intrinſeca quæ ſunt materia & forma multiplicari. Sed vt probatum eſt, intel-

lectus eſt principium intrinſecum hominis. Quia eſt eius forma ſubſtantialis, vt probatum eſt. Ergo multiplicatis hominibus, oportet ipſos intellectus multiplicari : & per conſequens eſt impoſſibile eundem intellectum numero eſſe in omnibus hominibus imò nec in duobus.

Secunda ratio accipitur ex operatione intellectus. Quia ſi vnus eſt intellectus omnium, oportet omnem cognitionem, ſiue falſam, ſiue veram omnium hominum eſſe in eodem ſubiecto : quia omnis cognitio intellectiua, eſt in intellectu ſolo ſicut in primo & per ſe ſubiecto. Sed impoſſibile eſt omnem cognitionem intellectiuam veram & falſam omnium hominum eſſe in eodem ſicut in ſubiecto. Ergo impoſſibile eſt quòd ſit idem numero intellectus omnium hominum. Maior patet. Minorem probo, quia opiniones quæ ſunt de contradictotiis : ſunt contrariæ ſecundum Phyloſophum. Licet enim opinata ſint contradictoria : opiniones tamen ipſæ ſunt contrariæ. Sed conſtat quòd diuerſi homines opinantur oppoſita de eadem. Ergo opiniones diuerſorum hominum ſunt frequenter contrariæ. Sicut quando vnus opinatur cœlum non habere materiam : & alius opinatur cœlum habere materiam. Sed impoſſibile eſt contraria eſſe in eodem ſubiecto. Ergo impoſſibile eſt opiniones omnium hominum quæ opiniones ſunt quædam actus intellectus, eſſe in eodem ſubiecto. Et ſic patet minor, ſcilicet quòd omnes cognitiones intellectiuę omnium hominum, ſiue veræ ſiue falſæ, non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto. Et ſic patet de quarto.

4 Metaph. 9 T. com. 9.

Ad primum

Ad primum in oppoſitum dicendum quòd illud quod conuenit animæ pet eſſentiam ita quòd nec includat aliquid aliud ab eſſentia ; vel non importat habitudinem aliquam ad aliud diuerſum ab eſſentia animæ : ſemper & de neceſſitate ſibi conuenit. Modo vnibilem eſſe formam aptitudine, licet importet habitudinem ad materiam vnibilem : non tamen ad materiam vnitam actu. Et quia anima non poteſt abſolui ab vnibilitate materiæ, ſempet & de neceſſitate conuenit animæ eſſe formam aptitudine : ſed eſſe formam actu informantem, ſiue actu vnitam, ſibi non ſemper conuenit. Quia hoc importat habitudinem ad materiam actualiter vnitam. Nec tamen ſequitur quod quando anima vnitur actu materiæ vt forma, vniatur per medium formale : ſicut ſi diceretur figura vniti ſubſtantiæ immediatè, cum vniatur per aliud à ſe ſicut pet cauſam effectiuam.

Et quia influentia illius cauſæ faciens ad vnionem effectiuè, non ſemper adeſt in anima manens : nõ ſemper eſt actu forma in formans materiam. Vnde quando dicitur quòd forma per ſuam eſſentiam vnitur materiæ, magis eſt accipiendum priuatiuè, ſub hoc ſenſu, non per aliud ab eſſentia, quàm poſitiuè : ita quòd eſſentia dicat cauſam vnionis, & illa priuatio ſcilicet, ly non per aliud, excludat aliud à forma quod ſit medium formale per quod fiat vnio. Non autem excludit aliud, quod ſit cauſa efficiens vnionis.

Ad ſecundũ.

Ad ſecundum dicendũ quòd quando dicitur intellectus eſt potentia ſeparata. Non eſt ſic intelligendum, quaſi potentia intellectiua ſit ſeparata realiter à ſubiecto : vel quòd non ſit anima quæ eſt forma materiæ. Sed pro tanto dicitur ſeparata à materia : quia in ſola eſſentia animæ eſt ſicut in ſubiecto.

Et hoc habet anima ex hoc quod eſt forma non dependens, quod poteſt eſſe ſubiectum alicuius accidentis, cuius ſubiectum non eſt materia, nec compoſitum ex materia & forma : ita quòd materia in nullo eſt eius ſubiectum.

Quando ergo dicitur quòd potentia non eſt magis abſtracta quàm ſubſtãtia cuius eſt potentia Si intelligatur quantum ad hoc quòd potentia non eſt magis nata eſſe ſine ſubiecto quàm eſſentia in qua eſt, verum eſt. Et ſic eſt in propoſito. Nam potentia intellectiua non poteſt eſſe ſine ſubiecto quod eſt anima. Sed anima poteſt eſſe ſine eo quod ei ſubſternitur, ſcilicet materia.

Si autem intelligatur ſic, ſcilicet quòd potentia non eſt abſtractior quàm eſſentia, ideſt, non eſt minus vnibilis materiæ, vel ſubiecto quàm eſſentia animæ. Dico quòd non oportet. Quia non oportet quòd omne illud quod informat formam ſubſtantialem non dependentem informet materiam illi formæ ſubſtantiali ſubiectam.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd diuerſorum hominum ſunt diuerſi intellectus. Ad illud quod inducitur contra. Dico quòd animæ non habent quòd poſſint eſſe plures tantum ex actuali vnione ad materiam : ſed ex vnibilitate. Nec tamen intelligo quod animæ diſtinguantur per relationes ſed ex hoc quòd ſunt formæ natæ eſſe in materia. Sed habent quòd poſſint diſtingui numero, ſiue in corpore, ſiue extra. Licet enim formæ vnde forma, non cõueniat multiplicari numero : tamen forma vnibilis materiæ ex natura qua eſt talis forma, habet multiplicari.

Ad quartum

Ad aliud dicendum, quòd aliquid poteſt eſſe in intellectu dupliciter. Vno modo ſubiectiuè. Et ſic ſpecies dicitur eſſe in intellectu. Et illud quod eſt ſingulare ſic in intellectu, oportet plurificari plurificato intellectu, & eſſe etiam ſingulare : ſiue ſint plures intellectus, ſiue vnus tantum. Quia illum intellectum in eſſe reali oportet eſſe rem quandam ſingularem & vnam numero : & per conſequens illa quæ ſunt in tali intellectu ſicut in ſubiecto ſunt ſingularia.

Alio modo eſt aliquid in intellectu obiectiuè, quia ſcilicet eſt quoddam intellectum exiſtens in proſpectu intellectus : & illud quod ſic eſt in intellectu, non oportet plurificari ſecundum pluralitatem intellectuum : & ſic eſt intellectum in intellectu res quæ intelligitur. Et ideò, vna natura intellecta eſt obiectiue in intellectu multorum illam naturam intelligentium, ſiue intelligatur vniuerſaliter. Sicut quando plures intelligunt hominẽ in eo quod homo, ſiue particulariter, ſicut ſi plures intelligerent Socratem modo quo individuum poteſt intelligi. Vnde non oportet quòd obiectum intellectum à pluribus, plurificetur numero. Vel obiectum plurium intellectuum ſit ſingulare.

QVÆSTIO SECVNDA.

DEinde quæritur. Vtrum anima natura intelligat abſtrahendo à fantaſmatibus.

Prima ratio

Et arguitur quod non : quia ſi anima abſtrahit à fantaſmate. Vel hoc eſt quia fantaſma educit ſpeciem de potentia intellectus poſſibilis. Et hoc non videtur, quia ſpecies intelligibilis cum ſit forma ſpiritualis, & intentionalis, non poteſt educi de potentia ſubiecti : aut hoc eſt quia eadem ſpecies tranſit à fantaſmate ad intellectum poſſibilem : & ſimiliter hoc non poteſt eſſe. Quia accidentia non migrant à ſubiecto in ſubiectum. Ergo nullo modo.

Præterea

Secunda ratio.

Præterea si species intelligibilis causaretur in intellectu à fantasmate. Hoc non est nisi in virtute intellectus agentis. Sed fantasma non potest agere in virtute intellectus agentis in intellectum possibilem. Ergo &c. Maior patet. Minor probatur. Quia si fantasma agat in virtute intellectus agentis; aut imprimitur ei aliquid ab intellectu agente: aut non. Si aliquid ei imprimitur, tunc cum illud quod est impressum fantasmati sit in organo corporeo. Iam illud impressum, erit cum conditionibus materiæ: & sic per ipsum fantasma non habebit esse immateriale, nec per consequens poterit mouere. Si autem intellectus agens nihil imprimit fantasmati: sequitur quòd fantasma nihil recipiat ab intellectu agente per quod possit mouere: & sic nullo modo fantasma poterit mouere in virtute intellectus agentis.

Contra. Philosophus vult quòd sicut colores ad visum ita fantasma ad intellectum; sed colores mouent visum ad videndum. Ergo & fantasma mouet intellectum. Sed intellectum possibilem moueri à fantasmate, est abstrahere à fantasmate. Ergo &c.

Respondeo. Hic tria facienda sunt.

Primò, ostendendum est quid importat abstrahere à fantasmate.

Secundo, quomodo possit talis abstractio fieri.

Tertiò, soluetur quæstio præsens, scilicet vtrum intelligamus abstrahendo à fantasmate.

ARTICVLVS PRIMVS:

Abstractio duplex.

QVantum ad primum. Sciendum quòd quantum ad nunc duplex est abstractio. Vna est qua res intellecta dicitur abstrahi, per hoc intelligitur præter aliquid quod ei est coniunctum in re. Et hæc abstractio non dicit aliquam actionem realem quæ fit in re abstracta: sicut vniuersale abstrahitur à particulari sicut homo à Socrate: vel animal ab homine; vel sicut Mathematica abstrahuntur à naturalibus, sicut circulus à cupro: & de tali abstractione non loquimur hîc. Non enim simili modo dicimus speciem abstrahi à fantasmate, sicut hominem à Socrate: vel circulum à cupro. Quia illa abstractio speciei à fantasmate, est realis actio qua fit species in intellectu possibili: quæ non prædicatur de fantasmate à quo abstrahitur, sicut homo prædicatur de Socrate à quo abstrahitur. Abstractio ergo qua dicitur intellectus abstrahere à fantasmatibus. Non est aliud quàm quædam realis motio qua mouetur intellectus à fantasmate: vel ad speciem intelligibilem, vel ad actum intelligendi. Non est imaginandum vt quidam videntur imaginari, quòd intellectus quasi præcognoscens ea quæ sunt in fantasmate videat ea, & quasi accipiat vnum ex eis: sic enim imaginari ridiculum esset. Imò antequam intellectus quicquam intelligat, in virtute intellectus agentis mouetur naturaliter à fantasmate, sicut visus non prius videns naturaliter mouetur à colore: & sic patet primum, scilicet quid sit a fantasmatibus abstrahere.

Quid sit abstractio.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum, quomodo scilicet fantasma in virtute intellectus agentis moueat intellectum possibilem: sunt tres opiniones.

prima opinio

Prima, est quod intellectus agens agit in fantasmata, non aliquid imprimendo fantasmati: sed remouendo. Vnde re materiali & singulari proposita, intellectus agens separat à natura vniuersali conditiones indiuiduantes quibus impediebatur illa natura à mouendo intellectum possibilem: & sic dicitur facere naturam vniuersalem, & potentem mouere intellectum possibilem: sta tamen separatio secundum eos, non est secundum rem: sed secundum rationem intelligendi.

Istud autem non videtur mihi verum. Primò quia agens remouens prohibens, licet nihil imprimat ei à quo prohibens tollitur: vt si dicatur quod à mouens columnam nihil imprimit directè lapidi suppositò. Tamen aliquid imprimit ipsi impedimento quod remouet, puta motum imprimit columnæ impedienti quam remouet. Intellectus autem agens non imprimit non solum naturæ vniuersali: sed nec conditionibus in diuiduantibus quæ ponuntur impedire. Ergo non potest dici quòd intellectus agens det virtutem fantasmati ad mouendum intellectum possibilem remouendo prohibens.

Sed si dicatur quòd remouet illa non agendo aliquid, sed subtrahendo influentiam. Sequitur quòd intellectus agens prius conseruabat conditiones indiuiduantes; vel quòd saltem conseruabat illud à quo istæ conditiones conseruabantur. Quia nullum agens remouet aliquid subtrahendo influentiam suam, nisi illud quod mediatè vel immediatè conseruabatur ab eo: hoc autem est inconueniens, scilicet quod intellectus agens sit conseruans conditiones indiuiduantes mediatè vel immediatè. Ergo &c.

Secundò, quia illud quod habet esse secundum rationem intelligendi tantum: non potest dare alicui quod possit in actionem realem. Sed secundum eos, ista separatio est secundum rationem intelligendi tantum. Ergo non potest dare fantasmati quòd possit in actionem realem. Sed mouere intellectum vel ad speciem, vel ad actum intelligendi, est actio realis in qua aliquid reale producitur. Ergo talis separatio non potest dare fantasmati quòd possit mouere intellectum possibilem ad speciem vel actum intelligendi.

Tertiò quia omne agens, & omne passum, oportet esse singulare in essendo. Quia agere actionem realem, vel pati, non conuenit rebus secundum esse tantum quod habent in anima: sed secundum esse reale quod habent extra. Sed ad esse reale fantasmatis quod habet in rerum natura, nihil facit talis separatio. Ergo nec ad eius actionem qua agit in intellectum.

Vnde sicut illud quod mouetur, oportet esse quendam intellectum singularem: ita & illud quod mouet oportet esse quamdam rem singularem, licet illa res singularis puta fantasma; non moueat ad speciem repræsentantem rem singulariter: imò species causata, repræsentat rem vniuersaliter. Et propter hoc, dicitur quòd tũc mouet. Quia natura materialis præsentata in fantasmate, licet non nisi in suo esse singulari existens moueat non tamen mouet ad speciem repræsentantem singulariter sed vniuersaliter. Nec tamen ponendum est quòd singularitas vel vniuersalitas moueat secundũ quòd huiusmodi: sed ipsa natura rei quæ vtroque modo potest accipi. Ita tamen quòd mouere non potest, nisi in singulari existens: licet ratio singularitatis vt sic non sit ei formalis ratio mouendi. Et ideò illud quod causat non est necesse repræsentare singulariter.

Alia opinio est, quæ ponit quòd intellectus

agens aliquid imprimit fantaſmati in cuius virtute agit, & illud impreſſum, eſt aliqua motio ſiue immutatio aliqua ſpiritualis quantum ad hoc quòd dat fantaſmati aliquod eſſe immateriale: non quidem quantum ad hoc quòd eſt ſeparari ab organo corporeo, vel à conditionibus indiuiduantibus, ſed inquantum ad hoc quod eſt eſſe magis actuale: & per conſequens eſt minus materiale. Quia vna & potiſſima conditio materiæ eſt potentialitas. Vnde quando dicitur eis quòd illud impreſſum ab intellectu agente erit in organo: concedunt. Et quando dicitur vltra, quòd tunc habebit conditiones indiuiduantes & materiales: concedunt quòd non tolluntur ab eo conditiones indiuiduantes quæ conueniunt rei exiſtentis in organo. Tamen tollitur ab eo, & à fantaſmate, per ipſum, conditio materiæ quæ eſt potentialitas: & ideò fantaſma fit magis potens agere quàm prius.

Licet autem iſtud poſſet aliquo modo ſuſtentari: tamen difficile mihi videtur poſſe videre quid poſſit intellectus agens imprimere fantaſmati. Quia conſtat quòd non imprimit motum localem, vel quòd ſi imprimeret: nihil faceret ad propoſitum. Quia motus localis nihil facit ad hoc quod fantaſma moueat intellectum. Motum autem alterationis, vel ſpiritualem non poteſt facere niſi aliquam formam imprimat: nec facilè eſt videre qualis ſit illa forma. Quia non videtur probabile organa ſenſuum exteriorum vel interiorum, informari aliqua forma intentionali, niſi intentionibus rerum ſenſibilium ad quas non habet mouere intellectus agens: ſed ipſa ſenſibilia quæ mouent ipſos ſenſus ad talia.

Propria ſententia.

Et ideò eſt tertius modus ponendi qui videtur mihi magis probabilis ſcilicet quòd fantaſma dicitur mouere intellectum potentialem, in virtute intellectus agentis. Non quia ex parte ſua aliquid recipiat ab intellectu agente: ſed magis ex parte effectus.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd aliquid dupliciter poteſt dici mouere in virtute alterius. Vno modo ex parte ſui. Quia ſcilicet recipit ab illo altero virtutem aliquam: per quam agit. Sicut ſi diceretur lunam illuminare aërem in virtute ſolis. Quia ſcilicet recipit à ſole virtutem, per quam agit illuminãdo aërem. Et ſic ſecundũ iſtam viam, non dicitur fantaſma agere in virtute intellectus agentis: quia fantaſma etiam ſicut in ſubſecto nihil recipit ab intellectu agente.

Alio modo dicitur aliquid agere in virtute alterius ex parte effectus, inquantum illud non poteſt agere in tertiũ, niſi illo altero ſecum in agendo cõcurrente: ita quòd illud quodprius per ſe non poterat habere effectum: alio concurrente habet de nouo effectum ſuum. Et dicitur ſic agere in virtute alterius, inquantum virtus alterius concurrens cum eo ad agendum in tertium: facit quòd habeat coagente altero, ſuum effectum. Et iſto modo dicitur fantaſma agere in virtute intellectus agentis. Quia ſcilicet ambo, videlicet intellectus agens, & fantaſma agunt in tertium, ſcilicet intellectum poſſibilem: ita quòd vnum non poteſt agere ſine alio. Sicut ſi diceretur quod condenſans aërem generat colores in virtute luminis, ſiue illuminantis aërem, non quòd lumen agat in frigus, vel in rem frigidam condenſantem: ſed quòd ambo agunt in tertium ſcilicet in aërem. Et iſta via videtur mihi magis probabilis. Quia ſecundum hanc viam non oportet ponere quòd intellectus agens aliquid imprimat fantaſmati, nec quod agat in tertium ſecundum rationem intelligendi: & tamen ſaluatur quòd in virtute eius agat fantaſma, inquantum ambo realiter agunt in tertium.

Sed contra hoc poteſt obiici.

Primò, quia ſecundum hoc, non plus poſſet dici fantaſma mouere in virtute intellectus agentis: quam è conuerſo. Quia ſemper vtrumque requiritur.

Secundò. Quia cum fantaſmati ſecundum ſe repugnet agere in intellectum, non videtur quòd poſſit agere vna cum alio: ſicut ignis cui ſecundum ſe repugnat agere in cœlum, nec per ſe, nec cum alio, poteſt in cœlum agere.

Tertiò. Quia exemplum non eſt conueniens. Quia condenſans & illuminans quodlibet, per ſe poteſt agere in aërem; licet non in colorem. Neutrum autem iſtorum, ſcilicet intellectus agens & fantaſma; agit in intellectum poſſibilem.

Ad primum ergo iſtorum dicendum, quòd fantaſma dicitur magis agere in virtute intellectus agentis: quàm è conuerſo. Quia intellectus agens eſt vniuerſalius & principalius mouens. Licet enim ſpecies intelligibilis inquantum eſt in ſpeciali, ſpecies talis rei, magis reducatur in fantaſma quàm in intellectum agentem: tamen vt ſpecies illa eſt immaterialis & intellectualis, magis reducitur in intellectum agentem, quàm in fantaſma. Vnde ſimile eſt ſicut ſi diceretur quòd condenſans generat colorem in aëre in virtute luminis. Quia colores magis reducuntur in lumen quàm in medii inſpiſſationem: quia eſt eorum forma. *Solutio.*

Ad ſecundum dicendum, quòd alicui mouere aliud poteſt repugnare: vel magis non conuenire dupliciter. Vno propter oppoſitionem effectus ad virtutem motiuam, ſicut aſino repugnat volare: quia talis effectus directè & per ſe repugnat virtuti aſini.

Alio modo hoc contingit propter imperfectionem virtutis per ſe ſolam acceptæ. Sicut illud quòd tota virtus poteſt agere; repugnat ſoli parti. Illud ergo quod primo modo repugnat alicui agere, nullo modo ei conuenit illud agere, nec per ſe, nec cum alio: ſicut poſitum eſt exemplum de igne & cœlo. Sed illud quod repugnat, vel magis non conuenit alicui ſecundo modo: ſi per ſe tantum accipiatur non poteſt ei conuenire. Poteſt tamen ei conuenire ſi ſumatur cum alio: ſicut expreſſe poteſt patere in exemplo inducto. Quia generare colorem, nec condenſans per ſe poteſt, nec illuminans: & trahere nauem vnus homo per ſe non poteſt: ſed benè vnus cum alio poteſt.

Modo dico quòd non primo modo, ſed ſecundo modo repugnat fantaſmati agere intellectum poſſibilem.

Et ideò licet per ſe non poſſit: cum alio tamen poteſt.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet exemplum quantum ad omnia accipi: ſed quantum ſufficit ad propoſitum. Vnde illud exemplum quod inducitur de condenſatione in aërem, & de lumine: non inducitur quantum ad hoc quòd quodlibet iſtorum poteſt habere aliquem effectum in aëre. Sed quantum ad hoc quod habent aliquem effectum, in quem vnum eorum non poteſt ſine alio: ſcilicet generare colorem in aere. Et ſi non poſſent habere alium effectum in aëre niſi generare colorem: tunc vnum nihil poſſet facere ſine alio: & eſſet ſimile per omnia.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium sunt duæ opiniones. Quidam dicunt intellectum possibilem non moueri à fantasmate. Et isti diuersificantur in duas opiniones. Quarum vna est Platonis. Et est quòd intellectus habet species omnium rerum concreatas. Nec requiritur fantasma nisi ad excitandum : & sic reducitur in actualem considerationem eorum quorum prius scientiam habebat.

Platonis placitum.

Contra Platonem.

Istud autem non est rationabile. Primò, quia excitans, aliquid causat in excitando. Quando enim aliquis altè clamans, vel strepitum faciens, aliquem excitat : sonus ille mouet, & motionem aliquam facit in sensu auditus per quem soluitur ligamentum seusus. Et ita si fantasma excitatur intellectum, sequitur quod mouet intellectum: & sic adhuc sequitur quòd intelligimus per hoc quòd mouemur à fantasmate.

Secundò. Quia si anima habet habitum scientiæ à natura, dato quòd dependeat ab aliquo sensu, vel fantasmate alicuius sensibilis, ad considerandum sensibile, videtur quòd sic dependeat à sensu quòd quantumcumque excitata, nihil possit scire nisi prius fuerit in sensu. Quia cum tanta ignorantia sit in quibusdam hominibus, & in quibusdam tanta scientia : si in anima sunt habitus omnium scientiarum, videtur valde irrationabile.

Alia opinio.

Alii sunt tenentes eandem conclusionem, scilicet intellectum non moueri à fantasmate. Et dicunt quòd intellectus format in se omnia quæ sunt in eo, & quòd fantasma requiritur vt intellectus agat circa ipsum sicut circa suum obiectum.

Sed istud est vanum.

Primò. Quia impossibile est idem, & secundum idem re mouere, & moueri : vt alias fuit deductum. Secundum autem auctores huius positionis, sequitur quòd idem & secundum idem re moueret & moueretur. Quia non ponunt intellectum agentem, & possibilem differre re absoluta.

Secundò. Quia illa operatio quæ nihil secundum rem ponit in obiectum, non requirit obiectum vt circa quod aliquid agat. Sed operatio intelligendi est huiusmodi. Quia intelligere non ponit aliquid realiter in re intellecta, sed tantum in intelligente. Vnde & non ens potest intelligi. Ergo, &c.

Et ideò est alia opinio quæ ponit quòd intellectus noster secundum statum præsentis vitæ intelligat abstrahendo à fantasmatibus. Quod illud quod semper, & de necessitate dependet ab alio, habet aliquam habitudinem per se ad illud. Sed semper & de necessitate nostrum intelligere dependet à fantasmate. Ergo habet aliquam habitudinem per se ad fantasma. Sed non potest faciliter fingi habitudo per se inter ista duo, nisi mouentis & moti, vel causæ vel effectus. Quia quod dicitur quòd requiritur in termino scilicet vt si obiectum in prospectu intellectus : non valet. Quia ad hoc quod obiectum sit in prospectu intellectus obiectiuè, sufficit actum intelligendi esse realiter in intellectu. Quia ad hoc sequitur obiectiuè rem intellectam esse in intellectu. Et ideò videtur mihi necessarium, quòd secundum præsentem statum intelligamus abstrahendo à fantasmatibus.

Ad primum

Ad primum in oppositum. Dicendum, quòd

Ad secunda

Ad secundum. Patet ex dictis. Quia nec oportet quòd aliquid sit impressum fantasmati : nec oportet quod fantasma in virtute propria, & per se, sufficiat ad mouendum intellectum possibilem sine intellectu agente. Illi tamen qui dicunt quòd aliquid imprimitur fantasmati, respondent & dicunt quòd licet illud impressum habeat conditionem materiæ quantum ad esse in organo, non tamen quantum ad potentialitatem. Quia illud est magis actuale : & per consequens minus materiale quantum ad hoc quòd fantasma,

Iu eodem quoque paradiso mulierem formauit Deus de substamia viri sicut post plantarum, &c.

Distinctio decima octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper decimam octauam distinctionem. Quæritur vtrum sint aliquæ in choationes formarum in materia, quæ sint rationes seminales?

Prima ratio

Et arguitur quod sic. Quia secundum Philosophum secundo Physicorum. Naturalia differunt in hoc ab artificialibus, quia naturalia habent in se principium sui motus; non sic artificialia. Sed hoc non esset nisi esset aliqua inchoatio formæ in materia, cooperans agenti exteriori. Ergo, &c.

T. com. 1.

Si dicatur quod omnia naturalia habent principium intra, vel actiuum, vel passiuum, quod est subiectum, siue materia : sed non oportet quòd semper habeant principium actiuum: & ideò non oportet ponere formam coagentem.

Contrà. Quia tunc non starer differentia Philosophi: quia etiam artificialia habent princ pium passiuum intra.

Si dicatur quòd naturalia differunt ab eo, quia in principio passiuo naturalium est inclinatio & habilitas ad formam, non sic in artificialibus.

Non valet. Tum quia in subiecto artificiati est aliqua habilitas ad formam artificialem : alioquin æque fieret. statua de terra, sicut de cupro. Tum quia Philosophus non ponit differentiam in aliter, & aliter habere principium motus : sed in hoc quod est habere ptinicipium motus intra & non habere. Et ideò oportet ponere naturalia habere aliquod principium motus intra, quod simpliciter non habent artificialia: & istud principium non videtur esse nisi ptincipium actiuum, cum artificialia habeant passiuum.

Secunda ratio.

Præterea, si nihil formæ proexistit in materia. sequitur quod forma fiat ex nihilo. Sed quod fit ex nihilo creatur. Ergo forma creatur ab agente naturali : quod est inconueniens.

Si dicatur quòd forma non fit, & ideò non fit ex aliquo, nec ex nihilo: sed compositum est quod fit : & illud fit ex aliquo sui præexistente, scilcet ex materia præexistente, & forma de nouo inducta.

Contrà. Quia sicut in naturalibus non fit forma, puta non fit albedo, sed album. Ita est in spiritualibus, non fit gratia, sed gratum. Quia gratia non est illud quod est : sed quo aliquid est gratum. Et tamen gratia dicitur creari ; quia ni-

hil eius præexiſtit. Ergo & forma naturalis diceretur creari, ſi nihil eius præexiſtit: dato quod propriè forma non fiat.

Præterea, Philoſophus vult quòd ſola anima intellectiua eſt ab extra, & aliæ formæ ab intra. Sed ſi nihil aliarum formarum præexiſteret in materia tunc omnes formæ aliæ æqualiter eſſent ab extra ſicut anima rationalis. Ergo oportet aliquid formarum naturalium præexiſtere in materia.

Præterea, aut differt educi de potentia materiæ & induci in materiam, aut non. Si non. Sequitur quòd cum anima rationalis dicatur induci in materiam, quod etiam dicetur educi de potentia materiæ, quod eſt falſum. Si differunt, hoc non videtur niſi quia illarum formarum quæ æduçuntur de potentia materiæ, aliquid præexiſtat in materia Ergo, &c.

Contrà. Simplex aut totaliter neceſſe eſt eſſe vbi eſt; aut nihil eius erit ibi. Sed forma eſt ſimplex. Ergo aut totaliter præxiſtit in materia, aut B nihil eius. Non totaliter. Quia hoc eſſet ponere latitationem formarum. Ergo nihil formæ præexiſtit in materia antequam agens moueat materiam ad formam.

Reſpondeo. Hìc ſunt tria facienda.

Primum eſt videre, vtrum ſit ponere aliquam inchoationem formarum.

Secundum eſt quid ſit educi de potentia materiæ.

Tertium eſt videte quæ ſint rationes ſeminales.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantũ ad primũ ſunt duæ opiniones. Prima eſt: quod in materia ſunt eſſentiæ omnium formarum quæ æducuntur de potentia ma- C teriæ, ita quòd illæ eſſentiæ antequam per agens naturale reducantur in actum, ſunt ibi ſecundum modum potentalem, & cooperantur, vt dicunt agenti naturali ad ſuam reductionem in actum. Ita quod illud quod ante generationem eſt in materia, & illud quod eſt ibi eductum primò, non differunt realiter quantum ad eſſentiam, ſiue quantum ad realitatem eſſentiæ quæ ſemper eſt in materia: ſed differunt quantum ad modum, ſiue quantum ad realitatem modi. Licet autem ipſi fortè adducant aliqua motiua alia à rationibus ſupra poſitis: tamen rationes ſupra poſitæ videntur eſſe potiſſimæ apud communitatem hanc poſitionem renentium.

Hanc autem poſitionem intendo reprobare quantum ad duo.

Primò quantum ad hoc quòd ponit inchoationem.

Secundò, quantum ad hoc quòd ponit illam D inchoationem cooperari agenti exttinſeco ad ſuam eductionem.

Primum intendo reprobare duabus rationibus: & vna auctoritate Philoſophi.

Prima ratio talis eſt: ſicut ſe habet potentia ad modum actus: ita ſe habet actus ſimpliciter ad modum puræ porentiæ ſimpliciter. Sed pura potentia non poteſt habere modum actus. Ergo nec illud quod eſt actus ſimpliciter per eſſentiam ſuam poteſt habere modum puræ potentiæ. Sed forma omnis, eſt per eſſentiam ſuam quidam actus Ergo nulla forma poteſt habere modum puræ potentiæ: ita quòd ſit in rerum natura, & habeat modum puræ potentiæ. Illud autem quod non habet A modum puræ potentiæ ſemper oportet, quamdiu eſt in rerum natura, habere modum actus. Quia immediatè omnia diuiduntur in actum & potentiam. Et ſimiliter omnis modus, in modum actus, & modum potentiæ. Ergo oportet quod omnis forma, quamdiu manet eius eſſentia, habeat modum actus.

Ex his autem poſſunt concludi quatuor inconuenientia contra dictam poſitionem.

Primum eſt quòd falſum eſt quod ipſi dicunt, ſcilicet quod eſſentia formæ ſit in rerum natura, & non habeat modum actus.

Secundum eſt. Cum forma non habeat modum actus niſi vel per hoc quod eſt forma ſubſiſtens, vel per hoc quod dat eſſe tale, vel tale, puta eſſe equum, vel bouem, vel album & nigrum: & formæ naturales non ſubſiſtant, ſed debet eſſe tale vel tale. Neceſſe eſt eſſentias formarum naturalium quamdiu ſunt, dare eſſe tale vel tale. B Quia aliter non habent modum actus: quod cum, vt probatum eſt, neceſſe eſt eas habere.

Et ſic ſequitur quod formæ naturales quas ipſi ponunt in materia ante generationem: debent eſſe tale vel tale ante generationem. Et ita aër ante generationem ignis, eſt ignis: & compoſitum ex materia equi ex illa inchoatione equi, eſt equus: ante generationem equi.

Et vniuerſaliter cum quodlibet in iſtis inferioribus ſit in potentia, vel propinqua vel remota, ad quodlibet aliud: ſequitur quòd quodlibet, eſt quodlibet, ignis, eſt terra eſt bos, & multa abſurda ſequuntur.

Tertium eſt quod cum illud quod differt ab alio, ſicut imperfectum & potentiale, differt ab actuali & perfecto, & gradus in eadem eſſentia ſe habeat ad illud ſicut remiſſum & intenſum. Quia gradus in eadem eſſentia ſpecie, & multo plus eadem eſſentia numero, facit tantum differentiam intenſi & remiſſi. Sequitur quod omnis forma recipiat magis & minus.

Quartum eſt, quod omnis generatio etit intenſio formæ præcedentis: ex quo omnis forma ſecundum eſſe remiſſum præcedit.

Secunda ratio principalis talis eſt, ſi in materia ſunt tales inchoationes formarum, oportet eſſe in eadem parte materiæ tot eſſentias formarum diuerſas numero, quot differentia realiter numero poſſunt fieri de eadem parte materiæ. Et hoc patet. Quia cum differentia vniuſcuiuſque ex differentia, ſiue diuerſitate ſuorum principiorum intrinſecorum dependeat eſſentialiter, & illa quæ generatur ex eadem materia ſucceſſiuè non differant penes materiam: oportet quod differant penes diuerſas formas eſſentialiter diuerſas. Sed de eadem parte poſſunt infinita fieri differentia numero: & realiter differentia. Nam ſecundum Philoſophum, in generalibus & corruptibilibus: non redit idem numero.

Quod autem infinita poſſint fieri ſucceſſiuè de eadem parte materiæ, ſatis patet. Quia dato quod generatio & corruptio non duret in infinitum, tamen poſſet durare in infinitum. Hoc autem dato, ſequeretur quòd de eadem parte materiæ parte materiæ infiniti equi vel lapides, poſſent generari, ita quod corrupto equo, generatur herba: & ex hoc menſtruum equi, & ex hoc iterum equus, & ſic in infinitum. Ergo in eadem parte materiæ oportet eſſe infinitas eſſentias formarum, differentes numero.

Si dicatur quod non. Quia omnes æqui erunt

vnum quantum ad eſſentiam formæ, nec differant realiter quantum ad realitatem eſſentiæ: ſed quantum ad realitatem modi. Tunc ſequitur quod vnus equus eſſentialiter, erunt plures equi modales quod eſt deriſio.

Si dicatur, quòd eſſentia non facit equum ſed modus. Quia eſſentia formæ cum materia non facit equum ſimpliciter, ſed modus. Nihil eſt quia probatum eſt ſupra, formam naturalem non poſſe eſſe in rerũ natura quantum ad eſſentiam: & non habere modum actus. Imò neceſſariò ipſa eſſentia formæ ſiue forma per ſuam eſſentiam. Dat eſſe tale, putà equum vel aliquid tale.

Secundò, quia ſaltem ſequetur quòd equus primò generatus, & equus ſecundò, vel tertiò generatus non differant eſſentialiter, ſed modaliter. Sicut enim vere poteſt dici quod equus primò generatus & equus ſecundò generatus de eadem materia ſucceſſiuè exiſtentes ſub diuerſis formis non differunt materialiter. Ita etiam equus primò genitus: & equus ſecundò genitus non differrent quantum ad eſſentiam formæ: ſed quantum ad modum. Vnde tantum modaliter differrent. Auctoritas etiam expreſſa Phyloſophi. 7. Meraph. expreſsè eſt ad hoc, qui vult quòd non fit forma: ſed compoſitum. Quia omne quod fit, fit ex aliquo ſui præexiſtente, & quia nihil formæ præexiſtit: vult ipſe quod forma non fit, & manifeſtum eſt ipſum velle, quòd nihil de eſſentia formæ præexiſtit ante generationem. *T. com. 27.*

Quantum autem ad illud quòd iſta poſitio ponit, ſcilicet quòd illa inchoatio cooperetur agenti exteriori eſt mirabile dictu. Quia ſecundum eos quidquid fit eſt idem eſſentialiter cum ipſa inchoatione: & ſic ipſa inchoatio faciet ſeipſam eſſe quaſi intenſam. Sicut ſi poneretur quod calor remiſſus faceret ſe intenſum: quod eſt ſatis abſurdius quàm ponere quòd idem ſit potentia actiua, & paſſiua reſpectu eiuſdem. Nam illi ponunt, eſſentialiter differre potentiam actiuam à perfectione quæ per actionem acquiritur. Sed iſti ponunt quòd eſſentialiter eſt idem potentia actiua, & perfectio cauſata ab ea quod eſt abſurdiſſimum. Quia hoc eſt quod idem producat ſeipſum vt ſit: & ſic patet de primo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

opinio.

QVantum ad ſecundum ſciendum quòd ſunt tres opiniones. Vna eſt quæ dicit quòd formam educi de potentia materiæ, eſt materiam conuerti in formam: quod probant ſic quia antequam forma ſit in materia, materia eſt in potentia ad formam. Sed poſt quàm materia adepta eſt formam, non eſt amplius materia in potentia ad formam. Non ergo manet potentia: per quàm materia erat in potentia ad formam. Sed potentia per quàm materia eſt in potentia ad formam, eſt ſua eſſentia ipſa, ſcilicet materia. Ergo forma adepta, non manet eſſentia materiæ ſiue non manet materia. Sed hoc non eſſet, niſi materia conuerteretur in forma.m Ergo, &c.

Impugnatio.

Iſta autem poſitio adeò eſt improbabilis quòd omnes repudiant eam: & à multis reprobatum eſt.

Contra hanc ſufficiat adducere vnam rationem talem. Quia ſi ita eſt quòd materia conuertatur in formam, non maner materia quantum ad eſſentiam ſuam diſtincta à forma & qua ratione conuertetur materia in formam vt educatur de potentia materiæ, eadem ratione conuerteretur ſubſtantia quæ eſt ſubiectum accidentis in formam accidentalem, vt forma accidentalis edducatur de potentia ſubiecti, & ſic in rebus naturalibus nõ erit compoſitio realis ex materia & forma, nec ex ſubiecto & accidente quia conuerſum non manet in ſe, licet poſſit dici manere quaſi virtute: ſicut anima ſenſitiua dicitur manere in rationali. A

Sequitur etiam quòd ſemel materia conuerſa in formam: quòd deinceps vna forma conuertatur in aliam. Ex quo poſtquam ſemel conuerſa eſt non manet amplius.

Si dicatur quòd forma iterum reſoluitur in materiam, & viceuerſa conuertitur in eam. Quæro in vltimo inſtanti in qua forma reſoluta eſt in materiam: & in qua materia habet primò eſſe poſt reſolutionem formæ. Vtrum tunc ſit aliqua forma in ea: vel vtrum ſit conuerſa in aliquam formam. Non poteſt dici quod ſit tunc conuerſa in aliquam formam. Quia tunc primò eſt poſt reſolutionem: quando autem eſt conuerſa, iam non eſt: nec etiam forma reſoluta manet tunc, vt de ſe patet. Ergo tunc naturaliter erit materia per ſe abſque aliqua forma. B

Quòd autem iſta poſitio ſit contra mentem Ariſtotelis, patet. Quia ille motus vel mutatio qua conuertitur materia in formam: aut habet ſubiectum aut non; ſi non. Hoc eſt contra mentem Ariſtotelis qui vult in omni tranſmutatione eſſe aliquod ſubiectum coramune quod ſtat cum vtroque termino: hoc eſt etiam contra naturam rei quòd tranſmutatio naturalis non habeat ſubiectum. Quia tunc actio creaturæ non præſupponeret ſubiectum.

Si autem ponatur talis conuerſio habere ſubiectum. Tunc quero quod eſt illud ſubiectum: aut eſt materia, aut forma, aut compoſitum; aut aliquid aliud. Non materia: quia illa eſt terminus a quo & non manet: ſubiectum autem commune manet. Nec forma: quia illa eſt terminus ad quem. Nec compoſitum, quia compoſitum includit formam quæ nec eſt ſubiectum, nec pars ſubiecti. C

Item etiam ſecundum eos, ſequitur non eſſe compoſitum: quia materia non ſtat cum forma, vt poſſit ex vtroque eſſe aliquid compoſitum.

Item etiam compoſitum ex termino à quo, & termino ad quem non poteſt poni ſubiectum commune vtique termino. Quia termini non ſunt compoſſibiles. Nec etiam aliquid aliud: quia illud eſſet inferius quàm materia: & materia haberet ſubiectum quod informaret, quæ omnia ſunt abſurdiſſima. Et ideò videtur mihi quòd hoc quod dicitur ſit falſius quàm quòd oporteat improbare. D

Motiuum autem eorum, parum valet. Nam quando dicant quòd materia antequam habeat formã: eſt in potentia ad formã: dico quòd verum eſt. Sed eſſe in potentia ad formam vltra naturam potentiæ importat carentiã formæ. Vnde materiã eſſe in potentia ad formam, eſt materiam habere habilitatem ad formam habendam qua caret.

Et quando dicitur quòd quando habet formam non eſt in potentia ad formam: verum eſt, & ex hoc non ſequitur quod tollatur potentia quæ prius erat quantum ad eſſentiam potentiæ.

Nam dicimus de rebus factis quod actus eſt in in propria potentia: ſed hoc totum eſſe in potentia non manet. Quia non manet carentia ſiue priuatio formæ in materia. Vnde idem eſt ac ſi dicatur quòd manet potentia priuata.

Secunda opinio.

Secunda opinio eſt, quòd educi de potentia materiæ, eſt aliquid fieri per tranſmutationem materiæ à forma contraria, in formam contrariam. Sicut quando aliquid fit per calefactionem, vel frigefactionem, vel conſimilem tranſmutationem: & ideò dicunt quod formæ non habentes contrarium, ſicut lumen, & ſpecies intelligibilis, & conſimilia non educuntur de poteſtate ſubiecti.

Sed hæc ratio videtur parum valere. Quia propter hoc videtur dictum formam educi de potentia materiæ, quia forma eſt aliquo modo in potentia materiæ. Sed contrarium formæ præexiſtere in materia, vt motus ad formam incipiat ab eius contrario non ponit plus formam eſſe in potentia materiæ, quàm ſi eius contrarium materiæ non ineſſet: imò minus plus enim videtur contrarium formæ excludere formam a materia, quàm priuationem ſolam. Quia talis priuatio formæ poſſet accipi quæ non totaliter excluderet formam. Quia priuatio formæ ſecundum eſſe intenſum non totaliter excludit formam. Et hoc dico quantum ad formas quæ recipiunt magis & minus. Ergo non videtur quòd educi formam de potentia materiæ ſit rem per tranſmutationem à contrario in contrarium fieri.

Item etiam formam educi de potentia materiæ, dictum eſt per oppoſitum ad formam venire ab extra & creari. Sed ea quæ non fiunt per tranſmutationem à contrario in contrarium, quia ſcilicet non habent contrarium ſicut lumen, & ſpecies intelligibilis, non plus creantur quàm alia: nec plus ſũt ab extra quàm alia. Imò plus videntur eſſe ab intra quàm alia, inquantum nullum poſitiuum eis repugnans ponitur in materia. Ergo educi non eſt fieri dicto modo.

Quid ſit educi de potentia materiæ ex propria ſententia.

Et ideò eſt tertia opinio quæ ponit quod educi de potentia materiæ. Vno modo eſt formam in eſſe & fieri dependere à materia: ita quòd nec eſſe, nec fieri competat formæ propriè: ſed alicui compoſito ex ſubiecto & forma. Et dicitur educi de potentia materiæ: quia in potentia paſſiua materiæ, ſiue in ipſa materia paſſiuè, eſt quòd talis forma vadat ad eſſe, & non aliter; ita quod ſicut dicimus quòd in ſole eſt illuminare actiuè, quia ab eo actiue dependet lumen: & etiam dicimus quòd in potentia materiæ eſt forma: quia in potentia eius paſſiua eſt quòd talis forma ducatur ad eſſe: & de potentia eius paſſiua dependet, quòd forma pertingat ad eſſe. Quia etiam fieri talis formæ non eſt eius, ſed compoſiti ex ipſa & materia. Ideò dicitur educi de potentia materiæ.

Potentia obedientialis quid ſit

Eſt autem ſciendum quòd duplex eſt potentia. ſcilicet potentia obedientialis ſecundum quàm fit de non grato, gratum: vel de trunco vitulus. Et hæc potentia non eſt aliud quàm ſubiectum aliquod ſecundum quod eſt aptum moueri, vel reduci in actu ab agente non requirente diſpoſitiones naturales in ſubiecto quale agens eſt Deus. Vnde talia educuntur de potentia obedientiali ſicut gratia, & vitulus ſi fieret de trunco.

Alia dicitur potentia naturalis, ſcilicet potentia alicuius ſubiecti ſecundum quòd eſt mobile ab agente requirente diſpoſitiones naturales puta calidum, vel frigidum: humidum, vel ſiccum, vel aliquid tale.

Alio modo minus vſitato dicitur educi de potentia materiæ, educi actiuè à potentiis actiuis collatis rebus materialibus, & corporalibus: non autem quòd educi de potentia materiæ ponat principium actiuum in materia in quam inducitur forma. *Et ſic educi de potentia materia nihil aliud eſt quàm produci à principio actiuo collato alicui rei materiali.* Et ſecundum iſtum modum facile eſſet oſtendere quæ formæ educantur de potentia materiæ: & quæ non. Quia illę ſecundum hoc educuntur quæ poſſunt effici ab aliqua virtute corporali: quæ autem non poſſunt ſic fieri non educuntur. Quod autem dicantur formæ effici, vel educi minus propriè dictum eſt. Imò magis debet dici compoſitum fieri, vel educi ſecundum formam. Sicut & compoſitum eſt illud quod propriè habet eſſe ſecundum formam: ſicut homo habet eſſe album ſecundum albedinem.

Quidam autem dicunt quòd educi eſt illam inchoationem de qua dictum eſt deducere ad eſſe. ſed quia talem inchoationem eſſe eſt ſupra improbatum: ideò prætermitto. Et ſic patet de ſecundo.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium. Sciendum quòd de rationibus ſeminalibus ſunt plures opiniones. Nam quidam dicunt quòd rationes ſeminales ſunt dictæ inchoationes. Sed hoc ſupra reprobatum eſt.

Alij dicunt quòd rationes ſeminales ſunt non potentiæ actiuæ & paſſiuæ perfectę: ſed quædam potentiæ imperfectæ. Quia vt dicunt, ſemen reſpectu eius à quo ſemen deſcendit, habet potentiam quandam imperfectam. Illud autem à quo deſcendit ſemen, puta bos, vel equus, habet potentiam perfectam: & ſic volunt quòd in iſtis rebus generabilibus præter potentias actiuas & paſſiuas nobis notas, ſint quædam potentiæ actiuæ imperfectę. Ita quòd præter potentiam calefactiuam nobis notam, ignis habet quandam aliam potentiam actiuam imperfectam: & hæc eſt ratio ſeminalis in igne. Ita quod volunt quòd ratio ſeminalis eſt potentia actiua: quia ſemen eſt ex parte agentis. Et quod eſt imperfecta: quia potentia ſeminis eſt imperfecta reſpectu potentiæ eius à quo deſcendit.

Iſtud autem ficticium videtur. Quia in rebus ſenſibilibus nobis notis, apponere quaſdam potentias vel operationes imperfectas quas experientia nulla docet, eſt valde ficticium. Sed tales potentias eſſe propter potentias actiuas, & paſſiuas, perfectas ſecundum genus ſuum ad calefaciendum, vel frigefaciendum, & conſimilia nulla experientia docet. Ergo videtur eſſe quoddam ficticium.

Motiuum autem penitus nihil valet. quia in locutionibus Methaphoricis ſufficit aliqualis ſimiltudo: nec requiritur ſimilitudo per omnem modum. Talis autem ſimilitudo inuenitur hic. Nam ſicut virtus ſeminis eſt deriuata ab alio à quo habet virtutem agendi: ita etiam virtutes actiuæ & paſſiuæ rerum naturalium, ſunt quædam virtutes deriuatę ab alio à quo naturalia habent virtutem, & hoc ſufficit. Et dato quòd requireretur ſimilitudo quantum ad imperfectionem virtutis: ſufficit ad hoc quòd virtutes omnes rerum naturalium ſint imperfectæ vel non perfectæ reſpectu eius à quo deſcendunt & ſic eſt hîc. quia reſpectu Dei à quo deſcendunt omnes ſunt imperfectæ.

Do rationalibus ſeminabilis quid ſint.

Quod autem dicitur quòd ſemen ſe tenet ex parte agentis, dico quod licet magis propriæ ſemen dicatur quod eſt ex parte maris: tamen etiam ſemen dici poteſt illud quod à matre miniſtratur.

Vnde & in ſeminibus aliorum viuentium in quibus non eſt diſtinctio, ſemen habet virtutem actiuam & etiam paſſiuam: licet ſecundum diuerſas partes, vt placet quibuſdam.

Alii dicunt, quòd rationes ſeminales ſunt non potentiæ actiuæ & paſſiuæ. Quia illę remanebunt poſt diem iudicii, nec tamen remanebunt rationes ſeminales vt dicunt: ſed vt dicunt, ſunt habitudines & reſpectus iſtarum potentiarum.

Sed iſtud eſt manifeſtè falſum.

Primò, quia ſecundum beatum Auguſtinum, qui primo intioduxit iſtas rationes ſeminales, ſunt illa per quæ ſiue ſecundum quæ oriuntur omnia quæ oriuntur naturaliter. Talia autem non poſſunt eſſe reſpectus ſiue habitudines. Quia reſpectus vel habitudines, non ſunt principia per quæ res oriuntur.

Secundò, quia poſitis fundamentis relationum, impoſſibile eſt relationes non eſſe. Si ergo poſt diem iudicii permanerent potentiæ actiuæ & paſſiuæ: relinquitur quòd etiam remanebunt habitudines ſiue relationes earum. Et ideò iſta opinio nulla eſt. Motiuum autem parum valet. Quia licet remaneant potentiæ act uæ & paſsiuæ, quantum ad aliqua poſt diem iudicii: non tamen manent ſecundum illam diſpoſitionem, ſecundum quam poſſunt exire in actum agendi, & patiendi, niſi forte quantum ad aliquam: & ideò non manet perfectè ratio rationis ſeminalis. Quia ratio ſeminalis importat potentiam, ſecundum illam diſpoſitionem, ſecundum quam nata eſt exire in actum: & quia ſic non manet. Ideò non dicitur ſimpliciter ratio ſeminalis manere.

Tertia opinio eſt quæ ponit rationes ſeminales, eſſe potẽtias actiuas & paſſiuas collatas rebus naturalibus. Et hæc videtur eſſe vera, & eſſe ſecundum mentem Aug. quia ad probandum quòd opera magorum in ægypto proceſſerint ſecundũ rationes ſeminales: dicit quòd rebus iſtis collatæ ſunt rationes ſecundum quas ea quæ quaſi ſunt occulta, prodeunt in actu. Ea autem per quæ res reducuntur de potentia in actum: ſunt potentiæ actiuæ & paſſiuæ. Ergo, &c.

Et ſi quis vellet vocare inchoationes formarum, tales habilitates ad formas, & tales potentias collatas rebus quę ſunt virtutes actiuæ in agentibus, paſſiuæ, in patientibus, poſſet poni inchoatio formarum: non autem ponendo quòd aliquid eſſentiæ formæ ſit in materia ante generationem. Et ſic patet ad quæſtionem.

Ad primum Ad primum in oppoſitum. Dicendum, quòd intentio Phyloſophi eſt, non quòd naturalia habeant principium intra, & artificialia nullum principium intra habeant: nec etiam eſt intentio ſua quòd omnia naturalia habeant principium actiuum intra: & per hoc differant ab artificialibus. Sed illa differentia ſecundum Phhloſophum eſt accipienda cum reduplicatione. Quia naturalia ſecundum quòd naturalia, habent principium ſui motus intra, ſiue actiuum ſiue paſſiuum: quod quidem principium oportet eſſe naturam quæ eſt materia, vel natutam quæ eſt forma naturalis. Ita quod non eſt aliquod ens naturale, ſecundum quòd ibi Phyloſophus loquiur de naturali: in quo non ſit principium alicuius motus, vel paſſiuum, vel actiuum, ſecundum quòd naturale.

In artificialibus autem dato quòd ſit aliquod principium motus quòd ſit intrinſecum ipſi artificiato. Non tamen hoc conuenit ei inquantum eſt artificiatum. Quia in eo quod ad formam artificialem mouetur: nec ars, nec forma artificialis eſt ratio paſſiua ipſius motus. Imò quædam diſpoſitio naturalis quàm præſupponit ars: ſicut impreſſio ſigilli præſupponit mollitiem naturalem ceræ, & dolatio, præſupponit ſcindibilitatem ligni. In hoc ergo differunt naturalia, ab artificialibus. Quia naturalia, in eo quod naturalia, habent aliquod principium motus intra: ſiue actiuum, ſiue paſſiuum, ſiue vtrumque. Artificialia autem inquantum artificialia non habent.

Et ſi dicatur contra hoc. Quia cum motus qui eſt ad formam artificiati, habeat principium naturale intra: ſaltem principium paſſiuum naturale. Tunc, videtur quòd motus ad formam artificialem ſit naturalis: cum habeat principium naturale intra.

Et ad hoc poteſt dici quòd omnis motus ad formam artificialem, ex parte ſubiecti eſt aliquo modo naturalis. Sicut naturalius eſt ligno ſcindi, quàm liquefieri. Sed ex parte agentis: non habet rationem motus naturalis. Quia non eſt ab agente ex neceſſitate naturæ determinato ad agendum. Et ideò non dicitur ſimpliciter naturalis.

Vel poteſt dici. Quòd Ariſtoteles non ponit ibi differentiam inter motum naturalem: & artificialem. Quia poſitis principiis actiuis extrinſecis hinc, & inde: adhuc poteſt dari differentia pœnes modum agendi. Quia vnus eſt ab agente non neceſſatiò determinato ad vnum, in cuius poteſtate eſt agere vel non agere. Alius vero eſt ab agente de neceſſitate determinato ad vnum, ſecundum quòd ipſe diſtinguit in ſecundo periermenias, poteſtates naturales à rationalibus. Sed ponit ib differentiam inter naturalem rem, & artificialem, quatum vna in eo quòd talis habet principium alicuius motus in ſe: & alia non.

Ad ſecundū. Ad ſecundum dicendum, quòd nec forma fit: ſed eſt illud quo aliquid fit tale. Et ſi impropriè diceretur fieri, non deberet dici ipſam fieri ex aliquo in ſubiecto: quia nulla forma habet materiam. Nec etiam partes eſſentiales realiter diuerſas, niſi ſint formæ quantæ per accidens: ex quibus fiant. Vnde dicere formam vel aliquod ſimpliciter fieri, vel eſſe ex aliquo: eſt ignorare propriam vocem.

Dicendum ergo quòd forma non fit propriè. Sed compoſitum: & illud fit ex aliquo ſui præexiſtente, ſcilicet ex materia, vt ex parte præexiſtente

Ad inſtantiam quæ inducitur de gratia, dicendum, quòd productio gratiæ qua ſcilicet aliquid fit gratum, non habet propriè rationem creationis ex parte facti: licet ſit quædã productio ſupernaturalis. Sed ex parte agentis. Nam gratum non fit ex nihilo præſuppoſito: imò fit ex ſubiecto præſuppoſito, gratia ſuperueniente. Sed ex parte agentis eſt quoddammodo ex nihilo, inquantum eſt ab agente quod nihil præſupponit in virtute cuius agat. Vnde ſicut ſanatio quæ fit à medicina diceretur meditatio: ita productio quæ eſt à ſolo tali agente ſcilicet à ſolo primo, eſt creatio.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd formam eſſe ab extra poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ex parte agentis, vt dicatur ab extra: quia eſt ab agente, quod eſt extra totum genus rerum creatarum, & non ſolùm quia eſt extra ſubiectum formæ. Et ſic dicuntur ab extra: quæ ſunt à ſolo Creatore ſicut anima, gratia, & conſimules.

Alio modo dicuntur formæ esse ab extra per comparationem ad agens. Quia scilicet forma est ab agente quod non est in eodem subiecto cum forma: & isto modo omnes formæ naturales saltem substãtiales sunt ab extra: nec aliaqua isto modo est ab intra secundum mentem Phylosophi. Quia saltem subiectum formæ substantialis quod est potentia pura: non potest se mouere ad eam.

Ex parte autem formæ, forma dicitur ab extra quæ est vel nata est esse per se sine materia: vel subiecto in quo sit. Nam formam esse intra materiam, vel extra, non est accipiendum secundum situm: sed secundum esse in aliquo vt in subiecto. Illa autem forma dicitur ab intra quæ nec est: nec nata est esse, nisi vt in subiecto. Et quia sola anima rationalis est isto modo nata esse scilicet sine hoc quod sit in materia: non autem aliæ formæ naturales. Ideò sola anima rationalis dicitur esse ab extra, & aliæ ab intra: quia non possunt esse nisi in materia. Non autem quia aliquid earum præcedat generationem in materia.

Ad quartum Ad quartum dicendum, quòd eductio addit super inductionem dependentiam formæ à materia, siue subiecto in quo est, & in esse & in fieri: sicut expositum est in principali solutione. Et quia sola anima rationalis non habet sic dependere: ideò ipsa sola non educitur de potentia materiæ. Aliæ autem quæ dicuntur educi, dependent, & hoc est eas educi, non autem quòd aliquid ipsius essentiæ formæ præcedat in materia, generationem ipsius compositi.

Nunc diligenter inuestigari oportet quam gratiam vel potentiam habuerit homo, &c.

Distinctio decima nona.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper decimam nonam distinctionem. Quæritur vtrum conscientia pertineat ad intellectum.

Prima ratio Et arguitur quod non. quia si conscientia pertinet ad intellectum, conscientia pertineret ad cognitionem agendorum, & per consequens ille qui haberet maiorem cognitionem de agendis, haberet maiorẽ conscientiam: sed hoc est falsum. Cum sint multi qui magnam notitiam habent de agendis: & modicam conscientiam. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea inquinari non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: sed amplius dicit quorumdam conscientiam esse inquinatam. Ergo, &c.

Contrà. Conscientia est eiusdem cuius est scientia: sed scientia pertinet ad intellectum. Ergo, &c.

prima opinio Respondeo. Circa hoc est duplex opinio. quidam dicunt quòd synderesis, & conscientia pertinent ad voluntatem. Ita quòd synderesis est motor voluntatis ad bonum in vniuersali: sicut quod velit absolutè honestum, vel bonũ in vniuersali: sed conscientia est motor voluntatis ad volendum aliquod bonum agere in particulari, de quo fit deliberatio. Et dicunt quòd motor qui est conscientia, sequitur semper iudicium rationis: siue rectæ, siue errantis. Vlteriùs dicunt quia voluntas quæ est realiter conscientia, potest agere & secundum iudicium rationis: & contra iudicium rationis. Inde est quòd aliquis potest habere modicam conscientiam: & magnam notitiam agendorum.

Ista positio videtur improbabilis: & implicare contradictoria. Improbabilis quidem. Quia ponere quòd in eadem essentia simplici, sint diuersi motores immediatè mouentes, directè & per se ad oppositа: videtur non esse ptobabile. Sed hoc sequitur ad dictam positionem Ergo, &c. Probatio minoris. Quia secundum eos motor qui est conscientia, semper sequitur iudicium rationis. Sed secundum eos voluntas mouet se directè contra rationis iudicium. Ergo secundum eos, in essentia simplici voluntatis, sunt duo motores contra se inuicem directè mouentes. quia ille motor qui mouet contra iudicium rationis quod semper sequitur conscientia, mouet directè contra conscientiam: imò sequitur quòd isti duo motores contra se inuicem mouentes: sunt vna simplex essentia voluntatis. Cum secundum eos nihil mouеat voluntatem nisi ipsa seipsam.

quod autem implicet contradictoria. Probo. quia dicunt quòd non oportet esse maiorem conscientiam, vbi est maior notitia agendorum. Aliud autem dictum scilicet quòd motor quæ est conscientia, semper sequitur iudicium rationis: includit contradictionem huius. quia illud quod semper & de necessitate sequitur iudicium rationis, est maius vbi est maius iudicium rationis. Sed vt dictum est, secundum eos conscientia semper sequitur iudicium rationis, siue rectè: siue errantis. Ergo vbi est maius iudicium & cognitio de agendis est maior conscientia. Et contradicit alii dicto immediatè, scilicet quòd non oportet esse maiorem conscientiam: vbi est maior notitia agendorum.

Si dicatur quòd conscientia non dicitur sequi iudicium rationis propter hoc quòd moueat secundum quod ratio dictat. Sed quia non mouet, nisi prius habita cognitione rationis, qua habita: potest mouere pro ratione & contra rationem. Hòc nihil est. quia sic sequi rationem, id est, non mouere nisi præsuppositа cognitione rationis, est commune omni motori voluntatis, vel voluntati secundum rationem cuiusque motionis. Si ponatur quòd voluntas moueat se, vt ipsi ponunt, & sic sequi iudicium rationis: non esset proprium huius motoris qui est conscientia, cuius oppositum volunt, scilicet quòd conscientia est motor voluntatis: qui in hoc differt ab aliis motoribus, quòd semper sequitur iudicium rationis: vel rectæ, vel errantis. quod autem falsum teneat in conclusione, scilicet quòd conscientia non pertineat ad intellectum: sed ad voluntatem. Probabitur probando opinionem aliam.

Est igitur alia opinio, quòd conscientia pertinet ad intellectum: & dicit quendam actum intellectus.

Secunda opinio. Quid sit synderesis. Ad cuius euidentiam, sciendum quòd secundum istam opinionem secundam: *synderesis dicit habitum primorum principiorum in agibilibus, sicut intellectus dicit habitum primorum principiorum in speculabilibus*: siue iste habitus sit habilitas potentiæ ad prima intelligibilia, siue sit aliquid superadditum potentiæ, de quo ad nunc, non intromitto me. Ita quod sicut intellectus est quo statim quilibet iudicat aliquid esse vel non esse: vel omne totum esse maius sua parte. Ita synderesis est habitus quo quilibet iudicat quod honestum absolutè acceptum est bonum, vel quod iustum est bonum, vel aliquid tale. Sed in particulari iustum hoc, vel

honeſtum hoc. quod eſt triſtabile, ſit bonum: non pertinet ad ſyndereſim directè niſi pro tanto quòd ex principio noto per ſyndereſim, hoc poteſt ſyllogiſtice concludi.

Conſcientia autem non dicit habitum: ſed magis dicit applicationem principiorum quæ accipiuntur ſecundum ſyndereſim, vel legem diuinam, ad particulare agibile concludendum. Vt ſi dicatur ſic, obediendum eſt Deo. Sed Deus hoc præcipit. Ergo hoc eſt faciendum, puta dicere horaias, vel aliquid tale. Sic ergo talis applicatorationis concluendo de aliquo particulari agibili quod ſit faciendum. Vel etiam exanimatio qua examinatur vtrum ſit factum iuſtè, vel noniuſtè factum, vocatur conſcientia. Et hoc eſt quędam actualis applicatio. *Et ideò conſcientia dicit talem actum intellectus ſic applicantis.*

Quod autem conſcientia pertineat ad intellectum. Probo per vnam rationem Nam conſcientia dicitur illud quod hominem in conſpectu Dei accuſat, vel excuſat: & quòd in conſpectu Dei teſtificatur. Sed accuſare, & teſtificari, pertinet ad intellectum. Ergo, &c. Maior patet ex communi vſu loquendi. Minorem ptobo. Quia teſtificari eſt quoddam dicere: nam toſtificari, eſt dicere veritatem de aliquo quod quæritur: & ſimiliter accuſare, eſt culpam ſuam: vel alterius dicere. Ergo, &c. Nec poteſt dici quòd conſcientia dicatur teſtificari per modum quo factum ipſum quando eſt euidens, dicitur teſtificari. Nam apoſtolus attribuit accuſationem, & teſtimonium, conſcientiæ, cogitationibus defendentibus, & accuſantibus. Conſtat autem quòd cogitatio non teſteficatur: niſi ſicut actus dicendi interiot, dicitur teſtificati.

Ex his etiam apparet quòd conſcientia non eſt potentia, vel habitus, vel iudicium commune de primis principiis agibilium, ſed magis talis applicatio ad aliquid in ſpeciali inquitendum: vel an ſit factum, vel an ſit benè, vel malè factum, vel an teneatur quis illud facere, vel dimittere.

Nam teſtificari, eſt dicere veritatem de aliquo, an ſit factum, vel non.

Accuſare autem. Eſt dicere culpam.

Remordere autem. Eſt aliquod maleficium, vnde quis turbatur proponere.

Obligare autem, eſt perpendere ſe teneri ad aliquid faciendum. Talia autem ſunt actus intellectus: nam tales actus quantum ad accuſare, remodere, obligare, & conſimilia, non poſſunt eſſe, niſi fiat applicatio regularis iuris, vel naturalis, vel diuini, vel vtriuſque: ad illud de quo habetur conſcientia. Ex qua applicatione, appateat, vtrum illud de quo habetut conſcientia, ſit malum vel bonum: obliget, vel non obliger.

Et ideò conſcientia eſt talis actus in quo ſic talia principia applicantur ad particulare agibile.

Ex his etiam apparent rationes eorum quæ dicuntur de conſcientia. Nam conſcientia dicitur teſtificari, inquantùm innoteſcit per eam aliquid eſſe factum. Dicitur autem accuſare & remodere, vel accuſare, inquantum innoteſcit illud quod factum eſt, eſſe benè vel male factum. Dicitur autem reſpectu futuri obligare, vel inſtigare, inquantum per eam innoteſcit hominem eſſe obligatum ad aliquid faciendum: & inquantum hoc noto imperatur illud fieri.

Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum, quòd cognitio agendorum multiplex eſt, ſcilicet habitualis, & actualis. Actualis poteſt eſſe ſpeculatiua, puta cum quis ſcit ſyllogiſticè ex principiis notis, quid ſit faciendum, non intendens quicquam facere. Et practica, cum quis habet iudicium quòd ſtatim eſt faciendum hoc vel illud. Vbi ergo eſt maior noſtia agendi actualis, & practica, qua iudicat quis omnino ſibi aliquid faciendum: ibi eſt maior conſcientia. Et hoc benè ſupponit aliquam diſpoſitionem in appetitu, ſicut & prudentia quæ pertinet ad intellectum.

Ad ſecundum dicendum, quòd conſcientia dicitur inquinata, nõ ſicut ſubiectũ inquinationis: quaſi inquinatio ſit in conſcientia ſicut in ſubiecto. Sed eſt in conſcientia ſicut cognitum in cognoſcente: ſicut ſi aſpectus alicuius inſpicientis turpia, diceretur turpis. *Ad ſecundũ.*

Iam verò ad propoſitum redeamus, ſcilicet ad liberi arbitrii tractatum, &c.

Diſtinctio vigeſima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper vigeſimam diſtinctionem. Quæritur vtrum voluntas moueatur ab obiecto.

Et arguitur quod non. Quia præſente motore ipſi mobili, ſtatim neceſſariò ſequitur motus. Sed præſente obiecto voluntats, non neceſſariò ſequitur velle: & hoc expetitur homo, quòd ſcilicet non ſtatim quocumque bono volibili propoſito, exit homo in actum volendi. Ergo obiectum non eſt motor voluntatis. *Prima ratio*

Præterea, obiectum voluntatis eſt bonum & finis. Sed fini non conuenit mouere propriè & effectiuè. Alioquin non differret cauſalitas cauſæ finalis & efficientis. Ergo, &c. *Secunda ratio*

Præterea, ſi obiectum mouetet voluntatem, aut hoc eſt quantum ad exercitium actus, aut quantum ad actus determinationem. Non quantum ad exercitium actus: & hoc concedunt etiam ponentes obiectum mouere. Quia ponunt quòd voluntas mouet ſe quantum ad exercitium actus, vel quod moueatur ad hoc ab aliquo ſuperioti inſtinctu. Nec etiam poteſt moueri ab obiecto, quantum ad determinationem actus. Quia exercitium actus, & determinatio actus non ſunt diuerſa re. Quia ſe habent ſicut exire in actum, & exire in actum determinatum, quæ re non differunt. Sicut nec animal, & animal determinatum. Sed quæ non differunt re, reducuntur in eãdem cauſam. Ergo illud quod non mouet voluntatem quantum ad exercitium actus: non mouet eam quantum ad determinationem actus. Sed obiectum, vt dictum eſt, non mouet eam quantum ad exercitium actus. Ergo nec quantum ad determinationem actus, & per conſequens nullo modo. *Tertia ratio*

Præterea, voluntas poteſt ſe mouere. Ergo non oportet quod moueatur ab obiecto. Proba tio antecedentis. Quia ad puiè patiendum non requiritur habitus, ſicut patet in oculo, in quo non requiritur habitus ad hoc quod patiatur ab obiecto viſibili. Sed voluntas requirit habitum ad volendum. Ergo voluntas non tantum habet pàti & moueri: ſed etiam agere & mouere. Et per conſequens non oportet quòd moueatur ab obiecto. *Quarta ratio.*

Contrà. Quia ſecundum Philoſophum tertio de anima, appetibile eſt mouens non motum.

Sed appetius eſt mouens motum ab appetibili. Nec facit in hoc aliquam differentiam inter appetitum ſenſitiuum, & appetitum intellectiuum: qui eſt voluntas. Ergo voluntas mouetur ab appetibili quod eſt eius obiectum.

Prima opinio

Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem ſunt duæ opiniones.

Prima opinio ponit quòd voluntas effectiue non mouetur niſi à ſe: ita quòd obiectum in nullo eſt cauſa per ſe mouens voluntatem: & tamen ſemper requiritur cognitio ipſius obiecti appetibilis, vt cauſa ſine qua non

Et dicunt quod eſt cauſa remouens prohibens: quia vt dicunt, ignorantia obiecti probibet voluntatem ne poſſit exire in actum: ſicut etiam abſentia illuminabilis, prohibet illuminatiuum quod non poſſit exire in actum: & ideò ad hoc quod illuminatum illuminaret, requiritur præſentia illuminabilis. Et ſimiliter, voluntas non po- B teſt exire in actum in abſentia volibilis. & ideò requiritur præſentia obiecti volibilis, vt cauſa ſine qua non.

Impugnatur opinio.

Iſta autem poſitio non videtur mihi poſſe ſtare propter quatuor rationes.

Prima talis eſt, oportet voluntatem moueri vel a ſe, vel ab obiecto. Quia præter mouens vniuerſale quod eſt Deus, non videmus aliud à quo voluntas debeat moueri: ſed à ſe non poteſt moueri. Ergo neceſſe eſt eam moueri ab obiecto. Maior patet. Minorem probo. Quia vt aliàs deductum eſt, impoſſibile eſt idem, & ſecundum idem per eſſentiam mouere & moueri, & hoc fuit aliàs ſic probatum & oſtenſum fuit quòd diſtinctio quæ diſtinguit inter eſſe in actu virtuali, & in actu formali non ſufficit. Sed ſi voluntas moue- C ret ſe, non mota ab obiecto idem & ſecundum idem per eſſentiam, eſſet mouens & motum cum non diſtinguatur voluntas in agentem, & poſſibilem, ſicut in diuerſas partes. Ergo impoſſibile eſt voluntatem mouere ſeipſam.

Secunda ratio eſt talis: illud quod ſemper & de neceſſitate, & in omni euentu requiritur ad aliquem effectum, non poteſt eſſe cauſa per accidens illius effectus: imò oportet quòd habeat per ſe habitudinem ad illum effectum. Sed ad actum volendi, ſemper, & de neceſſitate, & in omni euentu requiritur obiectum. Ergo impoſſibile eſt obiectum eſſe merè cauſam per accidens reſpectu actus volendi. Minor patet Maiorem probo. Quia ſi obiectum eſt cauſa per accidens tantum, reſpectu actus volendi. Aut eſt cauſa nihil penitus faciens ad effectum, ſicut muſicus eſt cauſa per accidens ædificandi: quia muſica à qua dicitur muſicus, nihil penitus facit ad ædificandum. Aut eſt D cauſa aliquid faciens, ſcilicet mouere prohibens. Primo modo eſſe non poteſt. Quia remota cauſa nihil faciente ad effectum, nihil minus poteſt eſſe effectus: ſicut ablato hoc quod eſt eſſe muſicum, adhuc manet poſſe ædificare, & poteſt quis actu ædificare. Sed voluntas, nullo modo poteſt velle ſine obiecto præſente, ſaltem in cognitione. Ergo &c.

Nec etiam ſecundo modo poteſt eſſe. Quia nihil indiget ſemper, & de neceſſitate, & in omni euentu, remouente prohibens niſi ſit talis cauſa, cuius effectus ſemper & de neceſſitate habeat impediens. Sed impoſſibile eſt quòd ſit in rerum natura aliqua cauſa per ſe ordinata ad aliquem effectum: ita quòd ille effectus per ſe ſemper, & de neceſſitate habeat aliquod impediens. Quia quod A effectus cauſæ per ſe impediatur, non poteſt eſſe per ſe intentum. Imò hoc eſt præter intentionem naturæ & à caſu, quòd effectus per ſe intentus ab aliquid cauſa impediatur. Talia autem non ſunt ſemper & frequenter. Ergo impoſſibile eſt quòd in rerum natura ſit aliqua cauſa per ſe ordinata ad aliquem effectum, quæ requirat ſemper & de neceſſitate cauſam remouentem prohibens: ſed vt dictum eſt, ad actum volendi ſemper & de neceſſitate requiritur obiectum. Ergo impoſſibile eſt quòd obiectum, ſcilicet reſpectu actus volendi, ſit cauſa per accidens remouens prohibens.

Si dicatur quod obiectum in genere cauſæ non requiritur per ſe: ſed reperitur ſemper, & per ſe, vt terminus: quia actus volendi terminatur ad tale obiectum.

Dico quòd qui hoc dicunt ignorant propriam vocem. Nam licet obiectum quandoque à Doctoribus dicatur eſſe quaſi terminus ad quem tendit B voluntas, tamen hoc non eſt intelligibilis quaſi obiectum habeat propriè rationem termini ad quem in motione voluntatis: ſicut albedo eſt terminus ad quem dealbationis.

Nam terminus ad quem, ſaltem in aliis motibus à motu locali, debet eſſe immobili ſicut in ſubiecto quòd non poteſt dici de obiecto reſpectu voluntatis. Sed ſi dicitur terminus ad quem huius, inquantum cauſa mouens eſt aliquo modo terminus ad cuius ſimilitudinem mouetur mobile: & ſic haberemus propoſitum quod ſic voluntas moueatur ab obiecto: in motione enim voluntas, termini propriè dicti, ſunt non volens & volens, ſicut in dealbatione non album, & album ſicut enim ex non albo, fit album ita ex hoc non volente fit volens. Vnde iſta procedit ex falſa imaginatione. C

Tertia ratio talis eſt remouens prohibens priuatiuum neceſſariò hoc facit ponendo aliquid poſitiuum, ſicut remouere tenebram nihil aliud eſt quàm ponere lumen. Si ergo intellectus præſentans obiectum, remouet prohibens priuatiuum, hoc facit ponendo aliquid poſitiuum, ſcilicet præſentiam obiecti: tunc quæro, vtrum illud poſitiuum poſitum, aliquid faciat ad actum volendi aut non: ſi non. Pro nihilo fuit poſitum tale poſitiuum. Si aliquid facit, oportet quòd faciat aliquid poſitiuè: & quod requiratur ad actum volendi quantum ad aliquid poſitiuum. Sed non eſt facile fingere quòd obiectū præſens faciat poſitiuè, niſi moueat voluntatem ad actum volendi, vel immediatè, vel mediante aliqua affectione impreſſa. Quia non requiritur vt terminus: vt oſtenſum eſt, nec vt ſubiectum actus volendi, ſicut illuminabile requiritur ad illuminationem vt eius ſubiectum. Ergo oportet ponere quòd obiectum præſens moueat voluntatem ſi debeat moueri.

Quarta ratio talis eſt. Nullus actus habet ſpeciem à cauſa quæ eſt omnino cauſa per accidens, & ſine qua non. Sed actus voluntatis ſicut & aliarum potentiarum, habent ſpeciem ab obiecto. Ergo impoſſibile eſt quòd ſit tantum cauſa ſine qua non. Maior patet. Minor etiam patet. Tum quia expreſſe vult hoc Philoſophus. Tum quia finis propter quàm voluntas vult alia, eſt formale *T. cō. 33.* in obiecto voluntatis: finis autem intentus dat ſpeciem actui voluntatis.

Sed poſſet aliquis dicere ad hoc. Et ad duas rationes immediatè præcedentes quod obiectum eſt per ſe cauſa actus voluntatis in genere cauſæ finalis. Sed non in genere cauſæ efficientis: & ideò ſemper requiritur & dat ſpem per modum

finis. Sicut ſi diceretur quòd oportet actum eſſe talis ſpeciei : quia oportet ipſum ordinari ad talem finem.

Hoc non valet. Primò quia fortè non oportet concedere quòd obiectum voluntatis ſit finis eius, licet enim ſit finis voluntatis ſecundum aliquid aliud, ſicut intelligere, vel videre, & quod quis deſiderat, eſt finis intellectus, ſiue viſus. Non tamen oportet quòd ſit finis voluntatis.

Dato etiam quòd ſit finis voluntatis, nihilominus oportet ponere quod intellectus præſentans obiectum, moueat voluntatem effectiuè: quia ſi voluntas tenderet in finem aliquem per ſuum actum, opottet quòd vel caſu tendat in illum finem : vel quòd voluntati ſit illa tendentia ab aliqua cognitione dirigente illam motionem in finem determinatum. Primum non poteſt eſſe. Quia tunc ſemper tendentia voluntatis in finem determinatum eſſet cauſalis.

Si autem ſecundo modo. Aut voluntas dirigit ſuam motionem in finem per cognitionem quàm ipſa habeat : & hoc eſt vanum dicere. Quia ipſa non habet cognitionem. Aut dirigitur ſolum ab aliquo exteriore cognoſcente, ſicut ſagitta dirigitur ad ſignum à ſagittante : per quem modum naturalia tendunt ad ſuos fines ex motione diuina. Et hoc non poteſt eſſe. quia tunc voluntas non eſſet appetitus ſequens cognitionem appetentis per voluntatem : ſed ſe haberet tantum ad modum appetitus naturalis. Ergo relinquitur quod voluntas ſit mota ab intellectu, eam dirigente ad determinatum finem. Et ſic oportet voluntatem moueri ab intellectu præſentante obiectum.

Nec valet ſi dicatur quòd homo qui habet intellectum & voluntatem, eſt qui prius mouet ſe per intellectum ad intelligendum : poſtea ad volendum per voluntatem abſque hoc quod intellectus moueat voluntatem. Quia aut mouet ſe ad volendum inquantum intelligens, aut non Si ſic. Ergo intelligere, cauſalitatem habet per ſe ſuper velle. Si non : ergo homo non dirigit ſe in volendo per intellectum, licet velit intelligens. Sicut etiam poſſet cadere intelligens, ſi intelligeret caſum : nec tamen caſus poſſet cauſari ab intellectu. Vnde talia ex falſa imaginatione procedunt.

Alia opinio

Et ideò eſt alia opinio quæ ponit quòd voluntas mouetur effectiuè ab obiecto quantum ad determinationem actus : ſed à ſe, vel à ſuperiori inſtinctu mouetur, quantum ad exercitium actus.

Ad cuius dicti euidentiam, ſciendum quòd voluntatem moueri ab intellectu quantum ad determinationem actus, & moueri à ſe quantum ad exercitiuum actus poteſt intelligi quadrupliciter.

Primo modo non ſecundum quod actus informans voluntatem : ſed prout eſt obiectum volitum. Vnde ſciendum quòd actus volendi poteſt comparari ad voluntatem dupliciter; vel informatiuè, prout formaliter voluntas eſt volens ſecundum ipſum : vel obiectiuè ſecundum quòd voluntas poteſt velle, amare, velle exercere actum volendi. Quia poteſt reflecti ſupra ſuum actum & velle ſuum actum. Poteſt ergo eſſe ſenſus quando dicitur quòd voluntas mouetur à ſe quantum ad exercitium actus, & ab intellectu quantum ad determinationem actus, accipiendo hoc ex parte voliti. Vnum quòd quando proponitur ipſum exercere actum volendi vt quoddam volibile: in tali actu voluntas moueat ſe, & non intellectus. Sed quando proponitur aliqua alia res determinata vt obiectum volibile, puta ſeruire Deo, vel ire ad

A ecclẽſiã moueatur ab intellectu, & non à ſe & iſte intellectus eſt falſus quia ſicut ire ad Eccleſiam; vel ſeruire Deo, vel aliquid tale eſt quoddam determinatum volibile : ita etiam exercere actum volendi. Et ideò quando intellectus proponit exercere actum volendi: & vt quoddam obiectum volibile; ita mouet intellectus voluntatem ad volendum tale exercitium, ſicut mouet ad volendum alia : & voluntas modo quo exponitur, mouet ſe quantum ad exercitium actus in volendo alia, ſicut in volendo ipſum exercitium actus.

Vnde quando dicitur quòd voluntas mouet ſe quantum ad exercitium actus, & intellectus quantum ad determinationem: actus intelligitur ſecundum quòd exercitium actus accipitur ſecundum quòd per ipſum formaliter voluntas fit:
B ita quod voluntas mouet ſe, quantum ad hoc quod eſt exire in talem actum modo quo iam exponetur.

Secundus modus intelligendi eſt ſic, quòd intelligatur quod exercitum actus, & determinatio actus ſint duo actus voluntatis realiter differentes & quòd vnus cauſetur ab intellectu, & alius à voluntate. Et iſte ſenſus ſimiliter eſt falſus : ſicut patuit in opponendo. Nunquàm enim voluntas exit in actum volendi quin exeat in actum volendi determinatum. Licet enim tes volita ſit aliquando aliquid commune & indeterminatum. Vt quando volo bonum in communi : tamen ſemper ipſe actus volendi eſt ſpecialis actus.

Tertius modus intelligendi poteſt eſſe. Quòd intellectus dicatur mouere quantum ad determinationem actus. quia ſcilicet imprimit affectionem aliquam in voluntate : ita quòd ſi voluntas exeat in actum, oportet quòd moueat ſe in actum determinatum in quã habet inclinare illa affectio: ſed vo-
C luntas dicetur ſe mouere quantum ad exercitium actus : quia habita illa affectione, eſt in poteſtate voluntatis vti, exeundo in actum volendi, vel dimittendo.

Et iſte intellectus, videtur mihi falſus, quia mihi videtur quod impoſſibile ſit quod in poteſtate voluntatis ſit primus eius actus, quo primo exit in actum. quia ſi primus actus eſſet in eius poteſtate. Ergo nihil volendo, in eius voluntate eſſet non velle. Hoc autem eſt falſum. Sicut etiam ignis, licet poſſit non exire in actum calefaciendi aquam: non tamen in poteſtate ſua eſt non calefacere. Voluntas enim ſi habet in poteſtate non velle, aut hoc eſt per hoc quod eſt non exire in actum volendi : & ſic, vt dictum, eſt poſſet dici ignis habere in poteſtate ſua non calefacere aquam. Aut per hoc quòd poteſt repellere à ſe actum volendi. Sed non po-
D teſt intelligi quòd repellat à ſe actum volendi, niſi per aliquem actum : repellere enim aliquid à ſe, eſt aliquis actus. Ergo voluntas non habet in poteſtate ſua. Non velle, niſi per aliquem actum ſuum per quem refutat velle, ſiue per illud vult non velle. Et tunc quæram de illo velle, per quod refutat aliud velle. Aut eſt in poteſtate ſua velle, vel non velle, ſecundum illum actum volendi : & ſi ſic ſequitur quòd non velle ſecundum illud velle : poſſit per aliud velle. Et cum hoc non poſſit ire in infinitum, oportet quòd primus actus volendi non ſit in poteſtate voluntatis : ita quod in poteſtate eius ſit ſecundum illud velle, exire vel non exire in actum volendi. Et ideò non poteſt dici quod voluntas dicatur mouere ſe ad exercitium actus, per hoc quòd habita aliqua affectione ab intellectu : ſit in poteſtate ſua vti illa affectione ad exeundum in

primum actum volendi. Et ideò oportet dare alium intellectum.

Quartus modus intelligendi est quod cum velle sit actus quidam, siue quoddam exire in actum, & sit etiam actus spiritualis secundum quod est velle tale, vel tale bonum. Inquantum tamen est quoddam exire in actum vel quoddam exercete actum magis reducitur in voluntatem, non quantum ad primum actum voluntatis: sed quantum ad actus deliberatos sequentes deliberationem secundum quòd est quoddam exire in actum. Et hoc est causare velle, quantum ad exercitium actus. Sed secundum quod est determinatio actus, magis habet reducere intellectum, siue in obiectum præsentatum per intellectum: ita quòd non sit sensus. Quod realiter loquendo, ita voluntas exercitium causet, & non actum determinatum: & èconuerso intellectus sit causa determinata actus, & non eius quòd est exercere actum. Imò realiter vtrumque causat vtrumque. Sed tamen ipse actus, secundum quod est exire in actum, magis habet reduci in voluntatem: sed secundum quod est determinatus actus, magis habet reduci in intellectum. Sicut etiam cœlum, & semen equi, sunt causa corporis elementaris equi, inquantum equs est quoddam corpus elementare: & vtrumque est realiter loquendo, etiam causa vtriusque, Tamen in quantum est quoddam corpus elementare, habet magis directe reduci in virtutem cælestem quæ se extendit ad omne corpus elementare: sed prout est equs magis habet reduci semen equi.

Ratio autem quare vt est quoddam exire in actum, reducitur in voluntatem actus volendi qui sequitur deliberationem: sed secundum quod est actus determinatus magis habet reduci in bonum cognitum, est ista. Quia in actu voluntatis deliberato qui scilicet sequitur deliberationem, voluntas se habet vt applicans illud quod haberet determinatam formam ad mouendum ad determinatum actum volendi: sicut applicans ignem ad aquam se habet ad mouendum aquam. Bonum verò cognitum se habet sicut illud quod includit determinatam rationem bonitatis ad mouendum ad volendum, sicut ignis applicatus, mouet aquam ad calorem.

Nunc autem, applicans illud quod habet determinatam formã, non ita respicit actum sub ratione determinata, sicut illud quod includit determinatam formam, siue rationem agendi. Quia applicans, potest applicare frigidum sicut calidum: & èconuerso. Sed calidum non posset ita indifferenter calefacere, vel frigefacere: secundum determinatam formam ad calefaciendum. Et simpliciter voluntas potest applicare habens hanc rationem bonitatis, vel illam, puta delectabilis, vel honesti in quantum impellit intellectum ad deliberandum. Sed bonum oblatum, habet determinatam rationem boni ad mouendum ad bonum delectabile, si proponitur vt bonum delectabile: vel ad bonum honestum, si proponitur sub ratione honesti. In primo autem actu volendi, dicitur voluntas moueri quantum ad exercitium actus ab aliquo superiori: vel etiam exteriori instinctu.

Ad cuius euidentiam, sciendum quòd sicut dictum est, bonum cognitum sub aliqua ratione bonitatis propositum, mouet voluntatem quantum ad determinationem actus: sed quantum ad exercitium actus, dicitur mouere voluntatem illud quod facit ad hoc quòd bonum sic proponatur in A intellectu.

Ad hoc autem facit, & illud quod facit hominem esse conformem magis huic bono quàm illi: & illud quod facit hoc vel illud primò occurrere. Talia autem, sunt vel Deus, in quantum dat naturam rationalem cui ex natura sua conuenit quòd habeat conformitatem ad bonum in generali, vel aliud disponens hominem secundum organum delectationis sensitiuæ, ex cuius dispositione aliquo modo aliquid habet apparere bonum vel malum: vel etiam aliquid facit occurrere primò intellectui hoc vel illud. Sicut quòd primò statim quando excitatur, audiat loqui de Deo, vel de lucro: vel dispositio fantasmatum, quorum vnum fuerat eius memoriæ magis impressum quàm aliud.

Et sic, dicitur in primo actu voluntas moueri B quantum ad exercitium actus; ab aliquo exteriori scilicet Deo vel fortuna: inquantum fortuito potest occurrere re hoc vel illud.

Si autem quæratur vnde habet magis, quàm hoc occurrat, quàm illud.

Dico quòd huius quærere aliquam causam determinatam: est nihil quærere. Quia causæ huius, sunt quasi infinitæ & indeterminatæ. Potest enim contingere vel ex dispositione fantasmatis quod natum est magis occurrere, vel aliqua occasione exteriori, sicut contingit occurrere loquendo de Deo, vel de mundo: vel secundum quòd occurrit hæc res, vel illa, puta mulier, vel bos, vel aliquid tale.

Et quia ista possunt infinitis modis & fortuitò contingere. Ideò dicitur moueri à fortuna, quantum ad exercitium actus: cum in appetendo aliquid de occurrentibus, habet homo processum per se in actu voluntatis & intellectus. Quia de C qnolibet, quod occurrat, non est natus homo statim pleno consensu velle determinatè prosequi ipsum, vel fugere: vel aliquid tale in speciali. Et si quandoque contingat ipsum subreptitiè hoc nolle, sed & quolibet oblato natus est velle quod expedit; ita scilicet quòd illud quod expediret sibi, vellet: & ex hoc naturaliter natum est sibi occurrere quod expedit deliberare, nisi fortè prius per aliquam deliberationem fuerit determinatus ad alterum.

Sic ergo ex reprobatione primæ opinionis: apparet voluntatem moueri ab obiecto.

Ex aliis, patet quod in actibus sequentibus deliberationem, mouetur à seipsa quantum ad exercitium actus: inquantum impellit intellectum ad deliberandum per quod ratio alicuius boni applicatur & concluditur, à quo postea voluntas debet moueri. Sed quantum ad determinationem, semper mouetur ab obiecto: quod habet determinatam rationem boni mouentis.

Ad primum ergo in oppositum, dicendum D *Ad primum* quòd motore sufficiente, præsente mobili semper necessariò, saltem necessitate ex suppositione sequitur motus. Sed si motor non sit sufficiens: non oportet. Modò dico quod non quodlibet bonum propositum in intellectu est sufficiens ad mouendum voluntatem ante delibetationẽ: & ideò non oportet quòd semper velit quodlibet bonum propositum.

Ad secundum dicendum, quòd licet causalitati finali, non conueniat per se in primo modo dicendi per se, causalitas effectiua: quia tunc non esset differentia inter causalitatem finalem, & effectiuam. Tamen causalitas effectiua potest con- *Ad secundũ.*

uenire

uenire per ſe fini in ſecundo modo dicendi per ſe. A Sicut etiam cauſæ formali ſecundo modo dicendi per ſe, conuenit, vel conuenire poteſt cauſalitas effectiua. Sicut ſi dicam quòd calor quo aliquid eſt formaliter calidum, eſt per ſe calefactiuum: ita quòd aliquid eſſe per calorem calidum formaliter, eſt in primo modo dicendi per ſe. Sed aliquid eſſe per calorem formaliter calefactiuum: eſt in ſecundo modo dicendi per ſe. Et iſto modo, finis eſt per ſe motiuus voluntatis effectiuè: ita quòd hoc quod eſt eſſe finem, & bonum, conuenit per ſe in ſecundo modo dicendi per ſe, eſſe motiuum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut patet ex principali ſolutione, voluntas dicitur mouere quantum ad exercitium actus: & intellectus quantum ad determinationem actus. Non quòd iſta ſint diuerſa, & vnum cauſetur à ſola voluntate, & B aliud à ſolo intellectu: imò ſunt vnus & idem actus, qui ab vtroque cauſatur. Sed magis reducitur in voluntatem inquantum eſt quoddam exire in actum: in intellectum autem magis reducitur, ſecundum quod eſt actus determinatus. Et ratio dicta eſt in principali ſolutione.

Ad quartum, dicendum quòd habitus vel diſpoſitio non ſolum requiritur ad agendum: ſed etiam ad patiendum. Sicut patet de materia quam oportet diſponi diuerſis diſpoſitionibus, ad hoc quòd moueatur ad diuerſas formas: & à diuerſis motoribus.

Quod autem arguitur de viſu quòd non indiget habitu ad hoc quod moueatur, parum valet. Primò quia dato quod viſus non requirat habitum vel diſpoſitionem acquiſitam: tamen indiget aliqua diſpoſitione naturali alia à potentia viſiua ad hoc quod videat. Dato etiam quod non indigeret diſpoſitione acquiſita, vel naturali: non eſt ſimile de viſu & voluntate. Quia viſus eſt paſſiuus à determinato motore, & vno modo mouente: & ideò C ad hoc quod moueatur, non indiget determinari diuerſis diſpoſitionibus ſecundum quas conueniret moueatur à diuerſis motoribus diuerſimodè mouentibus. Sed voluntas habet moueri ad diuerſa valdè diuerſarum rationum à diuerſimodè mouentibus. Nam nunc mouetur à delectabili ſecundum ſenſum, nunc ab honeſto, nunc à legè diuina: nunc ab alio. Et ideò indiget ad hoc quod moueatur, tam diuerſis modis & diuerſis habitibus: dato quod non actiue, ſe habeat in actu ſuo.

Item etiam. Quia iudicium de appetibili dependet ex conformitate appetitus ad rem appetibilem, à quo appetibili ſic iudicato: mouetur appetitus. Poteſt dici, quòd ab habitu aliquo modo eſt motus voluntatis effectiuè, in quantum facit ad tale iudicium à quo poſtea mouetur appetitus: & ſic habitus voluntatis poteſt facere actiuè actum, vel motum voluntatis.

QVÆSTIO SECVNDA.

DEinde quæritur vtrum homo ſit dominus ſuorum actuum ſecundum voluntatem? Et hoc eſt quærere vtrum ſit liberi arbitrij ſecundum voluntatem.

Et arguitur quòd non. Quia motus non eſt in poteſtate mobilis, ſed mouentis. Sed ſicut dictum eſt, voluntas in volendo, ſe habet paſſiuè & ſicut mobile: obiectum autem ſicut mouens. Ergo actus voluntatis non eſt in poteſtate volentis.

Præterea, voluntas non poteſt exire in actum volendi, niſi vel accipiendo quod apparet bonum, vel reſpuendo quod apparet malum. Sed non eſt in poteſtate noſtra quòd aliquid appareat nobis bonum, vel malum. Quia hoc dependet ex natura rei, & diſpoſitione noſtra. Quia qualis vnuſquiſque eſt, tale ſibi bonum videtur. Ergo, &c.

Præterea, ſi dicatur quòd ſecundum voluntatem eſt actus noſter in poteſtate noſtra: quia ſcilicet per actum voluntatis poſſumus nos mouere ad deliberandum, per quod poſtea mouemur ad eligendum aliquid.

Contrà. Quia velle deliberare quo nos mouemus ad deliberandum: aut eſt in poteſtate noſtra, aut non. Si eſt in poteſtate noſtra, hoc erit per aliud velle quo volumus deliberare de illa deliberatione: & ſic ibit in infinitum. Si non eſt in B poteſtate noſtra, eadem ratione nec alia velle: & ſic nullum velle erit in poteſtate noſtra: nec per conſequens alia quæ ſequuntur velle.

Præterea, nunquam ſequitur motus niſi motor & mobile ſint in tali diſpoſitione, quòd hoc neceſſe eſt mouere: & hoc neceſſe moueri. Quia exiſtens in illa diſpoſitione in qua eſt indifferens ad mouere, & non mouere: non mouet. Si ergo homo per voluntatem mouet ſe mediante deliberatione hoc non eſt niſi quando eſt in illa diſpoſitione: in qua neceſſe eſt eum mouere, & moueri. Sed ille motus in quo neceſſe eſt aliqua mouere, & moueri: non eſt in eius poteſtate. Nam quod eſt in poteſtate alicuius non eſt neceſſarium: ſed poteſt eſſe, & non eſſe.

Contrà. Voluntas ponitur eſſe liberi arbitrij. Sed per li: ar. ſumus domini noſtrorum actuum. Ergo, &c.

Reſpondeo. Circa hanc quæſtionem ſunt duæ ſolennes opiniones: quarum vtraque ſupponit quòd ſumus domini noſtrorum actuum per C voluntatem.

Quarum prima eſt, quòd per voluntatem ſumus domini noſtrorum actuum, quia ipſa per eſſentiam ſuam ſe mouet: ita quòd eadem eſſentia voluntatis eſt principium actiuum, & paſſiuum reſpectu actus volendi. Et quia ipſa ſe mouet in quocunque actu & à nullo alio mouetur, ideò ipſa eſt domina ſui actus: & homo per eam eſt dominus ſuorum actuum.

Iſta autem poſitio videtur mihi falſa, non ſolùm quia ponit quod idem & ſecundum idem per eſſentiam ponitur mouere & moueri: de quo aliàs dictum eſt, ſed cum hoc alia inconuenientia ſequuntur contra iſtam poſitionem.

Sunt autem alia tria inconuenientia: quæ ſequuntur contra iſtam poſitionem.

Primum eſt quod tollit ab homine libertatem ar. & dominium ſuorum actuum.

Secundum eſt, quòd minus poſſunt ſaluare D ſecundum ſuam poſitionem li. ar. quàm illi qui ponunt voluntatem moueri ab obiecto: ſiue ab intellectu præſentante obiectum.

Tertium eſt quòd complacentia omnis eius quod de genere ſuo eſt peccatum mortale: ſit peccatum mortale ſiue ſit ibi deliberatio, ſiue non.

Primum oſtendo duabus rationibus. Quarum prima talis eſt. Illa inclinatio voluntatis, quæ non cauſatur ab aliqua qualitercumqve cognitione volentis dirigente ipſam inclinationem, eſt inclinatio appetitus naturalis quæ non ſequitur cognitionem appetentis. Sed inclinatio appetitus natu-

talis, quæ non ſequitur cognitionem appetentis: non eſt in poteſtate appetentis. Ergo ſi inclinatio, ſiue actus voluntatis, non cauſatur ab intellectu, ſiue ab obiecto cognito per intellectum, ſequitur quòd actus voluntatis non ſit in poteſtate volentis: & per conſequens quòd non ſit per voluntatem dominus ſuotum actuum. Minor patet. Quia inclinatio appetitus naturalis, ſicut etiam inclinatio grauis vel alterius talis, nõ eſt in poteſtate illius cuius eſt appetitus. Maiorem probo. Quia omnis inclinatio cuiuſcumque appetitus, oportet quòd ſit ab aliqua cognitione: alioquin caſu tenderet in ſuum obiectum. Sed voluntatis actus: eſt inclinatio appetitus, quæ eſt voluntas. Ergo oporret quòd ſit ab aliqua cognitione dirigente.

Quæro tunc, actus voluntatis aut eſt à cognitione ipſius volentis ſicut à cauſa dirigente: aut à cognitione alicuius ſuperioti. Si primo modo, ſequitur neceſſariò quòd mouetur ab intellectu facto in actu cognitionis boni: ſi ſecundo modo, ſequitur quòd inclinatio voluntatis ſit inclinatio appetitus naturalis, quæ non eſt à cognitione appetentis: ſed ab aliquo exteriore dirigente. Et hæc fuit maior.

Si dicatur quòd cognitio obiecti non eſt cauſa aliquid imprimens voluntati, ſed eſt cauſa ſine qua non: ſibi obiectum oſtendens, & tunc voluntas tendit in obiectum oſtenſum.

Contrà hoc, eſt primò quia vt probatum eſt, impoſſibile eſt obiectum eſſe cauſam ſine qua non.

Secundò quia nihil eſt dictu oſtendere aliquid ei quod non habet cognitionem, voluntas autem non habet cognitionem: & ideò nihil eſt dictu quod intellectus oſtendat obiectum voluntati vt poſtea voluntas tendat in obiectum oſtenſum. Vnde impoſſibile eſt quòd voluntas per actum ſuum directè tendat in obiectum, niſi à cognitione aliqua dirigente: talis actus cauſetur

Nec obſtat quòd dicitur intellectus proponere obiectum voluntati. Quia hoc non eſt intelligendum quaſi proponatur cognoſcibile cognoſcenti: quia voluntas non cognoſcit. Sed proponitur quaſi mouens mobile: ita quòd illud proponere, non eſt niſi applicare mouens mobili.

Si dicatur quòd voluntas non mouetur ab intellectu, nec etiam voluntas mouet ſe in obiectum oſtenſum quaſi ſe dirigens in illud: ſed homo habens cognitionem per voluntatem, ſe mouet in ipſum cognitum.

Hoc non valet. quia homo volens, aut mouet ſe per cognitionem ad volendum, aut non. Si ſic, habemus propoſitum quòd actus volendi cauſatur ab intellectu ſiue ab obiecto cognito: ſi non. Ergo non poterit dici quòd homo in volendo dirigat ſe per cognitionem ſuam. quia nullus dirigit ſe per cognitionem in illo actu cuius cognitio non eſt cauſa.

Vnde, talis poſſet dici velle intellectũ: ſicut poſſet dici cadere intelligens ſi intelligeret caſum ſuum. Sed non poſſet dici volens per intellectũ: niſi intellectus aliquid plus faceret ad eius volitionem, quàm ad eius caſum. Et ſicut eius caſus eſſet inclinatio ſequens appetitum naturalem grauis: ita & volitio eſſet quædam inclinatio ſequens voluntatem, vt quemdam appetitum naturalem ſicut ſupra dictum eſt.

Secunda ratio talis eſt, ſecundum omnes homo eſt li. ar. & dominus ſuorum actuum per intellectum & voluntatem. Sed hoc non poſſet eſſe niſi voluntas moueretur ab intellectu. Ergo, &c. A

Maior patet, cum omnes ponant li. ar. facultatem voluntatis & rationis: & breuiter ſancti & Philoſophi volunt hominem eſſe li. ar. & dominum ſuorum actuum per intellectum & voluntatem. Minorem probo. Quia ſi homo eſt li. ar. per intellectum & voluntatem, aut hoc eſt, quia voluntas mouet intellectum, & non è conuerſo. Aut quia intellectus mouet voluntatem: non è conuerſo. Aut quia intellectus mouet voluntatem, & è conuerſo. Aut quia neutro mouente alterum, ambo mouent tertium.

Primum non poteſt eſſe. Quia ſi voluntas mouet intellectum, & non è conuerſo, ſequitur quòd intellectus non ſit cauſa alicuius actus voluntatis. Sed illud cuius intellectus non eſt cauſa, non poteſt dici fieri per intellectum. Ergo ſi voluntas mouet intellectum, & non è conuerſo, homo non erit cauſa: nec per conſequens Dominus alicuius actus volendi per intellectum & voluntatem. Sed ſicut dictum eſt, homo in nullo actu eſt dominus ſui actus: niſi per intellectum & voluntatem. Ergo ſi voluntas mouet intellectum, & non è conuerſo, nullius actus voluntatis homo erit dominus. Quod eſt falſum. B

Secundum etiam non poteſt eſſe. Quia ſi in nullo actu voluntas moueret intellectum, ſequeretur quòd homo non haberet dominium ſuper aliquem actum intellectus. Quia non poſſet eſſe dominus eius per intellectum, & voluntatem: ſi ponatur quòd voluntas nullo modo poſſet mouere intellectum.

Quantum etiam non poteſt eſſe. Quia ſi intellectus non moueret voluntatem: nec è conuerſo, ſed mouerent quendam tertium: ſequeretur quòd homo non eſſet dominus alicuius actus voluntatis vel intellectus. Quia non poſſet eſſe dominus per voluntatem, & intellectum ſimul alicuius actus voluntatis vel intellectus, ſi neuter eorum mouet alterum; ſed tantum eſſet dominus aliorum quæ mouentur ab intellectu & voluntate. Puta motuum qui fiunt in corpore, vel viribus ſenſitiuis. Hoc autem eſt inconueniens, ſcilicet quòd homo non ſit dominus alicuius actus voluntatis vel intellectus. Ergo impoſſibile eſt dicere quòd homo dicatur li. ar per intellectum & voluntatem, per hoc quod per iſta duo moueat quoddam alterum: & quod neutrum iſtorum moueat alterum. Relinquitur ergo tertium membrum, ſcilicet quòd homo eſt li. ar. per intellectum & voluntatem, per hoc quòd mutuò ſe mouent, non quod potentia intellectiua potentiam moueat volitiuam: vel è conuerſo. Sed quia homo per actum vnius, mouet aliam ad ſuum actum & è conuerſo; & ſic patet illa minor. Quod homo non poſſet eſſe dominus ſuorum actuum per intellectum, & voluntatem: niſi ponatur quòd intellectus moueat voluntatem, & etiam è conuerſo. C D

Vnde per hæc videtur homo dominus ſuorum actuum. Quia per voluntatem quæ mouet alias potentias ad exercitium actus, poteſt mouere intellectum ad deliberandum de appetibili vel fugibili: & per intellectum proponentem aliquod bonum appetendum, vel aliquod malum fugiendum, mouet voluntatem ad volendum vel nolendum. Et ſic videtur per duo media ſequi, quòd illi qui ponunt voluntatem in nullo moueri ab intellectu, ſiue ab obiecto: non ponunt ſaluare libertatem arbitrij.

Secundum inconueniens quod ſequitur contra

eos, qui ſaltem minus ponunt ſaluare libertatem arbitrij quàm illi qui ponunt voluntatem moueri ab intellectu: & econuerſo Et hoc patet ſic. Quia quantò habitudo motoris ad mobile eſt magis per ſe, & eſſentialiter, & magis vniformis: tantò eſt inter ea maior neceſſitas in mouere, & moueri: & iſta patet deducendo per ſingula. A

Vnde ex hoc contingit multos motus deficere. Quia ponunt concurrere per accidens aliquæ cauſæ impedientes. Vnde motus cœli nunquam deficit, ſed floritio arboris propter multa quæ ponunt per accidens concurrere multis modis poteſt deficere. Hoc etiam apparet in motibus voluntariis, quòd quia vel inquas habet habitudinem per ſe & eſſentialem ad bonum in communi, non poteſt illud reſpuere, ſiue ponatur cauſa ſine qua non: ſiue ponatur cauſa per ſe. Sed illa particularia quæ non habẽt per ſe neceſſariam habitudinem ad voluntatem, propter multa quæ ponunt concurrere propter quæ talia bona ponunt accipi vt non eligibilia: non de neceſſitate acceptat voluntas: vel reſpuit, ſed illos qui ponunt quòd voluntas per eſſentiam ſuam mouet ſe: motor voluntatis habet ad ſuum mobile habitudinem magis per ſe, & eſſentialiorem, & vniformiorem, & minus impedibilem, quàm ſe ipſum illos qui ponunt quòd voluntas mouet ſe mediante deliberatione, vel vt magis propriè loquar, ſecundum illos qui ponunt quòd homo mouet ſe per actum volendi bonum in communi, vel aliquid tale: ad volendum alia mediante deliberatione rationis. Quia ponendo quòd homo factus in aliquo actu volendi, mouet ſe ad alios actus, mediante deliberatione rationis: in ipſa deliberatione poſſunt multa interuenire quæ mouent ad diuerſa. Et quorum vnum poteſt impedire motionem, vt non neceſſariò ſequatur hęc volitio determinate vel illa. Sed ponendo quòd voluntas immediatè moueat ſe per eſſentiam, in nullo mota ab alio: non eſt ibi niſi vnus motor habens habitudinem eſſentialem & per ſe, ad ſuum mobile ſicut proprius & per ſe motor ad ſuum mobile. Ergo ponentes voluntatem à ſe ſola moueri, minus poſſunt ſaluare indifferentiam ad oppoſita, & libertatem arbitrii in actu voluntatis: quàm ponentes quod voluntas mouetur ab intellectu. Et quòd homo factus in actu voluntatis mediante deliberatione rationis: moueat ſe ad aliquos actus. B C

Tertium inconueniens principale, eſt quòd omnis actus qui ex genere ſuo eſt peccatum mortale, ſemper erit peccatum mortale, ſiue ſit deliberatum de eo, ſiue non. ita quòd complacentia eius quod de ſe eſt peccatum mortale, erit peccatum mortale.

Ad cuius euidentiam, eſt ſciendum quòd aliquid eſt peccatum veniale duplicitet. Vno modo ex ſuo genere, quando ſcilicet eſt talis defectus qui non tollit amicitiam Dei: vel proximi, ſicut eſt mendacium iocoſum. Et iſtud ſiue fiat ſubreptitie, ſiue fiat cum deliberatione, nunquam eſt mortale niſi per accidens: ſcilicet ſi homo in corde haberet quòd etiam ſi hoc eſſet contra præceptum diuinum, adhuc facetet. Habens enim talem voluntatem, etiam leuando feſtucam: poſſet peccare. Alio modo eſt aliquid peccatum veniale ex impetfectione actus. quia ſcilicet non fuit habitum plenum dominium ipſius ſicut eſt ſubita complacentia mulieris non ſuæ, non præhabita deliberatione, & quæcumque alia complacentia non deliberata circa ea quæ ſunt peccata mortalia ex ſuo genere: tales autem complacentias non eſſe peccata mortalia, non poſſunt ſaluare illi qui ponunt quòd voluntas eſt domina ſui actus per hoc præcisè quod ipſa ſola mouet ſeipſam: & non mouetur ab alio. quia complacentia eius quod eſt ex ſuo genere mortale, ſemper eſt mortale peccatum quando complacentia talis eſt ſimpliciter in poteſtate illius cui complacet. Sed ſecundum illos qui ponunt quòd cauſa eſt quare voluntas habet dominium ſui actus, quia ipſa ſola mouet ſe: talis complacentia ſimpliciter eſt in poteſtate eius quia ſecundum eos, in omni actu: ipſa ſola ſe mouet. Ergo omnis complacentia eius quòd de ſe eſt, ſiue ex ſuo genere, eſt peccatum mortale. ſiue ſit ſubita, ſiue deliberata ſemper eſt peccatum mortale Hoc autem eſt manifeſtum inconueniens, & contra Magiſtrum in littera qui dicit quod complacentia quæ eſt in ratione inferiori, non eſt mortale. ſi non ſit moroſa: ideſt ſi non ſtet habita deliberatione, ſecundum quòd communiter omnes exponunt. Inconueniens eſt ergo ponere quod dominium actu, conſtat in hoc quod voluntas mouet ſe. D

Et ideò alij dicunt quòd homo habet dominium ſui actus per voluntatem, non quia ipſa ſe moueat immediatè: nec etiam directè habeat dominium ſui actus per voluntatem quæ eſt potentia volitiua: quaſi ipſa in aliquo actu moueat ad volendum. Sed homo dicitur habere dominium ſuorum actuum per actum volendi, inquantum eſt factus in actu volendi finem, ſiue bonum in communi: ſiue factus in actu volendi inquirere quid ſibi expedit mediante tali actu, ſiue per talem actum mediante conſilio: poteſt ſe & alias vires mouere ad ſequentia. Ita quòd velle primum, ſiue ſit velle in communi quod expedit, ſiue velle deliberare de hoc quantũ ad velle quo primo vult deliberare. Quia etiam voluntas poteſt mouere ad inquirendum. An ſit deliberandũ de hoc vel de illo: & tunc velle deliberare de illo, poteſt eſſe deliberatum & cauſatum à voluntate, mediante alia deliberatione. Sed actus quo primò vult deliberare: eſt ei à quodam inſtinctu naturali, ſicut & velle loqui in communi. Et ſic dicunt quòd homo per voluntatem prout ſtat pro tali actu volendi mediante deliberatione eſt Dominus ſui actus.

In quo conſiſtat arbitrii noſtri potestas.

Ad cuius euidentiam, eſt ſciendum, quòd cum habere dominium ſui actus ſit habere in poteſtate determinatum ſuum actum ad hoc, vel ad illud, vel poſſe ſe determinare ad exeundum in actum vel non exeundum: illud per quod homo hoc habet, eſt illud per quod eſt Dominus ſuorum actuum Hoc autem vt dicitur communitet, conuenit homini per intellectum radicaliter Sed per voluntatem quæ eſt actus volendi completiuè & formaliter.

Vnde ſciendum quòd voluntas habet à quatuor dominium ſui actus. Primum eſt velleitas obiecti. Nam illud in quo ſtatim neceſſariò voluntas mouetur cum proponitur, non eſt aliquod bonum particulare ſpecialiter cauſatum: ſed bonum in communi. Et ex hoc quod homo habet quod ſi ſibi proponatur particulare bonum pura delectabile aliquod, vt mulier, vel honeſtum vt ſeruire Deo: non oportet quòd ſtatim hoc particulare bonum propoſitum moueat voluntatem, vt velit ſequi, vel etiam fugere: ſed ſtatim de quolibet tali, inclinatur ad volendum quod ei eſſet bonum. Et ex hoc, vlterius natum eſt ei occurrere quod expedit quod ſic ſtet abſque electione: quo-

uſque deliberet quid expedit. Si autem inclinatio voluntatis ſimul eſſet in bonum ſingulare determinatum, tunc ſicut neceſſariò tendit in bonum in communi, ita tenderet abſque deliberatione aliqua in quodlibet bonum ſingulare. Nec de ſua electione; vtrum debeat eſſe talis vel talis, poſſet deliberare, vel iudicare. Et quia velleitas obiecti fit per intellectum agentem; & dictamen quo homo dictat eſſe ſiſtendum quouſque deliberetur fit per intellectum poſſibilem: ideo libertas dicitur eſſe radicabiliter in intellectu.

Secundum à quo voluntas, vel magis homo habet libertatẽ arb. eſt immaterialitas voluntatis. Quia enim voluntas eſt potentia immaterialis, ideò nata eſt habere obiectum vniuerſale à cuius vniuerſalitate dependet eius libertas vt dictum eſt. Qui enim appetit bonum in communi, non neceſſe habet in particulari hoc proſequi vel fugere: quia velle habere bonum non habet habitudinem neceſſariam ad hoc vel ad illud.

Tertium eſt quòd voluntas qui eſt actus mouet alias potentias quantum ad exercitum actus, vel homo magis per actum volendi. Semper enim, omne habens appetitum ſequentem cognitionem appetentis per appetitum impellit alias vires, & membra in quibus ſunt: ad actus ſuos. Sicut animal per appetitum impellit pedem, & manum ad motus ſuos: & ſimiliter homo, per voluntatem impellit intellectum ad deliberandum: & etiam impellit alias vires ſubiectas imperio voluntatis. Vnde homo in hoc quòd à principio mouetur ab obiecto ad intelligendum, & vltetius ad volendum, ad quod mouetur mediante intellectu in hoc non mouet ſe. Sed magis mouetur ab alio, & hoc intelligo quantum ad primum actum volendi. Sed factus in actu volendi deliberare, vel proſequi aliquid, iam per talem actum incipit ſe mouere. Et quia nihil habet dominium ſui actus in hoc quòd tantum mouetur, niſi moueat. Quia ratio ſecundum quam homo incipit ſe mouere, completur in voluntate. Ideò dicitur libertas arb. completiue, formaliter eſſe in voluntate licet ſit in intellectu, ſicut in radice.

Quantum à quo habet voluntas dominium ſui actus, eſt indifferentia rationis quam habet in agibilibus ad oppoſita. Cum enim iudicium rationis præcipuè in agibilibus non ſit neceſſatio determinatum. Dico autem determinatum. Quia bene eſt determinatum ad aliquod vnum commune puta quod bonum eſt eligendum: malum fugiendum. Sed non determinatum ad hoc quod nuptiæ, ſint eligendæ vel fugiende; eo quod vniuſcuiuſquæ rei ſunt multe conditiones, ex quibus diuerſa iudicia & oppoſita, haberi de eodem poſſunt, vt quod nuptiæ ſunt eligende. quia delectabiles quo ad aliquid, & quod fugiendæ. Quia oneroſæ propter curam prolis, & familiæ vel aliquid tale. Ideò ex illa inclinatione communi qua inclinatur homo ad volendum quid expedit, vel ad inquirendum quid expedit mediante deliberatione rationis: poteſt mouere ſed ad iudicia oppoſita de aliquo eligendo vel proſequendo. Poteſt etiam mouere ſe ad conſiderandum hanc conditionem, illam: & ſic indifferentia rationis ad multa, facit ad libertatem arbitrii.

Vnde primò habet homo dominium per lib. ar. mediante deliberatione, ad concludendum hoc vel illud, vel ad iudicandum hoc vel illud fugere, vel non fugere & mediante hoc habet dominium ſuper eligere vel non eligere, fugere vel non fugere. Et hæc opinio videtur mihi vera. Quia ſecundum iſtam opinionem, apparet quomodo homo poteſt ſe mouere ad oppoſita per voluntatem. Apparet etiam quomodo complacentia eius quod eſt mortale ex genere, eſt mortale quandoque ſcilicet poſt deliberationem & quandoque veniale, ſcilicet ante deliberationem. Vnde ſecundũ iſtam viam ſaluantur apparentia. Hoc etiam ſatis videtur concludi ex ſecunda ratione ſcilicet quod non ſumus Domini noſtrorum actuum per intellectum & voluntatem, niſi mutuo ſe moueant. Nec videtur alius modus mouendi ſe mutuo conuenienter eſſe ad hoc, quàm ille qui poſitus eſt.

Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum quòd ille motus non eſt in poteſtate mobilis, quòd ſic eſt mobile quòd nullo modo mouet. *Ad primum*

Et quando dicitur, quod homo ſecundum voluntatem mouetur. Dico quod licet homo ſecundum voluntatem quæ eſt potẽtia volitiua moueatur: tamen ſecundum voluntatem quæ eſt actus volendi mouet. Et quia per hoc poteſt ſe mouere ad oppoſita mediante deliberatione rationis, ſicut dictum eſt, per voluntatem ſic acceptam vna cum aliis quæ prædicta ſunt: eſt homo Dominus ſuorum actuum.

Ad ſecundum dicendum quod iudicium intellectus in agibilibus, eſt in poteſtate noſtra tripliciter. Vno modo quantum ad exercendum, vel non exercendum actum: & quantum ad exercendum actum hunc, vel illum. *Ad ſecundũ*

Secundo quantum ad hoc quòd appareat bonum, vel malum, eligendum, vel fugiendum, ex parte obiecti inquantum in poteſtate noſtra eſt conſiderare diuerſas conditiones eiuſdem, ſecundum quarum vnam conſiderationem: poteſt apparere eſſe eligendum, & ſecundum aliam poteſt apparere fugiendum.

Tertiò, ex diſpoſitione iudicantis inquantum in poteſtate noſtra eſt auferre aliquam diſpoſitionem, vel acquirere ſecundum quam poteſt aliquid apparere eligendum vel fugiendum. Sicut ex paſſione, vel habitu, poteſt aliquid apparere eſſe eligendum vel fugiendum. Manente etiam habitu poteſt habere iudicium de oppoſito habitus, inquantum poteſt attendere ad aliquam conditionem obiecti, aliam ab illa quæ conuenit ei ſecundum conformitatem, vel difformitatem ad habitum: per quam poteſt apparere aliter quàm exigat conditio habitus, verbi gratia ſecundum conformitatem habitus intemperantiæ apparet fornicatio eſſe bona: ſed ſecundum quod eſt contra præceptum Dei, poteſt apparere vt malum.

Ad tertium, dicendum quòd non eſt ſimilis ratio de velle quo primo volumus deliberare, ſicut de aliis. Ante illud enim non haberemus per quod poſſemus nos mouere ad aliquid velle: ſed per ipſum iam habitum, eſt in poteſtate noſtra mouere nos ad ſequentia. Vnde dato quòd primum velle non ſit in poteſtate noſtra; non ſequitur propter hoc quin per ipſum alia ſint in poteſtate noſtra. Sicut etiam ſecundum ponẽtes voluntatem mouere ſe, habere voluntatem non eſt in poteſtate noſtra: ſed per voluntatem habitam, actus eius ſunt in poteſtate noſtra. Non enim oportet quòd eodem modo ſit in poteſtate noſtra aliquis actus, & principium mouens ad ipſum ſiue illud principium ſit potentia, ſiue actus. *Ad tertium.*

Ad quartum dicendum quòd forte hoc non eſt verum quòd nunquam contingit motum eſſe, niſi motor & mobile ſint in tali diſpoſitione quod ne- *Ad quartum*

ceſſe eſt motorem, & mobile moueri etiam neceſ- A ſet damnari in gratia. Quorum vtrumque eſt in-
ſitate abſoluta. Quia tunc omnia euenirent de conueniens. Et ſic idem quod prius.
neceſſitate. Sed neceſſitate ex ſuppoſitione qua, Contra. Ea quæ ſunt diuerſarum rationum, re-
ſcilicet ſupponitur cauſa ſufficiens, non impedita ducuntur in diuerſa principia. Sed eſſe & operari
præſens eſſe mobili. Tale autem neceſſarium, ſunt actus diuerſarum rationum. Ergo reducun-
ſimpliciter & abſolute non eſt neceſſarium: & po- tur in diuerſa principia. Sed gratia dat eſſe ſuper-
teſt aliter ſe habere vt ſi ponamus quòd ſtante iu- naturale, charitas dat operari ſupernaturale. Ergo
dicio rationis, quod hoc in omnem euentum eſt gratia & charitas ſunt diuerſa.
eligendum, non poſſit voluntas non moueri. Non Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem ſunt diuer-
ſequitur tamen quin ſimpliciter aliter potuerit eſſe ſæ opiniones.
& quin moueatur contingenter: quia tale iudi- Quidam enim dicunt, quòd charitas & gratia
cium eſſe, non eſt ſimpliciter neceſſarium: ſed ex ſunt idem re: ſed differunt ratione. Quia ſecun-
ſuppoſitione. Quia tale iudicium, & eius motio, dum quod eſt principium operationis quo aliquis
nullis modis potuit impediri. Nec tale neceſſa- diligit Deum, & habet ipſum carum: dicitur cha-
rium tollit illud quod ſic dicitur neceſſarium, eſſe ritas ſecundum vero quòd ipſa reddit hominem Deo
in poteſtate noſtra: quia nihil eſt contingens, quin gratum, & amabilem, dicitur gratia: & horum
ex aliqua ſuppoſitione poſſit habere aliquam ne- B motiua tacta ſunt in opponendo.
ceſſitatem. Alij vero dicunt quòd licet quælibet virtus
poſſit aliquo modo gratia dici, inquantum quæ-
libet virtus, & quicunque virtuoſus placet Deo.
Tamen nec charitas, nec quæcumque alia virtus,
poteſt dici ſimpliciter gratia. Secundum quam
primò aliquis conſtituitur in eſſe ſupernaturali: &
fit ſimpliciter anima pulchra, & grata in conſpe-
ctu Dei.

Hic videndum eſt quid ſit virtus: & quid ſit actus vel opus eius &c.

Diſtinctio vigeſima prima.

QVÆSTIO PRIMA.

Et ratio eorum eſt. Quia ſemper operatio, & principium operandi, præſupponunt aliquam na-
turam, ſiue alicuius naturæ participationem, quæ
ſit diuerſa ab eis, ſicut operatio & potentia natu-
prima ratio. SVper vigeſimam primam diſtinctionem. ralis præſupponit naturam, ſiue ſubſtantiam na-
Quæritur vtrum charitas & gratia ſint idem. turalem, cui congruit operatio naturalis. Sed
Et arguitur quòd ſic. Quia ſicut virtus mora- charitas eſt principium immediatum operationis
lis ſe habet ad eſſe morale, & ad operari moraliter: ſupernaturalis quæ eſt diligere Deum. Ergo præ-
ita etiam virtus ſupernaturalis ad eſſe ſuperna- ſupponit participationem alicuius naturæ ſuper-
turale, & ad operari ſupernaturaliter. Sed per naturalis cui congruit talis operatio, quæ ſit di-
virtutem moralem, aliquis habet eſſe morale, ſci- uerſa à charitate & eius operatione. Sed iſta par-
licet bonus moraliter, & operari moraliter. Ergo C ticipatio naturæ ſupernaturalis, qua efficimur
per virtutem ſupernaturalem præcipuè quæ eſt conſortes diuinæ naturæ, eſt gratia. Et ideò dicunt
charitas, habet aliquis eſſe ſupernaturale & ope- quòd gratia eſt quædam pulchritudo animæ, quę
rari ſupernaturaliter. Sed illud quod dat eſſe ſu- directe habet facere animam gratam Deo: & non
pernaturale, eſt gratia ſecundum omnes: & illud habet immediate alium effectum. Sed ab ipſa
quod dat operari ſupernaturale eſt virtus ſuperna- quodammodo efluit charitas, & aliæ virtutes:
turalis & præcipuè charitas. Ergo gratia & cha- ſaltem quantum ad illas eue non poſſunt eſſe in-
ritas ſunt idem per eſſentiam. formes, quæ ſunt immediati principia operandi.
ſecunda ratio. Præterea nullus reſpicit aliquid extra ſe, niſi Iſte opiniones probabilitatem vtrumque poſ-
mediante aliqua operatione: vnde ſi aliquis reſ- ſunt habere, hinc inde. Quæ autem ſit neceſſa-
picit aliquid extra ſe, hoc eſt vel cognoſcendo, ria verum eſſe: fateor mihi non conſtare. Suſti-
vel amando, vel mouendo, vel aliquam operatio- nendo tamen vltimam opinionem, quæ ponit quod
nem circa ipſum exercendo. Sed Deus eſt aliquid differunt realiter poteſt reſponderi ad argumenta
diuerſum à nobis. Ergo nos non reſpicimus in oppoſitum.
Deum, niſi mediante aliqua operatione, vel ha- *Ad primum.* Ad primum ergo, dicunt quidam quod homo
bitu elicjente operationem. Sed gratia eſt qui- non habet eſſe morale per virtutem moralem: ſed
dam habitus mediate quo ordinamur in Deum. per ſubſtantiam ſuam naturaliter, homo eſt animal
Ergo hæc eſt habitus operatiuus. Sed talis habitus D morale. Sed hoc non videtur ſufficere. Nam li-
quando eſt bonus, eſt virtus: & conſtat quòd gratia cet eſſe morale poſſit & materialiter conueniat
eſt bonus habitus. Ergo gratia eſt virtus. Sed non hominis per naturam: tamen eſſe morale non con-
poteſt eſſe alia virtus quàm charitas. Ergo &c. uenit ei actu & formaliter per materiam, quia
tertia ratio. Præterea ſi charitas, & gratia differunt per nulli poteſt eſſe oppoſitum eius quod ineſt ei per
eſſentiam, vnum: tamen poteſt eſſe diuina virtute naturam: homini autem poſſunt ineſſe oppoſita
ſine alio. Sed hoc eſt inconueniens. Ergo &c. eſſe morali, ſcilicet eſſe bonum moraliter, eſſe ma-
Maior pater. Quia quæcumque ſunt diuerſa re, lum moraliter.
abſoluta virtute diuina: vnum poteſt fieri ſine alio. Et ideò poteſt dici aliter, quod non eſt omnino
Minor probatur. Quia ſi charitas eſt ſine gratia, ſimile de virtute morali reſpectu eſſe & operari
aut habens eam ſic damnabitur, aut ſaluabitur. Si moraliter: & de virtute ſupernaturali, reſpectu
damnetur. Ergo aliquis in charitate damnabitur, eſſe & operari ſupernaturaliter. Primò quia vir-
vel poteſt damnari, quod inconueniens eſt, ſi ſal- tus moralis præſupponit aliquam naturam cui
uetur. Ergo aliquis ſaluari poteſt ſine gratia: quod proportionata ſit operatio moralis quæ tamen natura
ſimiliter eſt inconueniens Ergo inconueniens eſt, non poteſt dici ſimpliciter moralis niſi vt dictum
ponere quòd vnum eorum eſſe poſſit ſine alio. Et eſt, paſſiuè, & materialiter. Vnde non oportet
idem ſequitur ſi ponatur aliquis habere gratiam ponere aliquod eſſe morale, præter eſſe quòd dat

habitus moralis acquisitus. quia omnis forma, & omnis habitus aliquod esse dat. Sed virtus supernaturalis non potest præsupponere aliquam naturam diuersam à virtute supernaturali, cui congruit operatio supernaturalis: nisi sit alia natura supernaturaliter collata. Nec talis natura potest esse nisi aliquis habitus supernaturalis. Et ideò oportet præsupponere aliquem habitum supernaturalem ipsi virtuti supernaturali: non sic oportet præsupponere habitum moralem virtuti morali.

Secundò, quia habitus perfecti, siue virtutes perfectæ morales acquiruntur: & ideò opottet quòd sint habitus operatiui: ita quòd nullus potest esse, qui det esse, ita quòd non operari immediatè. Sed habitus supernaturales sunt infusi, nec acquiruntur ex actibus. Et ideò potest in eis esse aliquis habitus dans esse aliquod, & non operari immediatè. Et aliquis qui faciat operari immediatè: & det etiam aliquod esse.

Ad secundū. Et secundum hoc est dicendum. quòd sicut omnis virtus moralis dat aliquod esse: ita omnis virtus supernaturalis dat aliquod esse supernaturale. Sed non opottet quòd det primum esse supernaturale: in quo homo per diuinam gratiam constituitur.

Ad secundum. Dicendum quòd licet homo immediatè non respiciat aliquid extra: nisi per operationem saltem vt in quod tendit. Tamen potest aliquid extra respicere, & immediatè, vt cui secundum aliquam pulchritudinem assimiletur: non mediante operatione. Sicut homo immediatè respicit Deum, & ei assimilatur in esse substantiali per substantiam suam: & sic etiam potest respicere Deum supernaturaliter per gratiam, vt cui in pulchritudine quadam spirituali assimilatur per ipsam. Potest etiam homo respicere Deum vt in quod tendit mediante per aliquid quod non est operatio, nec etiam principium elicitiuum operationis: sicut homo respicit percussum, non solum mediante percussione, vel etiam mediante potentia percussiua: sed etiam mediante sanitate, quæ est bona dispositio naturæ in qua fundatur potentia percussiua. Sic & homo potest respicere Deum vt in quod tendat mediatè per gratiam: in qua etiam fundatur vigor virtutum supernaturalium.

Ad tertium Ad tertium, potest breuiter dici, quòd non oportet quòd Deus possit facere sine inuicem, quæcumque differunt per essentiam. Sicut non videtur quod quacumque virtute possit fieri quod quantitas sit sine figura, vel è conuerso: & forte talem connexionem habent gratia & charitas.

Idem enim posset argui contra eos. Quia aliquis potest secundum hoc habere visionem Dei, sine gratia & charitate. Et sic aliquis erit beatus, sine gratia & charitate. Et si dicant quòd imperfectè potest habeti beatitudo sine gratia, & charitate: ita possem ego dicere quòd ita imperfectè potest haberi salus, sine gratia vel sine charitate.

Id verò inconcussè & incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia &c.

Distinctio vigesima secunda.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio SVper vigesimam secundā distinctionem. Quæritur vtrum homo possit vitare peccatum mortale sine gratia?

Et arguitur quod sic. Quia nullus incūrrit peccatum mortale nisi habeat in potestate sua illud. Quia plena ratio peccari: qualis est ratio peccati mortalis, non potest esse nisi vbi homo habet dominium sui actus. Sed illud potest homo vitare quod est in potestate sua, vt vitet illud. Ergo homo in quocumque statu potest vitare peccatum mortale, scilicet & cum gratia: & sine gratia.

Præterea, quicumque implet omnia præcepta, vitat omne peccatum mortale.: quia omne peccatum mortale est contra aliquod præceptum Dei. Sed homo sine gratia potest implere omnia præcepta. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia quicumque dicit Deum præcipere impossibilo anathema sit. Ergo quilibet potest implere omnia præcepta, siue sit in gratia, siue non. *Secunda ratio.*

Contrà, Supra Magister dicit quòd impossibile est hominem in statu naturæ lapsæ vitare peccatum etiam mortale: sine gratia.

Respondeo. Primò videndum est, vtrum homo in peccato mortali existens: possit diu vitare peccatum mortale?

Secundò videndum est: vtrum possit implere præcepta?

ARTICVLVS PRIMVS.

SCiendum ergo quod quantum ad primum, sicut communiter dicitur homo in peccato mortali existens vitare peccatum sine gratia, dupliciter potest intelligi.

Primo modo: vel quantum ad peccatum commissum, vt sit sensus quæstionis, vtrum possit liberari à peccato iam commisso, sine gratia. Et isto modo quæstio non est dubia. Quia constat quod non. Nullus enim liberatur à peccato mortali sine gratia.

Secundo modo potest intelligi quantum ad peccatum committendum, vt sit sensus quæstionis. Vtrum aliquis existens in peccato mortali, possit vitare quin committat aliud peccatum mortale. Et sic intelligitur quæstio.

Talem autem non posse vitare peccatum mortale, tripliciter potest intelligi.

Vno modo quia ex natura sua nec essitate absoluta, sit determinatus ad malum culpæ: sicut lapis ad descendendum deorsum. Et sic dicere quod existens in peccato non plus haberet in potestate viare peccatum mortale, sicut nec lapis vitare descendere deorsum: est erroneum & est error Manicheorum. Quia posuerunt hominem ex natura necessariò determinatum ad culpam: sicut lapis ad descendendum deorsum.

Secundo modo potest intelligi, quod existens in peccato mortali, non possit vitare peccatum mortale: nonquòd ex natura determinetur ad hoc, sed ex inclinatione peccati. Ita tamen, quòd sic ex inclinatione peccati non possit vitare peccatum etiam in speciali, nec ad horam quamlibet per deliberationem veratur incontratium: & similiter illud esset erroneum. Quia sic sequeretur quod priuatus gratia: nullum dominium, haberet sui actus.

Tertio modo potest intelligi, quòd existens in peccato mortali non possit diu vitare quin committat peccatum mortale hoc, vel illud; licet quodlibet per se acceptum possit virare nitendo determinata contra hoc, vel illud, non sic intelligendo quòd necessarium sit ipsum incurrere pec-

tatum mortale neceſſitate abſoluta: ſed ex ſuppoſitione, ſcilicet ſuppoſito, quòd non velit conuertere ſe ad Deum, & recedere à peccato.

Et ſic cõmuniter hodiè omnes tenent, quòd homo in peccato mortali exiſtens: non poteſt diu iſto modo vitare aliud peccatum mortale.

Cur exiſtens in peccato peccatum vitare non poſſit.

Et rationem huius aſſignant talem. Quia ſicut ſe habent virtutes inferiores ad rationem, ſicut ad illud à quo regulentur: ita ſe habet ratio ad præcepta à quibus debet regulari. Sed quamdiu vires inferiores non ſunt ex toto ſubiectę rationi, impoſſibile eſt diu ſtare quin aliquæ inordinationes inſurgant in viribus inferioribus contra rationem. Ergo quãdo ratio & appetitus rationalis non ſunt ex toto ſubiectæ præceptis diuinis, impoſſibile eſt quin inſurgant in eis aliquæ inordinationes quæ ſint contra contra præcepta diuina: & per conſequens impoſſibile eſt quin inſurgant in eis B inordinationes quæ ſunt peccata mortalia. Nam illud quod eſt contra præceptum diuinum: eſt peccatum mortale.

Sed ratio & voluntas illius qui eſt in peccato, nec vult recedere ab eo: non ſunt ex toto ſubiectę præceptis diuinis. Cum omne peccatum ſit contra aliquod præceptum diuinum. Ergo impoſſibile eſt diu ſtare illum qui eſt in peccato, quin ſecundum voluntatem: & rationem incurrat aliquam deordinationem, quæ ſit contra præcepta diuina. Et per conſequens, quin incurrat aliquod peccatum mortale, hoc ſcilicet vel illud.

Si dicatur quòd licet non poſſit in talibus vitare deordinationem ſubitam: tamen ſemper poteſt vitare deordinationem quæ ſola eſt peccatum mortale

Dicendũ quòd ſtante hypotheſi, quòd ſcilicet qui non vult recedere à peccato, nõ poteſt eſſe quin in talibus incurrat deordinationem deliberatam quę C ſufficit ad peccatum mortale: & hoc patet ſic. Quia ad peccatũ mortale ſufficit tanta deliberatio, quòd cognoſcatur plenè illud quod placet, ſiue in quod conſentitur eſſe contra præceptũ. Sed ille cuius, volũtas habitualiter adhæret peccato mortali, nolens ſcilicet à peccato recedere: non poteſt eſſe diu quin cõſentiat in aliqua, aduertens pene talia eſſe contra præcepta Dei. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur. Quia ille qui adhætet habitualiter peccato mortali, non mouetur ad vitãdum aliquid ex hoc ſolo quod eſt contra præceptum Dei, vel contra voluntatem Dei quam præceptum exprimit: cùm ipſe adhæreat ei quod ipſe ſcit eſſe contra Dei præceptum. Sed impoſſibile eſt quin ei qui eſt in peccato mortali, occurtant multa & frequentet quæ ſunt contra præcepta Dei: conuenientia malo fini cui adhæret. Et quod aduertens ea eſſe contta præcepta Dei, conuertit ſe ad deliberandum de aliis per quæ poteſt auelli: puta D de pœnis vel præmiis & aliis huiuſmodi. Quia impoſſibile eſt hominẽ eſſe in vita iſta, qui habeat tam vigilantem deliberationem circa quemlibet actum occurrentem ſibi: de eis etiam quæ ſunt contra legem Dei. Ergo impoſſibile eſt quod homo adhærens habitualiter peccato mortali: diu ſtet quin conſentiat in aliquid, aduertens illud eſſe contra præceptum diuinum. Et ſic patet minor.

Si dicatur contra hoc, quia qua ratione poteſt homo reſiſtere per deliberatiõ em magnam vni peccato mortali: eadem ratione & multis. Quia reſiſtendo primo: fortificatur ad reſiſtendum ſecundo.

A Dicendum quòd licet reſiſtendo primo, fortificetur ad reſiſtendum ſecundo: non tamen ſequitur quòd ſi reſiſtat vni contra quod ad hotam nititur, reſiſtat multis quæ occurrunt in magno tempore. Quia multa, ſunt fortiora ad impellendum & ad diſtrahendum mentem hominis: quàm vnum. Et ideò illa multa de facili vincunt illam fortificationem acquiſitam reſiſtendo vni, vel etiam duobus, vel tribus.

Quantum ad ſecundum faciliter patet ex dictis. Sicut enim communiter dicitur implere præceptum: contingit dupliciter. Vno modo quantum ad intentionem præcipientis: & ſic nullus in peccato mortali exiſtens, poteſt adimplere præceptum diuinium. Quia intentio præcipientis eſt inducere ad virtutem: & quod illud fiat ex charitate ad merendum vitam æternam. Quod exiſtenti in peccato mortali non poteſt conuenire.

B Alio modo contingit implere præceptum, ſcilicet quòd quantum ad ſubſtantiã actus, & ad vitandum pœnam. Et ſic exiſtens in peccato mortali, poteſt implere hoc præceptum vel illud.

Sed quod ſtante hypotheſi diu ſtet, non conſcientiens in aliquid quod ſit contra quodcumque præceptum Dei, affirmatiuum vel negatiuum, eſt impoſſibile. Sicut vitare diu omnia peccata mortalia. Et vtrumque per eandem rationem patet. Quia idem eſt iudicium de vtroque.

Ad primum. Ad primum ergo in oppoſitum, dicendum quòd illud quod impoſſibile eſt hominem vitare abſoluta neceſſitate: non eſt ei imputandum. Sed illud quod impoſſibile eſt homini vitare neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione, cuius præſuppoſitionis ipſe eſt cauſa: benè eſt ei imputandum. In propoſito autem, non eſt prima neceſſitas: ſed ſecunda. Quia ex hac ſuppoſitione, eſt impoſſibile talem vitare peccatum. Quia ſupponitur nolle recedere à peccato: cuius ipſe eſt cauſa.

Ad ſecundo. Per idem patet ad ſecundum. Nam implere præceptum non eſt ei impoſsibile abſolutè: ſed ex ſuppoſitione prædicta.

In ſuperioribus inſinuatum eſt, licet ex parte: non enim perfectè ſufficimus exponere, &c.

Diſtinctio vigeſima tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio SVpet vigeſimam tertiam diſtinctionem. Quæritur vtrum aliquod peccatum, traducatur per originem, à parente in prolem?

Et arguitur quod non. Quia nulli imputatur in peccatum: quòd non poteſt vitare. Sed illud quod quis trahit per originem: non poteſt vitare. Ergo nec quod quis contrahit per originem, eſt peccatum.

Secunda ratio. Præterea, nullum accidens traducitur non traducto ſubiecto. Sed ſubſtantia peccati originalis quod eſt anima, non traducitur. Ergo, &c.

Si dicatur quòd licet anima non traducatur: natura tamen humana cuius eſt pars traducitur.

Contrà. Quia traductio naturæ humanæ nihil facit ad aliquam traductionem peccati, niſi natura humana traducatur quantum ad partem illam quæ eſt ſubſtantiam peccati originalis. Sed quantum ad partem illam natuta humana, vt dictum, eſt non traducitur: quia tunc traduceretur

anima. Ergo adhuc ſtat quòd peccatum originale non traducatur per traductionem naturæ humanæ.

Præterea, vnumquodque magis poteſt tranſfundere illud quod habet à ſe, quàm illud quod ab alio. Sed parentes propinqui non tranſfundunt peccata propria quæ habent à ſeipſis in filios. Ergo multo minus poſſunt tranſfundere peccatum quod contractum eſt à primo parente.

Præterea, anima non contrahit infectionem peccati originalis, niſi ex vnione ad carnem: ſed ex hoc, non poteſt peccatū contrahere: cum corpus non poſsit inficere ſpeciem. Ergo, &c.

Præterea ſi ex tali vnione contraheret anima peccatum originale, ſequeretur quòd anima vnita corpori non poſſet carere peccato originali: quod eſt inconueniens.

Præterea, filius non habet à parte, niſi tantum materiam primam. Sed prima materia, non poteſt eſſe cauſa peccati originalis. Ergo filius non contrahit à parte peccatum originale. Maior eſt manifeſta. Minor probatur. Quia ſecundum eos qui non ponunt niſi vnam formam ſubſtantialem in eodem, in infuſione animæ fit reſolutio vſque ad primam materiam. Sed nihil habet filius à patre niſi quod manet cum anima. Ergo filius non habet à patre niſi ſolam materiam primam.

In contrarium eſt veritas & auctoritas fidei.

Reſpondeo. Hîc videnda ſunt quinque per ordinem.

Primò oſtendendum eſt quòd oportet eſſe aliquod peccatum traductum & per originem.

Secundò oſtendere quid ſit.

Tertiò oſtendere quando tradueatur.

Quartò quomodo habeat rationem pœnæ ſiue culpæ.

Quintò in quos habet traduci, & in quos non: & quædam alia oſtendentur quæ ſolent quæri de iſta materia.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantùm ad primū, ſciendum quòd doctores probant quòd oportet ponere aliquod peccatum inductum, & auctoritate nouæ legis: & auctoritate Geneſ. & perſuadent ratione.

Auctoritate nouæ legis ſic. Quia ad Rom. dicit quòd per vnum hominem intrauit peccatum in mundum, & per peccatum mors. Ex quo, manifeſtè apparet quòd peccatum ab Adam tranſit in omnes qui moriuntur. Sed conſtat quòd peccatum ab Adam non tranſit in omnes qui moriuntur per imitationem, ſiue habeant peccatum commiſſum actu proprio: ſiue non. Quia multi moriuntur antequam habeant vſum diſcretionis. Ergo debet hoc intelligi de peccato aliquo tranſducto per generationem.

Auctoritate Geneſ. hoc probatur ſic. Quia ibi dicitur, quocūque die comederis ex eo morte morieris, tunc ergo aut hoc intelligitur de actu mortis: aut de neceſsitate moriendi. Non poteſt intelligi de actu mortis. Quia ſtatim vt comedit non fuit mortuus. Ergo intelligitur de neceſsitate moriendi. Ergo neceſsitas moriendi eſt pœna peccati primi hominis. Sed pœna non tranſit, niſi aliquo modo tranſeat peccatum. Ergo in omnes in quos tranſit neceſsitas moriendi, tranſit peccatum primi hominis. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi accipiatur de peccato tranſeunte per originem. Quia ante omne peccatum actuale in eſt homini neceſsitas moriendi. Ergo, &c.

Ratio etiam idem perſuadet. quia veriſimile eſt quòd Deus ſtatuerit hominem in tali ſtatu in quo non ſolùm haberet perfectiones quę de neceſsitate conſequuntur ex principiis naturæ, ſed etiam ea quæ animæ natura exigit vt conueniens ad bonum ſuum perfectè habendum. Sed ad habendum perfectè bonum ſuum, natura animæ exigit immortalitatem corporis: cum ipſa ſit naturaliter immortalis.

Exigit etiam plenam ſubiectionem virium inferiorum ad rationem, in cuius actu perfecto conſiſtit principale bonum hominis. Ergo probabile, & conueniens fuit, quòd Deus hominem ſic fecerit quod perpetuò poſſet manere in vita: & quòd haberet plenam ſubiectionem virium inferiorum, reſpectu ſuperiorum: licet talis de neceſsitate ex principiis naturæ humanæ non neceſſariò ſequantur.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantùm ad ſecundum, ſciendum quòd quidam dicunt peccatum originale eſſe quandam morbidam diſpoſitionem, quaſi quandam qualitatem corporalem morbidam ſicut eſt lepra, vel aliquid tale. Et dicunt quòd Adam infecit ſuam naturam tali morbida diſpoſitione: & ideò eam tranſfudit in poſteros.

Hoc autem eſt impoſſibile propter tria.

Primò, quia ſequeretur quòd peccatum originale non eſſet in anima ſicut in ſubiecto, cum tātum ponatur, vel in ſola eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, vel ſaltem in voluntate.

Secundò quia illa qualitas poſitiua, aut cauſatur à Deo ſupernaturaliter, aut à principiis naturæ humanæ, aut à peccato primi hominis. Non à Deo. Qui peccati non eſt cauſa. Nec à principii naturæ ita quòd ex principiis naturæ per ſe, & neceſſariò cauſetur. Quia illud quòd ſequitur per ſe, & de neceſſitate naturam humanam non poteſt eſſe peccatum. Nec etiam peccatum primi hominis. Quia in quolibet peccato eſt aliquid poſitiuum, & aliquid priuatiuum: & illud quod in peccato eſt poſitiuum, eſt à Deo. Nec illud quod cauſatur à tali poſitiuo, eſt vel poteſt eſſe. Peccatum: ſicut puer qui cauſatur per actum fornicarium, quantum ad illud quod eſt poſitiuum in eo; non eſt peccatum.

Peccatum autem primi hominis ſi ponatur cauſa talis qualitatis poſitiuæ. Oportet quòd ſit cauſa eius ſecundum illud quod eſt poſitiuum in illo peccato, & non ſecundum illud quod eſt priuatiuum: in quo conſiſtat formalis ratio peccati. Quia cum illa qualitas ſit quid poſitiuum, oportet quòd habeat cauſam poſitiuam. Ergo impoſſibile eſt ponere quòd formaliter loquendo, peccatum originale ſit quædam talis qualitas poſitiua.

Tertiò quia ſi aliqua mala diſpoſitio deberet eſſe peccatū originale, hoc eſſet inclinatio inordinata appetitus ſenſitiui qua natus eſt moueri præter imperiū rationis. Sed hoc non poteſt eſſe formaliter, & primò peccatum originale. Ergo, &c.

Maior patet. Quia nullus ponit aliam diſpoſitionem eſſe peccatum originale: niſi illam malam concupiſcentiam. Minorem probo, ſcilicet quòd dicta concupiſcentia non ſit peccatū originale, niſi præſuppoſito alio quod ſit formaliter peccatum originale. Quia illud quod per ſe conſequitur naturam humanam in puris naturalibus con-

ſtitutam, non poteſt peccatum eſſe. Et iſta patet, quia auctor naturæ humanæ eſt cauſa omnium illorum quæ conſequuntur per ſe naturam humanam, in puris naturalibus conſtitutam. Sed habitualis inclinatio tendendi in delectabile ſenſus, ineſt naturæ humanæ in puris naturalibus conſtitutæ: quod patet ex hoc, quia ad illud quod ineſt alicui ex puris naturalibus, non requiritur donum ſupernaturale. Sed ad hoc quòd vires inferiores ad plenũ ſine quacunque rebellione eſſent ſubditæ rationi, erat neceſſarium donum ſupernaturale: ſcilicet iuſtitia originalis. quia ad aliud non requirebatur. Ergo totalis ſubiectio virium inferiorum ad rationem, ita quod nullum motum habeant præter imperium rationis: non ineſt homini ex puris naturalibus. Ex quo apparet minor, ſcilicet quòd inclinatio habitualis appetitus ſenſitiui in obiectum ſuum præter imperium rationis, ineſt homini in puris naturalibus conſtituto: & per conſequens ſequitur quòd talis ſecundum ſe & abſolutè accepta non ſit formaliter peccatũ aliquod, ſed eſt defectus naturalis. Sed actualis concupiſcentia quando eſt contra rationem, & non refrenatur à ratione, eſt peccatum actuale. Et ideò non videtur illa poſitio vera quæ ponit peccatum originale: formaliter eſſe talem qualitatem poſitiuam.

Et ideò eſt alia opinio quæ ponit quòd *peccatum originale, eſt formaliter loquendo priuatio iuſtitiæ originalis debitæ ineſſe, & indignitas habendi.* Sed inordinata inclinatio appetitus ſenſitiui materialiter, dicitur eſſe peccatum originale.

Ad cuius euidentiam, ſciendum quòd Adam acceperat à Deo iuſtitiam originalem pro ſe, & tota poſteritate ſua: ita quòd ſicut alia quæ conſequuntur totam ſpeciem humanam illam tranſfudiſſet in poſteros, ſiue diſpoſitiue attingendo ad eam: ſiue aliter, & ipſe cum tota poſteritate ſua, erat obligatus ad habendum eam. quæ quidem iuſtitia originalis, regulabat ita appetitum ſenſitiuum quòd nullus morus natus erat inſurgere præter imperium rationis. Et ideò ex conſequenti inerat Adæ, & poſteritati ſuæ, obligatio & debitum habendi talem ordinationem, & tranquillitatem appetitus ſenſitiui: nec ſtante ſubiectione rationis ad Deum, poterat perdi iſta iuſtitia originalis: nec regulatio prædicta appetitus ſenſitiui.

Adam autem peccando fecit ſe indignum cum tota poſteritate ſua habere prædictam iuſtitiam originalem; ita quòd in tota poſteritate ſua inquantum deſcendit ab eo remanſit debitum habendi, & indignitatem habendi. Quia indignã fuit habere. Et ſecundum iſtos ſi Deus faceret hominem de lapide, & dimitteret eum in puris naturalibus non eſſet ad nutum motus appetitus ſenſitiui, ſubiectus imperio rationis: nec hoc eſſet culpa, nec pena. Sed defectus quidam naturalis, ſicut defectus naturalis eſſet ſi talis moreretur: in tali non eſſet debitum habendi talem ſubiectionem.

Et hæc poſitio videtur mihi rationabilior. quia omne peccatum formaliter conſiſtit in carentia alicuis debiti: ſcilicet ſuper hoc aliquid addat, vt oſtẽdetur poſt Sed debitum habendi plenam ſubiectionem appetitus ſenſitiui ſub ratione; ita quòd nihil poſſit inſurgere præter imperium rationis non ineſt alicui: niſi illi cui ineſt debitum habendi illud regulatiuum, quod hanc ſubiectionem habet facere: & hoc patet ex dictis. Illud autem regulatiuum non eſt aliud quàm iuſtitia originalis. Ergo carentia ſubiectionis in appetitu ſenſitiuo reſpectu rationis, non eſt carentia debiti in eſſe, niſi præſuppoſito debito habendi iuſtitiam originalem. Et ideò vlterius ſequitur quòd principale & formale in peccato originali, eſt carentia iuſtitiæ originalis cum debito habendi: & cum indignitate habendi, modo quo expoſitum eſt. Sed conſequenter & materialiter participat rationem peccati originalis inordinatio in illis vitibus ſcilicet inferioribus, quæ debebant per iuſtitiam originalem regulari: & ex hoc quod debebant per eam regulari. Et hæc ſufficiant de ſecundo.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantùm autem ad tertium ſciendum quòd corpora animata quorum generatio eſt per ſemen aliquod, non producunt ſibi ſimilia immediate: ſicut ignis generat ignem. Sed immediate imprimunt virtutem ſuam ſemini, quod poſtea per virtutem impreſſam à principali agente, quod eſt ipſum viuens: agit ad productionem viui ſimilis iſti à quo ſemen habuit virtutem.

Et quia virtus principalis agentis tranſit cum ſemine: ideò dicitur illud quod fit ſicut ab aliquo viuente mediante ſemine traduci. Et ideò dicitur omne illud eſſe per traductionem, cuius cauſa eſt ſemen in generatione autem humana ſemen viri agit diſpoſitiuè ad vnionem animæ cum corpore. Quia non eſt imaginandum quòd ſemen viri tranſeat in mareriam fœtus: imò finaliter conuertitur in Spiritus qui diffunduntur per neruos.

Vnde eſt imaginandum quòd ſemen eſt cauſa diſpoſitionum quæ ſimul introducuntur cum anima, & manent cum ea: imò ſimul dum Deus infundit animam ſemen cauſat diſpoſitiones ad eam quæ cum eo manent: ita quòd præcedentibus corruptis, ſemen cauſat ſequentes.

Et quia anima ex hoc contrahit debitum habendi originalem iuſtitiam, quia vnitur carni traductæ ab Adam mediatè vel immediatè: & ex hoc fit indigna habere. Ideò ſemen quod eſt cauſa talis vnionis, modo prædicto eſt cauſa habendi tale debitum, & talem indignitatem. quia carentia iuſtitiæ originalis non habet rationem peccati, niſi propter illa duo annexa ſcilicet debitum habẽdi, & quod ſit natura indigna habere: quia aliter non caruiſſet: ideò dicitur ſemen eſſe cauſam peccati originalis. Et quia omne illud quod à ſemine cauſatur inquantum huius eſt per traductionem: ideò iſto modo dicitur peccatum originale traduci.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantùm ad quartum ſcilicet quomodo habeat rationem peccati. Sciendum quòd iſta ſe habent per ordinem, carentia abſolutè dicta, malum & culpa. Nam carentia abſolutè dicta poteſt eſſe ſine malo, & non econuerſo. Nam in lapide eſt carentia vitæ: nec tamen propter hoc eſt res mala. Vnde carentia abſolutè dicta, importat negationem alicuius perfectionis. Sed malum vltra hoc addit, quòd illa perfectio ſit debita haberi, vel vt finis, vel in ordine ad finem: ſicut dicimus ſecurim malam, quando caret acumine per quod ſcindat. Sed culpa addit ſuper hoc, quod illud malum ſit imputabile ex hoc quod eſt ab aliquo in cuius poteſtate fuit tale malum vitare, qua ſcilicet habuit dominium ſui actus. Et ex hoc eſt imputabile.

Vlteriùs ſciendum quòd non ſolum defectus qui eſt in actu elicito habet rationem imputabilis: ſed etiam defectus, vel actus imputatus, ſiue conſequens ex actu voluntatis interiori. Sicut ſi aliquis moueat gladium ad percutiendum indebitè, motus gladij eſt malus & imputabilis: & gladius redditur deteſtabilis ex hoc quod fuit inſtrumentum & ſubiectum talis motus.

Nunc ergo applicando iſta ad peccatum originale, planum eſt ex dictis, quòd carentia iuſtitiæ originalis eſt carentia alicuius debiti habeti in ordine ad hunc finem: qui eſt taliter ſubiicere vites inferiores ſuperioribus. Talis etiam defectus eſt voluntarius voluntate Adæ & imputabilis: quia in poteſtate Adæ tranſmittentis iſtum defectum fuit tranſmittere, vel non tranſmittere. Et ideò ſicut motus inordinatus cauſatur in gladio, vel alio inſtrumento ab ipſa voluntate, eſt motus malus imputabilis: ita iſte defectus ſic deſcendens ab Adam in poſteros eſt malis imputabile. Ita quòd habet imputabilitatem ab Adam in cuius poteſtate hoc fuit, & ei eſt imputandum: ſicut ille qui prohibere potuit. Sed paruulo dicitur imputari, non ſicut illi qui debebat reprehendi, quia non vitauit: ſed ſicut ſubiecto defectus imputabilis. Quia ex hoc redditur deteſtabilis; ſicut gladius redditur deteſtabilis, ex hoc quod fuit ſubiectum talis motus.

Nec refert vtrum Adam ſit vel non ſit. Vel vtrum iſte defectus veniat ab Adam in prolem immediatè: vel per multa media. Quia ſi ego modo facerem aliquam motionem ex qua ſequerentur mille millia motionum inordinatarum vna poſt aliam: & durarent vſque ad mille millia annorum, omnes eſſent malæ imputabiles.

ARTICVLVS QVINTVS.

QVantùm ad quintum in quos tranſeat peccatum, & in quos, non: & quantum ad alia quæ circa hoc ſolet quæri, propono quatuor concluſiones.

Prima eſt quòd peccatum originale deſcendit in omnes qui deſcendunt ab Adam ſecundum rationem ſeminalem.

Secunda eſt quòd peccatum originale non tranſit in aliquem, qui non deſcendit ab Adam ſecundum rationem ſeminalem.

Tertia eſt, ſi Eua peccaſſet, & Adam non peccaſſet, non tranſiſſet peccatum originale in poſteros.

Quarta eſt, quòd nullum peccatum aliorum parentum ab Adam, nec aliquod peccatum Adæ niſi primum tranſit in poſteros.

Ad euidentiam primæ rationis, ſciendum quòd ille dicitur deſcendere ab Adam ſecundum rationem ſeminalem qui producitur à virtute ſeminis deſcendentis ab Adam mediatè vel immediatè, cuius ſeminis virtute (modo quo expoſitum eſt) vnitur anima materiæ ſcilicet diſpoſitiuè. Ille autem dicitur deſcendere ab Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam, qui habet materiam à virtute digeſtiua mulieris præparatam: ita quòd ad organizationem illius materiæ & ad vnionem animæ nihil agit effectiuè aliquod ſemen deſcendens ab Adam. Et ſic Chriſtus deſcendit ab Adam. Quia virtus digeſtiua beatæ Virginis quæ deſcendit ab Adam, illum ſanguinem puriſſimum digeſſit & præparauit: de quo poſtea corpus Chriſti virtute Spiritus ſancti, & non virtute alicuius ſeminis formatum eſt. A

Deſcendere ergo ſecundum rationem ſeminalem ab Adam: eſt produci à virtute ſeminis deſcendentis ab Adam mediatè vel immediatè. Et hoc (vt dictum eſt ſupra) facit habere debitum habendi iuſtitiam originalem, & indignitatem habendi: & quòd homo ſit indignus habere.

Ex hoc arguitur ſic, quicumque deſcendit ab Adam ſecundum rationem ſeminalem habet carentiam iuſtitiæ originalis quam debet habere, & quam indignus eſt habere: & hoc patet ex dictis. Sed iſta carentia cum imputabilitate prædicta, quæ ſemper concomitatur deſcendentes ab Adam ſecundum rationem ſeminalem: conſtituit formaliter rationem peccati originalis. Ergo omnes deſcendentes ab Adam ſecũdum rationem ſeminalẽ incurrunt neceſſariò peccatum originale.

B Secundam concluſionem probo ſic. Quia nullus incurrit peccatum originale niſi cui ineſt debitum habendi iuſtitiam originalem. Sed nulli ineſt debitum habendi iuſtitiam originalem, niſi illis qui deſcendunt ab Adam ſecundum rationem ſeminalem. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia debitum habendi iuſtitiam originalem, ineſt ſolum illis quibus nata erat tranſfundi iuſtitia originalis ab Adam. Quia tranſfundere iuſtitiam originalem, ſicut nec alia quæ conſequuntur ſpeciem, ſiue à natura, ſiue ex dono Dei: ſibi non conuenit niſi inquantum agebat effectiuè per virtutem ſeminis ad introductionem formæ ſpecificæ. Ergo nulli ineſt debitum habendi iuſtitiam originalem: niſi ſolum illis qui deſcendunt ab Adam ſecundum rationem ſeminalem.

Vnde ſicut lapidi prout mouetur ab aliquo non habente rationem, non ineſt debitum non cadendi ſuper caput innocentis: ſed benè ineſt ſibi tale debitum prout mouetur ab aliquo habente vſum rationis. Ita etiam debitum habendi iuſtitiam originalem, & ordinationem quam feciſſet in habenſe: non ineſt niſi illis qui producuntur ab Adam qui hanc potuit tranſfundere. Et propter hoc ſi fieret virtute diuina homo de lapide non haberet hoc debitum, niſi haberet peccatum originale: nec etiam genetatus à tali. Et ita pater quòd peccatum originale non tranſit in aliquem qui non deſcendit ab Adam ſecundum rationem ſeminalem. C

Tertiam concluſionem probo ſic. Quia tranſfundere originalem iuſtitiam non pertinet ad perſonam quæ ſolum habet miniſtrare materiam: ſed ad illum cuius eſt inducere formam, & qui habet agere ad productionem hominis. Sed ad mulierem non pertinet niſi miniſtrare materiam: ad ſemen autem viri pertinet mouere materiam miniſtratam ad formam. Ergo tranſfundere iuſtitiam originalem ad ſolum virum pertinebat. Sed manente perfecta virtute illius ad quem pertinebat tranſfundere iuſtitiam originalem: fuiſſet iuſtitia originalis tranſfuſa. Ergo ſi Adam non peccaſſet quantumcumque mulier peccaſſet, Adam tranſfudiſſet iuſtitiam originalem: & per conſequens non tranſfudiſſet peccatum originale. D

Nec poteſt dici quòd præfuiſſet impedimentũ ex in diſpoſitione materiæ miniſtratæ à muliere. Quia ex iuſtitia originali nulla diſpoſitio inerat menſtruo mulieris, quæ requireretur ad generationem prolis. Et hoc ſi neceſſe ſit, alias diffuſius oſtendetur.

Quartam concluſionem probo ſic. quia ſi pec-

cata alia à primo peccato primi hominis transeunt in posteros : aut hoc est quia illud peccatum quod fuit in parente : transit in prolem. Et hoc non potest esse, quia actus non migrant à subiecto in subiectum. Vnde etiam nec isto modo transit peccatum primi hominis in posteros. Aut dicunt peccata alia transire : quia sunt causa alicuius mali actus per imitationem. Et hoc non esset peccatum originale : sed actuale. Aut dicunt transire, quia tollunt aliquem habitum regulatiuum hominis ad benè operandum; qui sit natus transfundi cum natura. Et respectu cuius sit debitum habendi in natura. Et similiter hoc non potest esse : quia nunquam fuit aliquis talis habitus in natura humana, nisi iustitia originalis. Quia gratia & habitus virtutum acquisiti, vel infusi: omnia sunt personalia, & non nata transfundi cum natura.

Solum ergo illud peccatum potest transire in posteros per transmissionem alicuius defectus B eius quod debeat inesse: quod Adæ abstulit iustitiam originalem. Sed solis primum peccatum eam potuit auferre : quia statim fuit ablata cum primo peccato. Ergo nullum aliud peccatum, siue Adæ, siue aliorum potest transire per originem in posteros: nisi primum peccatum Adæ. Ita tamen quòd primum peccatum Adæ, quod fuit quoddam peccatum actuale, dicitur transire in posteros virtualiter: inquantum abstulit iustiriam. Sed peccatum originale Adæ quod est causa etiam iustitiæ debitæ inesse transit à parente in prolem : sicut effectus agentis dicitur transire ab agente in passo. Et sic patent quæ proponebantur.

Ad primum. Ad primum ergo dicendum quòd dictum peccatum originale non imputatur paruulo sicut illi à quo habet imputabilitatem : vel sicut illi qui debebat reprehendi, quia non euitauit : sic enim soli Adam est imputandum. Sed largè accipiendo imputari : dicitur ei imputari inquantum efficitur quodammodo detestabilis ex hoc quod est subiectum mali imputabilis : sicut si reddatur gladius detestabilis ex hoc quod fuit instrumentum mali actus.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd licet anima non traducatur, nec etiam natura humana traducatur quantum ad animam quæ est subiectum peccati originalis : tamen anima rationalis vnitur carni traductæ : & ex hoc incurrit debitum iustitiæ originalis. Dicendum ergo ad maiorem quòd ad contrahendum peccatum originale non oportet subiectum eius immediatum quod est anima, directè traduci : sed sufficit eam traductæ carni vniri. Et per hoc patet ad instantiam sequentem.

Ad tertium Ad tertium dicendum, quòd vnumquodque magis potest transfundere illud quod habet à se, D quàm quod habet ab alio. Si vtrumque sit æquè transfusibile : sed sic non est hoc. Nam alia peccata à primo non sunt nata transfundi, vt ostensum est.

Ad quartū Ad quartum dicendum, quòd spiritus non potest infici corporali infectione à carne : tamen spiritus qui natus est esse forma carnis, potest ex vnione ad carnem incurrere debitum habendi aliquid, quod non incurreret non vnitus. Et sic dicitur infici à carne, non per aliquod positiuum immissum à carne in animam : sed per incurrere tale debitum.

Ad quintum Ad quintum dicendum, quòd licet anima ex vnione ad carnem incurrat peccatum originale, A & debitum habendi iustitiam originalem : non tamen quamdiu est vnita carni manet istud debitum. Quia tollitur per gratiam recompensantem in baptismo. Et ideò non manet amplius.

Ad sextum dicendum, quòd filius habet à *Ad sextum.* patre non solum materiam primā : imò vt dictum est in principali solutione habet à patre totum, scilicet materiam & dispositiones accidentales quæ manent cum anima, quæ sunt dum anima à Deo infunditur, quæ causantur à virtute seminis Et etiam ipsam animam habet à patre dispositiuè: inquantum virtus seminis disponit ad illam.

QVÆSTIO SECVNDA.

DEinde quæritur vtrum aliquid de alimento transeat in virtutem naturæ humanæ. Et arguitur quòd non. Quia in illud quod semper *Prima ratio* manet non fluit nec conuertitur : quia in illo tantū B fit conuersio alimenti in quo fit deperditio. Sed illud quod pertinet ad veritatem naturæ humanæ manet stans: nec fluit, nec refluit. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia secundum Philosophum primo de generatione, caro secundum speciem manet: licet caro secundum materiam fluat & refluat. Sed caro secundum speciem est illud quod pertinet ad veritatem naturæ humanæ. Ergo, &c. *T cō. 55.*

Præterea, alimentum non transit in illud *Secunda ratio.* quod non potest reparari. Sed illud quod pertinet ad veritatem humanæ naturæ non potest reparari. Ergo, &c. Maior patet. Quia illud quod conuertitur nutrimentum reparatur. Minor probatur. Quia humidum radicale est illud quod pertinet ad veritatem naturę humanæ. Sed secundum medicos, humidum radicale non potest reparari. Vnde propter hoc æthica in tertia specie C est incurabilis. Ergo, &c.

Præterea inter humidum radicale & humi- *Tertia ratio* dum nutrimentale est aliqua distinctio. Ergo nutrimentum non conuertitur in humidum radicale: & sic idem quod prius.

Præterea, si nutrimentum conuertitur in humi- *Quarta ratio.* dum radicale, sicut in veritatem naturæ humanæ: non est aliquid in homine in quo non possit deperditio fieri, & quòd non possit reparari. Sed hoc est inconueniens. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur.

Primò quia si in quolibet existente in homine *Quinta ratio.* possit esse depetditio prioris, & reparatio per aduentum alterius : sequitur quod tale per successionem per quam prius perditur, & extraneum posterius aduenit : posset esse quod in fine vitæ homins nihil esset de materia quę fuit in principio vitæ, si diu viueret. Sed hoc est inconueniens. Etgo, &c. D

Secundò sic, quia iilludquod secundū quodlibet sui potest reparari : per reparationē potest perpetuari. Sed corpus humanum non potest perpetuari. Ergo nec secundum quodlibet sui reparari.

Præterea, omne quod est in potentia ad ali- *Sexta ratio.* quid : mutatur in illud per actionem eius quod est in actu. Sed secundum Philosophum primo de generatione, omne quod nutrit carnem, est in potentia caro. Ergo nutrimentum mutatur in carnem per actionem eius quod est actu.

Præterea, illa quæ sunt similia : communicant *Septima ratio.* eandem formam. Sed nutrimentum in principio est dissimile, & in fine simile : secundum Philosophum primo de generatione. Ergo nutrimen-

tum habet in fine formam nutriti.

Contrà eſt quod dicit Beatus Aug. de vera religione quòd corrupta in amittentia formam ſuam, in membrorum fabricam migrant. Sed membrorum fabrica eſt de veritate naturæ humanæ. Ergo, &c.

Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem ſunt tres opiniones ad quarum euidentiam. ſciendum quòd quicquid ſit de veritate quid ſit formaliter, an ſit ſcilicet adæquatio rei & intellectus, an aliquid aliud: tamen quando quærimus hîc de veritate naturæ humanæ quæſtio eſt de entitate eſſentiali naturæ humanæ quæ ſaltem fundamentum eſt veritatis formaliter dictæ. Vnde illud eſt de veritate naturæ humanæ quod eſt de eſſentia hominis. De eſſentia autem hominis ſunt forma eius quæ eſt anima rationalis: & materia quæ eſt ſub tali forma. Conſtat autem quòd ex parte formæ nihil conuertitur in veritatem naturæ humanæ: quia in animam nihil naturaliter conuertitur. Conſtat etiam quòd diuerſorum hominum ſunt diuerſæ animæ quæ de nouo creantur. Vnde quæſtio ſe tenet ex parte materiæ: vtrum ſcilicet aliquid ſit quod conuertatur in materiam pertinentem ad veritatem naturæ humanæ. Et hoc nihil eſt aliud quęrere, quàm quęrere: vtrum aliqua materia de nouo efficiatur ſub anima rationali quæ eſt forma humana.

De hoc autem eſt quædam opinio quam tenet Magiſter quòd abſolutè accipiendo naturam humanam, id eſt, vniuerſaliter ſecundum omnia ſua indiuidua, nihil de nouo conuertitur quantum ad materiam in veritatem naturæ humanæ: imò ſolum illa materia quæ fuit in Adam ſub forma humana, eſt in omnibus alijs. Ita quòd aliqua portio de corpore Adæ fuit materia filij eius, vel filiorum: & illa multiplicabatur in ſeipſa vſque quo attingeret ad debitam quantitatem: & per talem multiplicationem illius materiæ fit augmentum, & multiplicatio hominum de illa materia.

Iſta autem poſitio apparet eſſe irrationabilis ex quatuor.

Primum eſt corporeitas naturæ humanæ: & poteſt ſic formari ratio. Illa quæ communicant in materia vnius rationis ſecundum quod materia eſt ſubiectum tranſmutationis ſunt in potentia ad inuicem: & materia vnius poteſt eſſe ſub forma alterius, & è conuerſo. Sed homo & alia corpora elementaria communicant prædicto modo in materia. Ergo materia quæ eſt ſub alijs corporibus, nata eſt eſſe de nouo ſub forma humana: & per conſequens materia quæ non fuit in corpore Adæ nata eſt eſſe de veritate naturæ humanæ. Maior de ſe patet. Minor probatur. Quia illud ex quo corrupto aliud generatur, & illud quod ex ipſo generatur: communicant in materia eiuſdem rationis ſecundum quod materia eſt ſubiectum tranſmutationis. Et hoc eſt plana. Sed ex homine corrupto poſſunt generari alia corpora elementarii, ſicut ad ſenſum apparet quod ex homine combuſto generatur ignis: & ex homine incinerato generatur terra, ex quibus poſtea poteſt generari quodcumque mixtum. Ergo homo & alia corpora elementatia communicant in materia eiuſdem rationis: etiam prout materia eſt ſubiectum tranſmutationis.

Secundum ex quo apparet dicta poſitio irrationabilis, eſt. Quia tollit ab homnie nutriri propriè dictum.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd ipſi A qui ſunt prædictæ opinionis, dicunt nutrimentum eſſe neceſſarium homini; non ad hoc quod conuertatur in veritatem naturæ humanæ: ſed ad reſiſtendum calori ne, conſumat illud quod eſt de veritate naturæ humanæ: ſicut plumbum ponitur in fornace cum argento ne conſumatur argentum. Hoc autem tollit à natura humana nutrimentum propriè dictum. Quia illi ſoli conuenit nutriti in quo fit deperditio: & in quo fit reſtauratio deperditi per conuerſionem nutrimenti. Sed ſecundum iſtam viam in veram naturam humanam nihil de nutrimento conuertitur: nec per conſequens per nutrimentum aliquid reparatur: licet nutrimentum ſecundum eos reſiſtat, ne natura citò conſumatur. Ergo ſecundum iſtos veré & propriè natura humana, vel ipſe homo non B nutritur: ſicut etiam nec argentum nutritur ex adiunctione plumbi. Vnde ponere aliquid nutriri, ita quod in nutrimentum non conuertatur: eſt ignorare propriam vocem.

Tertium ex quo iſta poſitio apparet impoſſibilis, eſt. Quia tollit naturalem motum augmenti in natura humana. Quia impoſſibile eſt naturaliter loquendo, aliquid augeri: niſi, vel per raritatem, vel per conuerſionem alterius in ipſum. Quia ſi aliquid addatur alicui alteri, & non conuertitur in ipſum: totum ex vtroque conſurgens erit maius, ſed præexiſtens non augetur. Sed conſtat quòd homo non augetur per rarefactionem: alioquin eſſet multò rarior in perfecta ætate, quàm in principio ſuæ conceptionis, quod eſt contra ſenſum. Ergo oportet quòd hoc fiat per conuerſionem alterius in ipſum. Per idem etiam poteſt oſtendi quòd iſta opinio tollit naturalem multiplicationem hominum.

Nec valet quod dicitur materiam multiplicari in ſeipſa. Tum qua impoſſibile eſt idem intelligi eſſe multum, vel paucum ad ſeipſum. Et ideò C non poteſt dici materia multiplicata in ſemetipſa, nulla additione facta. Tum quia ſi hoc eſſet Deo poſſibile: non tamen eſſet poſſibile per naturam. Et ſic perret motus naturalis augmenti: & eſſet augmentum hominum miraculoſum, quod eſt abſurdum.

Quartũ ex quo apparet dicta poſitio irrationabilis, eſt. Quia ſecundum eam ponentes, vt Magiſter ponit in littera: ex nutrimento generatur caro humana. Tunc arguo illa, caro; aut eſt caro humana viua, aut mortua: ſitne non viua. Ponere quòd ſit caro non viua: eſt abſurdum & contra ſenſum. Nam tota caro ſaltem hominis ſani, eſt viua. Sed non poteſt caro eſſe viua humana, niſi formetur anima humana quæ eſt anima rationalis. D Ergo materia quæ fuit ſub forma nutrimenti, efficitur de nouo ſub forma humana quæ eſt anima rationalis. Illa autẽ materia quæ informatur anima rationali pertinet ad eſſentiam hominis: & per conſequens pertinet ad veritatem naturæ humanæ. Ergo aliqua materia de nouo ſcilicet materia nutrimenti: conuertitur in virtutem naturæ humanæ. Vnde dicere quòd caro humana generetur ex nutrimento, & quod nutrimentum non conuertatur in ueritatem naturæ humanæ: eſt implicare contradictionem.

Secunda opinio eſt quòd in communi loquendo de natura humana, aliquid de nouo conuertit in veritatem naturæ humanæ. Quia in fœtu aliqua materia quæ non fuit ſub forma patris vel matris: efficitur ſub forma filij. Et dicunt quòd illa pars materiæ cui primo infuſa eſt anima rationalis,

nalis, est principaliter de veritate naturæ humanæ: nec potest restaurari nec amplius in ipsum aliquid conuertitur: nihilominus de alimento tantũ conuertitur in carnem & ossa. Et sic de alijs quantum sufficit ad debitam quantitatem prolis: & illa caro est diuersa situ à prima; & pertinet non primariò, sed secundariò ad veritatem naturæ humanæ. Postquam autem producta est proles ad debitam quantitatem nihil amplius conuertitur de alimento in veritatem naturæ humanæ: nec quantum ad illud quod est primo de veritate naturæ humanæ, nec quantum ad illud quod est secundario: sed alimentum sumitur ad impediendum ne calor consumat illud quod est de veritate naturæ humanæ.

Hæc autem positio breuiter tollit nutrimentum. Quia vt dictum est, impossibile est aliquid nutriri, nisi fiat in eo deperditio, & deperditum reparetur per conuersionem alicuius in ipsum. Ista autem positio nec primam carnem quam ponit primò pertinere ad veritatem naturæ humanæ: nec secundam quam ponit secundò pertinere ad veritatem eiusdem naturæ ponit reparari per conuersionem alimenti in ipsas: licet eas ponat generari de nouo. Et ideò tollit nutritionem: sicut etiam non potest dici argentum nutriri in fornace ex adunctione plumbi. Tollit etiam modum augmenti propriè dicti. Quia additio carnis posterioris ad carnem priorem, licet faciat aliquod totum maius quàm in principalis caro, non tamen facit quòd caro præcedens sit aucta: sicut si addimus lignum ligno, non facit augmentum in priori ligno. Et ideò ista positio tollit augmentum propriè dictum: secundum quod quælibet pars aucti est aucta.

E ideò est tertia opinio quæ ponit quòd nutrimentum conuertitur in veritatem humanæ naturæ. Ita quòd conuertatur in illud quod primò pertinet ad veritatem naturæ humanæ. Ita quod (inficit) forma nutrimenti corrumpitur: & materia quæ erat sub forma nutrimenti efficitur sub forma nutriti. Et quia nihil quod fuit in nutrimento remanet sub forma eius quod nutritur, nisi prima materia quæ non habet vnde distinguatur ab illa, facta conuersione nutrimenti. illud quod conuersum est de nutrimento, & nutritum non distinguitur situ & subiecto à reliqua carne quæ sunt vna caro minus tamen pura & minorem virtutem speciei habens quàm ante. Sicut vinum post mixtionem aquæ non est ita purum: nec ita perfectè habet virtutem vini, sicut aliud. Et hæc opinio potest patere ex prædictis. Quia non possunt saluari propriè nutritio & augmentum. nisi ponatur sic alimentum conuerti in veritatem naturæ humanæ.

Ad primam

Exponit locum quidam primi de generatione

Ad primum ergo in oppositum respondendum est. Ad cuius euidentiam sciendum, quòd illud verbum philosophi quo dicit quòd caro secundum speciem manet caro, secundum materiam non manet, exponitur tripliciter quantum ad distinctionem quàm ponit de carne. Nam quidam dicunt quòd caro secundum speciem, & caro secundum materiam sunt diuersæ partes carnis ab inuicem situ & subiecto distinctæ: & vna pertinet ad veritatem naturæ humanæ quæ nec fluit, nec restauratur.

Hæc autem opinio manifestè falsa apparet. Primò quia sicut apparet ex dictis non est dare aliquam carnem signatam in homine in qua non fiat deperditio & restauratio. Nec est ibi assignare carnem determinatam quæ fiet & manebit: ita quòd nulla in ea fiat deperditio & restauratio. Secundo quia secundum Philosophum ibidem, in omnibus quæ habent formam in materia est ponere talem distinctionem. Omnis autem caro est habens formam in materia. Et ideò omnis caro potest considerari & secundum formam & secundum speciem.

Secundò modo exponitur vt caro secundum speciem sit caro à qua dependet species carnis, & quæ est pars quæ intrat diffusionem: & caro secundum materiam sit caro, secundum quod ab ea non dependet species carnis, quæ dicit partem, quæ non intrat diffusionem. Secundum quod Philosophus dicit 7. Metaph. quod partes formæ intrant diffusionem: non autem partes materiæ. Vnde secundum eum caro & os intrant diffusionem: sed non hoc caro, & hoc os. *T. com. 33.*

Licet autem possit accipi pars secundum formam, & pars secundum materiam. Pars à qua species rei dependet, & pars à qua non dependet: pars tamen secundum materiam, secundum illum sensum quo Arist. loquitur 7. Metaph. quando dicit quòd partes formæ intrant diffusionem, & non partes materiæ: non potest dici quòd secundum illum intellectum accipiatur caro secundum speciem, & caro secundum materiam. Quia siue accipiatur magna caro sine qua ponit manere species carnis, siue ita parua, qua non possit minor caro inueniri: distinguitur æqualiter vtrobique caro secundum speciem, & caro secundum materiam.

Et ideò tertiò exponitur & melius, quòd caro dicitur secũdum speciem caro, considerata secundum illud quod habet ex parte formæ: & sic dicitur manere. Et eadem caro dicitur secundum materiam considerata secundum illud quod habet ex parte materiæ: & secundum hoc dicitur non manere. Quia illud quod est ex parte formæ manet: sed illud quod est ex parte materiæ fluit & refluit. *Notabilis expositio.*

Ad formam ergo argumenti secundum istam expositionem dicendum quòd minor est falsa. Ad probationem quando dicitur quòd caro secundum speciem manet. Dico quòd ly secundum speciem potest determinare ly caro, vt sit sensus, quòd illa pars carnis quæ est caro secundum speciem, semper quantum ad totum remanet. Et sic propositio falsa est; & procedit, ac si diuersæ carnes sint caro secundum speciem, & caro secundum materiam. Vel potest determinare ly manet, & est sensus, quòd caro quæ potest considerari & secundum speciem & secundum materiam; manet secundum speciem, secundum illud quod est ex parte formæ: licet non maneat secundũ materia. Et sic est vera: nec est contra nos. Quia ex hoc non sequitur nisi quod illud quod est de veritate humanæ naturæ non conuertitur in aliquid secundum formam; ita quòd fiat conuersio in formam: sed secundum materiam inquantum noua materia fit sub forma naturæ humanæ.

Ad secundas

Ad secundum dicendum quòd humidum radicale est illud quod pertinet ad veritatem naturæ humanæ in quod conuertitur alimentum. Et quando dicitur quòd humidum radicale non potest reparari, si intelligatur quantum ad materiam. Ita quod materia quæ de humido radicali deperditur: non possit per conuersionem reparari, falsum est. Nec sic intelligunt medici sanè intelligentes humidum radicale non posse reparari. Si

autem intelligatur humidum radicale non posse reparari quamtum ad puritatem naturæ: verum dicunt Cum enim caro facta conuersione nutrimenti in ipsa sit minus pura & minus virtuosa, sicut vinum facta mixtione aquæ est minus purum & magis debile: caro virtute naturali non potest reparari ad præstinam virtutem. Si etiam aliquod membrum in quo est spiritualis virtus speciei vt manus vel pes amputetur non potest restaurari. Quia non manet virtus speciei quæ possit facere conuersionem in manum nouam. Sed manente manu: virtus eius potest conuertere alimentum & restaurationem eius quod per euaporationem deperderetur de manu. Sic ergo responsio stat in hoc quòd humidum radicale potest reparari quamtum ad materiam, manente virtute conuersiua: non autem quamtum ad virtutem speciei.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd humidum nutrimentale & humidum radicale differunt sicut via & terminus. Nam humidum nutrimentale dicuntur humores qui sunt in via ad hoc quod conuertantur ad carnem & os & alias partes, quæ sunt de essentia hominis. Sed humidum radicale dicitur caro & os & aliæ partes quæ sunt de essentia hominis in quas dicti humores conuertuntur: ita quòd omnis caro viua ad humidum radicale pertinet.

Ad quartum Ad quartum dicendum quòd non est aliqua pars in homine in qua non possit fieri deperditio & restauratio quamtum ad materiam: non autem quamtum ad virtutem.

Et ad primum quod inducitur contra. Dicendum quòd non sequitur quòd materia quæ est in principio vitæ hominis: & materia quæ est in fine, omninò sint diuersæ. Quia materia aduenies cedit in vnum cum priore, nec facta conuersione distinguitur situ, vel subiecto ab illa: & deperditio fit à toto, non ab hac vel ab illa parte signata materiæ. Et ideò semper manet quantum ad aliquid illud quod primo fuit cum quo aduenies cedit in vnum indistinctum.

Ad illud quod secundò inducitur ad idem dicendum. Quod si semper illud quod deperditur in homine quantum ad materiam, & quantum ad virtutem posset restaurari: posset homo in perpetuum continuari in vita. Nunc autem licet manente virtute speciei illud quod deperditur quantum ad materiam possit reparari: non tamen virtus speciei, siue calor quæ est virtute conuersiua per adiunxtionem extraneam, potest reparari. Et ideò finaliter ita debilitatur quod nihil potest conuertere: & quod non potest in opera vitæ. Et ideò finaliter corrumpitur animal.

QVÆSTIO TERTIA.

Prima ratio DEinde quæritur vtrum semen sit de superfluo alimenti. Et arguitur quod non. Quia filius non attinet patri nisi quantum ad illud quod accipit ab eo. Sed si superfluum alimenti est semen: tunc filius nihil haberet à patre, sed magis à porco, vel boue à quo tractum est alimentum. Ergo si semen esset de superfluo alimenti, filius non attinet patri: sed magis porco, vel boui.

Secunda ratio. Præterea contingit aliquem magis assimilari auo quàm patri. Sed hoc non esset nisi aliquid de substantia aui fuisset in patre: nec hoc posset esse nisi semen de quo formatur fetus esset de substantia patris. Ergo semen non est de superfluo alimenti, sed de substantia generantis.

Tertia ratio. A Præterea secundum beatum Augustinum omnes fuerunt in Adam excepto Christo secundum rationem seminalem, & secundum corpulentam substantiam Christus fuit autem in eo solum secundum corpulentam substantiam. Sed hoc non posset esse, nisi de substantia patris formaretur proles: ita quod de substantia Adæ formati fuerunt filij sui, & de substantia filiorum alij filij. Ergo prole semper formatur de substantia patris. Sed hoc non posset esse si semen esset de superfluo alimenti: & non de substantia patris. Ergo, &c.

In prime de generatione animalium cap. 18. Incontrarium est Philosophus qui probat per tria signa semen esse de superfluo alimenti. Primum est quia semen habet determinatum locum in corpore sicut aliæ superfluitates naturales. Ea autem quæ resoluuntur à substantia corporis, non B sic: sicut patet de sudoribus & vaporibus quæ soluuntur à corpore. Secundum est quod homo alleuiatur per emissionem seminis. Nullus autem alleuiatur per hoc quod aliquid de eius substantia resoluitur. Tertium est, quia magna animalia & pinguia minus abundant in semine quàm alia: cuius oppositum deberet esse, si de substantia eius à quo semen resoluitur, ipsum semen resolueretur. Quia à maiori corpore nata est fieri maior resolutio. Si autem ratio quæratur cur talia parum abundant in semine, est quia toto alimento indigent, & quasi totum alimentum in eis conuertitur in substantiam nutriti.

Respondeo. Circa istam quæstionem est opinio quædam quæ dicit quòd semen resoluitur de substantia generantis: & de illo semine (vt dicunt) formatur fetus: nec aliquid transit in veritatem naturæ humanæ in fetu nisi illud semen. Hæc sunt tria dicta scilicet quod semen resoluitur C de substantia genetãtis Et quod semen cõuertitur in materiã fetus: ita quod fetus de semine formeturmaterialiter. Et quòd nihil aliud conuertatur in veritatem naturæ humanæ in fetu. quæ omnia tria sunt falsa. Et falsitas quidem tertij ostensa est in præcedendi quæstione. Nunc restat ostendere prima duo esse falsa.

Primò ergo ostendendum est, falsum esse quod semen sit de substantia generantis. Et hoc ostenditur duplici ratione Philosophi.

Prima talis est. Omne quod est in homine; aut est per accidens, vt sanies vulnerum quæ est præter intentionem naturæ: aut est per se intentum. Si est per se intentum; aut est pars: aut superfluum alimenti, cum quo etiam potest connumerari alimentum. Et si est pars, aut hetherogenea: aut homogenea. Sed semen non est in corpore hominis vel altetius animalis, per accidens & præter intentionem naturæ: cum in omnibus perfectis inueniatur, & sit necessarium ad conseruationem speciei. Nec potest dici quòd sit pars hetherogenea: sicut pes vel manus, vt de se patet. Nec etiam pars homogenea, vt caro vel os: ex quibus componuntur partes hetherogeneæ. Quia manus, vel pes, vel paries tales non componuntu ex semine: vt de se patet. Ergo relinquitur quòd pertineat ad alimentum: nec potest pertinere ad alimentum nisi sit aliquid superfluum de alimento quod emittitur. Oportet ergo ponere quod semen sit de superfluo alimenti.

Secunda ratio est. Quia si semen resoluitur de substantia genetantis; aut retinet virtutem speciei; aut non: sed recedit à virtute naturæ & speciei, sicut sudores & vapores. Si dicatur quòd

recedit à virtute ſpeciei. Contra. Quia illi non conuenit agere ad generationem ſimilis in ſpecie quod recedit à virtute ſpeciei. Sed ſemen agit ad generationẽ alicuius ſimilis in ſpecie cũ illo à quo ſemen reſoluitur. Ergo ſemẽ non reſoluitur de ſubſtantia generantis: ſicut illud quod recedit à virtute ſpeciei, & quod ſpeciei virtutem amittat. Si autem dicatur quòd ſemen reſoluitur retinens virtutem eandem cum illo à quo reſoluitur: tunc quæro, aut ſemen reſoluitur ab vna parte: aut ab omnibus: non ab vna. Quia ſic non ſufficeret ad generandum alias partes: nec adhuc de eo fierent omnes partes. Si de omnibus, ita quòd aliqua portio reſcindatur à carne & ab oſſe, & ſic de aliis & portio quælibet reſecata remaneat viua, & ex illis formetur fœtus. Contra. Quia illa quæ ſic generantur non habent generationem per tranſmutationem materiæ ad vnam formam per diuiſionem viuentis quod prius erat vnum, & per diuiſionem fit plura: ſicut apparet in plantis & animalibus annuloſis quæ diuiſa viuunt. Talis autem modus generationis non eſt in eis quæ generantur ex ſemine. Ergo, &c. Item ad ſenſum patet ſemen non eſſe compoſitum ex carne & oſſe & conſimilibus. Vnde iſte modus eſt apertè contra ſenſum.

Secundò oſtendendum eſt ſecundum non habere veritatem. Hoc autem patet ſic. Quia quidquid ſit de ſpiritualibus incorporalibus: ſaltem oportet eſſe quòd illud quod agit, & illud quod patitur, ſint diuerſarum conditionum. Quia illud per quod conuenit alicui agere: & illud per quod conuenit alicui pati, oportet eſſe diuerſarum cõditionum. Sicut videmus quod ignire conuenit alicui inquantum eſt ignis in actu: & igniti inquantum eſt ignis in potentia, puta inquantum eſt talis diſpoſitionis, vt lignum ſiccum, vel aliquid conſimile. Sed in generatione fœtus ſemen viri eſt actiuum. Ergo cum ſemen viri ſit vniforme in toto: oportet dare illud quod ſit paſſiuum de quo materialiter fiat fœtus.

Si dicatur quòd imò in ſemine viri ſunt diuerſæ partes diuerſarum conditionum, puta quidam ſpiritus incluſus: & ille agit, & alia pars patitur. Nihil eſt.

Primò. Quia licet fortè aliquæ partes ſeminis ſint magis ſubtiles & raræ quàm aliæ: tamen non eſt ibi tanta diuerſitas quæ ſufficiat ad hoc quod vnum agat in reliquum.

Secundò. Quia ſi in ſemine viri eſt agens & patiens ad generationem humanam, cum iſta ſufficiant, ſuperflua videtur diſtinctio maris & feminæ: quæ propter hoc requiruntur, vt vnum miniſtret actiuum, & reliqua paſſiuum. Vnde & in illis viuentibus in quibus in vno poteſt inueniri agens & paſſum, ſicut in ſemine plantarum: non eſt diſtinctio ſexus. Nec eſt contra id quod dictum eſt, quòd diuerſæ ſunt diſpoſitiones agentis & paſſi: quia in ſemine taliũ inueniuntur partes differentes quibus cooperatur agens extrinſecum. Si dicitur quòd diſtinctio maris & feminæ requiritur propter locum generationis, qui non poteſt eſſe in mare. Nihil eſt. Quia cum natura non deficiat in neceſſarijs; ſi in ſolo mare potuiſſet eſſe agens & patiens: natura in mare prouidiſſet de loco generationis.

Et ideò eſt alia opinio quæ ponit quòd ſemen de ſuperfluo eſt alimenti, quando iam eſt vltimatè diſpoſitum ad hoc quod conuertatur in carnem vel in os: & ſic de alijs membris. Quia alimentum ſic digeſtum, & ſic diſpoſitum iam habet virtutem ſpeciei & naturæ ad quam rendit: non quidem determinatæ huius partis, ſed magis totius: ita quod in tali eſt totum in virtute. Quia adhuc nondum accepit formam partis determinatæ ipſius corporis: & propter hoc mouet ad totum formandum. Et hæc opinio poteſt concludi ex prædictis, & mihi magis placet.

Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, quòd filius totum accepit à patre ſicut ab agente. Nam materiam accipit ab eo, non quidem materiam quæ fuit ſub forma patris: ſed aliam materiam quam pater mouet ad formam filij. Et formam ſimiliter habet ab eo, ſicut ab agente, vel formam eſſentialiter inducendo actiuè: ſicut eſt in alijs animalibus ab homine, vel ad formam organizando & diſponendo, ſicut accidit in homine. Sicut & ignis generatus habet eſſe ſuum ab igne generante, ſicut ab efficiente: licet in igne generato nihil ſit quod fuerit ſub forma ignis generantis. *Ad primum.*

Ad ſecundum dicendum, quòd quia virtus patris aliquo modo manet in filio, ſicut virtus cauſæ manet aliquo modo in effectu: inquantum effectum ſibi aſſimilat, & impreſſio facta ab agente manet in effectu. Et ex hoc contingit quòd patet aſſimilat filium non ſibi qui generat: ſed patri ſuo cuius virtus remanſit in ipſo. Ex hoc contingit quod nepos magis aſſimilatur auo, ſcilicet patri patris ſui: quàm ſuo patri immediatè. Hoc ergo contingit non ex hoc quòd illud quod fuit naturaliter in patre ſi poſtea in filio: ſed propter hoc quod virtus patris non manet in filio, niſi inquantum impreſſio patris manet in filio quæ eſt virtus filij. Eſt enim virtus patris vt efficientis, & filij vt ſubiecti per quam poſtea filius agit. *Ad ſecundũ.*

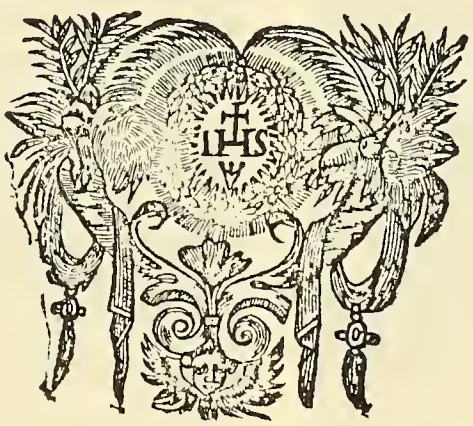
Sed non videtur ratio, quare filius agens per illam virtutem magis poſſit aſſimilare filium ſuum ſuo patri quàm ſibi ipſi qui eſt patet immediatus ſui filij.

Et ad hoc dicendum quòd contingit quandoque propter aliquod extrinſecum impediens, quod virtus Patris non attingat ad inducendum conſimilem figuram in exterioribus filio ſicut patet habet. Quantum tamen ad intentionem inducit ſimilem complexionem complexioni patris. Quia virtus ſeminis magis prouenit ex virtute digeſtiua interiori, quàm ex diſpoſitione exteriori membrorum. Ideò virtus exiſtens in ſemine filij ſimilem motionem faciet, ſicut ſemen patris. Et ideò ſi non occurrat impedimentum in formatione ipſius generantis, fiet ſimilis filius, non patri immediato: ſed auo cui virtus interior patris aſſimilatur: licet ſimilitudo in figura exterior fuerit impedita per accidens. Et hæc videtur cauſa quare aliquando aliquis magis aſſimilatur auo, quàm patri immediato.

Ad tertium dicendum, quòd eſſe in Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam non eſt habere pro corporis materia aliquam portionem corporis Adæ. Sed in Adam dicitur aliquis eſſe ſecundùm corpulentam ſubſtantiam: ex hoc quod virtus digeſtiua mulieris præparat materiam ex qua formatur corpus ipſius fœtus. Sed ſecundum rationem ſeminalem dicitur aliquis in Adam: ex hoc quòd virtus ſeminis virilis deſcendens ab Adam mediatè vel immediatè format corpus ipſius fœtus. *Ad tertium.*

Et quia virtus digeſtiua beatæ Virginis præparauit materiam de qua formatum eſt corpus Chriſti : ſed virtus virilis ſeminis non formauit illud, ſed tantum virtus Spiritus ſancti. Ideò dicitur quòd Chriſtus fuit in Adam ſecundum corpulentam ſubſtantiam : non ſecundum rationem ſeminalem. Non eſt autem hoc dictum propter hoc quod aliqua portio carnis , vel alicuius alterius partis, vel aliquid reſolutum de ſubſtantia alicuius parentis prioris , ceſſerit in materiam corporis Chriſti : vel quòd proles formetur de aliqua parte ſubſtantiæ Patris. Et hæc de ſecundo ſufficiant ad laudem Dei Creatoris optimi.

Explicit Scriptum ſuper ſecundum librum ſententiarum ſubtiliſſimi ac acutiſſimi Doctoris Magiſtri Heruei Britonis Ordinis Prædicatorum.



INCIPIT LIBER TERTIVS.

DE INCARNATIONE VERBI ET HVMANI GENERIS REPARATIONE.

CVM VENIT IGITVR PLENITVDO TEMPORIS (vt ait Apostolus) Misit Deus Filium suum factum de muliere, factum sub lege: vt eos qui sub lege erant redimeret in adoptionem Filiorum Dei. Tempus autem plenitudinis, dicitur tempus gratiæ: quod ab aduentu Saluatoris sumpsit exordium, hoc est tempus miserendi & annus benignitatis, in quo gratia & veritas per Iesum Christum facta est. Gratia, quia per charitatem impletur quod in lege præcipiebatur. Veritas, quia per Christi aduentum exhibetur atque perficitur humanæ redemptionis sponsio facta ab antiquo. Filij ergo missio est ipsa incarnatio. Eò enim missus est quod in forma hominis mundo visibilis apparuit. De quo supra sufficienter dictum est.

INCIPIT SCRIPTVM

SVPER TERTIVM LIBRVM SENTENTIARVM

subtilissimi Doctoris Magistri HERVEI BRITONIS, Ordinis Prædicatorum, sacræ paginæ Doctoris eximij quondam eiusdem ordinis Magistri Generalis.

Distinctio prima.

QVÆSTIO PRIMA.

primaratio

QVÆRITVR vtrum persona diuina possit assumere indifferenter quamcumque naturam creatam in vnitate suppositi. Et arguitur primò quod nullam. Quia in illis in quibus non differunt natura & suppositum, quæ non possunt vniri in natura, non possunt vniri in persona: & hæc videtur plana: quia non videtur quòd diff rētia rationis sufficiat ad hoc quod realiter vnio fiat in vno, & non in alio. Sed secundum omnes persona diuina nullam naturam creatam potest assumere in vnitate naturæ. Ergo nec in vnitate suppositi, siue personæ.

Secunda ratio.

Præterea omnis natura substantialis creata cum suo esse constituit suppositum. Sed suppositum creatum non potest assumi in vnitate personæ diuinæ. Ergo natura substantialis creata cum suo esse non potest assumi in vnitate personæ diuinæ. Sed nulla natura substantialis creata potest esse sine suo proprio esse. Quia siue esse realiter sit idem cum essentia, siue non; non tamen potest dici quòd esse proprium possit separari ab aliqua essentia: cùm sequatur eam intimiùs quàm quæcumque propria passio consequatur suum subiectum. Ergo nulla natura substantialis creata potest assumi in vnitate personæ diuinæ.

Tertia ratio

Præterea plus distat persona diuina à quacumque natura creata: quàm quodcumque suppositum creatum à quacumque natura substantiali creata per quam constituitur. Sed nullum suppositum creatum potest assumere in vnitatem suppositi aliquam naturam substantialem, aliam abillâ per quam constituitur. Igitur nec persona diuina potest assumere quamcumque naturam creatam in vnitate suppositi.

Quarta ratio.

Præterea saltem videtur quòd non possit assumere naturam irrationalem. Quia suppositum naturæ irrationalis non est persona. Sed si persona diuina assumeret naturam irrationalem: persona diuina non esset persona. Sed hoc est impossibile. Ergo, &c.

Quinta ratio.

Præterea nulla natura est eleuabilis quantum ad esse scilicet, vt eleuetur ad esse supernaturale cuius potentia non est eleuabilis ad posse supernaturale: ita scilicet quòd possit in aliquam operationem supernaturalem. Sed natura irrationalis non habet potentiã eleuabilem. Ergo natura irrationa-

lis non potest eleuari ad esse supernaturale diuini suppositi. Minor supponitur. Maior probatur tripliciter.

Prima maioris dubitatio.

Primò, quia quod non potest in minus, non potest in maius. Sed minus est potentiam eleuari ad operationem supernaturalem, quàm naturam eleuari ad esse supernaturale, secundum quod potest haberi ab Augustino super illud (Verbum caro factum est) vbi dicit, quòd quia Euangelista præmiserat quòd dedit hominibus potestatem filios Dei fieri: ne homo miraretur & diffideret, subiunxit quasi maius. Et Verbum caro factum est. Ex quo videtur quod maius est naturam eleuari ad vnitatem suppositi diuini: quàm potentiam eleuari ad operationem supernaturalem. Ergo nulla natura potest eleuari ad esse diuinæ personę: cuius potentia non est eleuabilis ad posse supernaturale.

Ioan. 1.

Secũda probatio.

Secundò, probatur eadem Maior, quia eiusdem rationis est naturam irrationalem posse assumi, & naturam rationalem posse assumi sine voluntate & intellectu actu eleuatis per habitus supernaturales. Sed natura rationalis non potest assumi sine potẽtiis productis actu eleuatis per habitus supernaturales; alioquin natura assumpta posset peccare: & per consequens Deus per eam posset peccare, quòd est inconueniens. Ergo, &c.

Tertia probatio.

Tertiò sic; quia sicut se habet esse naturale ad posse naturale: ita esse supernaturale ad posse supernaturale. Sed virtute diuina non potest fieri aliqua natura quæ habeat esse naturale: & non habeat aliquod posse naturale, saltem aptitudine. Ergo nec virtute diuina potest fieri quod alicui naturæ communicetur esse supernaturale: & non sit ei communicabile aliquod posse supernaturale.

In oppositum arguitur. Quia illud suppositum siue persona cuius personalitas est indistincta indifferenter potest assumere quamcumque naturam: alioquin ratio suæ subsistentiæ siue personalitas esset limitata & finita. Sed personalitas & subsistentia diuina est infinita. Ergo persona diuina potest assumere in vnitate suppositi, siue personæ quamcumque naturam Creatam indifferenter.

Respondeo. Hîc sunt duo principaliter facienda.

Primum est declarare quædam necessatia ad propositum.

Secundum est ponere quasdam conclusiones probandas.

ARTICVLVS PRIMVS.

In quo agitur de differentia naturæ a supposito.

QVantum ad primum, declaranda sunt quatuor.

Primum est quomodo differt natura & suppositum. Et quia aliàs diffusè tractaui de hoc, non intendo hoc diffusius tractare, & narrare opiniones: sed bene intendo ponere quod sentio & quod aliàs tetigi.

Primo cæli & mundi. Text. 92.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd differentia naturæ & suppositi potest attendi, vel secundum differentiam vniuersalis & particularis: sicut Philosophus dicit quòd cælum absolutè dicit formam, sed hoc cælum dicit materiam, & quasi quid concretum; vel secundum differentiã quam habent in singulari, vt hæc humanitas & hic homo: prima differentia nihil facit ad propositum: & ideò prætermitto. Si autem accipiamus naturam & suppositum in singulari, secundum quod A faciunt ad propositum nostrum, quia id quod assumitur non est vniuersale; ita quod inesse vniuersali conueniat alicui assumi: differunt quantum ad modum essendi, & quantum ad modum significandi: cui etiam correspondet aliquis modus essendi ex parte rei.

Prima differentia naturæ à supposito.

Primò ergo differunt natura & suppositum. Quia quod ratione naturæ non est quòd subsistat: sed quòd sit illud quo aliquid est; vel simpliciter, sicut homo simpliciter est sua humanitate; vel secundũ quid, sicut homo est albus albedine. Et ideò esse naturam conuenit tam substantiæ quàm accidenti: sed esse suppositum soli substantiæ conuenit. Vnde & ratio humanitatis & naturæ humanæ potest conuenire ipsi naturæ humanæ; siue habeat esse per se non innixum alteri subsistenti: siue habeat esse in alio cui innitatur vt suppositio. B Sed quando alij innititur, non potest ei conuenire ratio suppositi humani: nec simpliciter ratio suppositi

Quomodo differãt suppositum & natura in diuinis.

Secunda differentia est, quia solum habet locum in diuinis. Quia suppositum dicit quid incommunicabile quantum ad id cui conuenit intentio suppositi: puta Socrates vel Plato, Patet & Filius: sed natura eriam vna numero saltem in diuinis est pluribus suppositis communicabilis. Vnde eadem essentia diuina est Patet & Filius & Spiritus sanctus: non tamen idem suppositum numero est Pater & Filius & Spiritus sanctus. Et hoc est singulare in diuinis. Nam in creaturis natura substantialis completa pluralificatur numeraliter secundum particularitatem suppositorum, & è conuerso.

Dico autem completam, quia duæ naturę substantiales incompletæ, puta materia & forma, possunt esse in eodem supposito creato. Quod autem dictum est esse incommunicabile: intelligendum quantum ad communicabiliratem alicuius prædicabilis de multis suppositis. Nam contradictionem implicaret vnum suppositum numero prædicari de pluribus suppositis: nisi suppositа acciperentur æquiuocè. Sed loquendo de communicatione qua aliquid communicat suum esse aliquibusquę in se habet: sicut homo habet in se prẽter substantiam, diuersa accidentia, scilicet quantitatem, albedinem, & sic de alijs. Isto modo magis habet rationem communicabilis suppositum quàm natura.

Tertia differentia est pœnes modum significandi, secundũ quod natura significat in abstracto non significatur vt quod est: sed vt quo aliquid est. Sicut diuinitas est qua aliquis est Deus & humanitas est quo aliquis est homo. Suppositũ verò quod significatur per modum concreti: significat vt quod habet. Vnde ad hoc quod aliquid sit suppositum alicuius naturæ, non oportet quòd sit illa D natura, vel quod sit constitutum ex ea: sed sufficit quòd habeat illam vt sibi innitentem.

Nec iste modus significandi est vanus. Nam si natura rerum esset talis, quod vnaquæque essentia simpliciter esset per se, & nulla earum aliquam habitudinem haberet ad aliam. Nec per compositionem, nec per aliam vnionem, nec per causalitatem: tunc sufficeret habere nomina significantia vnamquamque essentiam, vt quædam essentia in se est. Sed quia vnaquæque essentia habet quòd sit essentia quædam secundum id quod est, habet habitudinem ad aliam quam habet vt formam inhærentem, vel vt subiectum, sicut suppositum habet aliquid sibi innixum, etiam sine in-

hærentia : oportebit habere nomina non ſolum ſignificantia vnamquamque eſſentiam in ſe : ſed etiam ſignificantia vnam in habitudine ad aliam, ſecundum quod vna eſt habens aliam. Et ſic ſignificant nomina concretiua. Vnde licet modus ſignificandi concreti & abſtracti nihil mutet in re: mutat tamen veritatem locutionis de re. Nam ad hoc quòd ego loquar de te ſecundum quòd eſt, oportet quòd ego ſignificem eam modo quo in ſe habet eſſe : & modo quo ſe habet ad alterum.

Differentia concreti ab abſtracto.

Notandum autem quòd non quodlibet concretum dicit ſuppoſitum : ſed concretum ſubſiſtens. Non enim quodlibet qualitercumque habens humanitatem, eſt homo : ſed illud ſubſiſtens quod habet humanitatem in ſe. Vel per identitatem, ſi idem eſt in creaturis natura & ſuppoſitum: vel per quoddam innixum. Quia ſcilicet in eo ſuſtentatur (vt ita dicam) humanitas : tale habens humanitatem eſt homo. Et ſic aliquo modo patet ad primum declarandum.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantùm ad ſecundum, ſciendum, quòd quia natura dicit quandam quidditatem qua aliquid habet eſſe, vel ſimpliciter, vel eſſe tale : ideò non poſſunt eſſe vnum in natura, niſi illa quæ ſunt vnum in aliqua quidditate, vt quidditas eſt. Ea autem quæ ſunt vnum in quidditate ſiue eſſentia, oportet quòd ſic ſe habeant quòd vnum eſſentialiter ſit aliud : vel quòd ex ambobus ſicut ex partibus eſſentialibus reſultet, & conſtituatur vna quidditas. Sicut ex materia & forma conſtituitur vna natura : vel etiam ſicut ex partibus quantitatiuis reſultat vna quantitas: ſicut ex duobus cubitis reſultat bicubitum. Quia verò ſuppoſitum dicit habens aliquid ; ita tamen quòd non quodlibet habens eſt ſuppoſitum: ſed habens ſubſiſtens. Ideò ad hoc quòd aliqua ſint vnum ſuppoſitum, non requiritur quòd vnum ſit eſſentialiter alterum ; vel quod aliqua natura, vel aliquid per ſe reſultet ex illis ; vel quòd vnum habeat alterum vt ſibi innixum: ſicut homo habet albedinem, & homo eſt albedini idem ſubiecto & ſuppoſito. Sed quòd idem ſubſiſtens vel ſuppoſitum habeat ambo : ſicut albedo & dulcedo hominis, vel humanitas & albedo hominis ſunt vnum ſuppoſito, & pertinent ad vnum ſuppoſitum. Ideo autem dixi innixum : quia habere aliquid qualitercumque non ſufficit ad identitatem ſuppoſiti inter habens & habitum. Quia ſi aliquis haberet aliquid vt poſſeſſionem, vel vt veſtimentum : non propter hoc ſic habens & habitum eſſent vnum ſuppoſito. Sed oportet quòd vnum habeat aliud vt innixum & ſuſtentatum per ipſum ; ita quòd illud habitum non habeat propriè rationem eius quod eſt, vel quod operatur : ſed rationem quo aliquid habens eſt tale per ipſum, puta homo vel album : & rationem eius quo habens aliquid operatur. Et hoc facile eſt videre in accidentibus, & partibus rerum ſenſibilium. Albedo enim hominis vel manus ſic habentur ab homine, vt ſic ei innitantur, quòd eis non conueniat quòd ſint vel operentur propriè loquendo : ſed homo eis eſt albus & manatus, & homo eis operatur.

Quæ ſint vnum in quidditate & natura.

Quid ſit aliqua vniri in ſuppoſito vno.

Et ex hoc patet, quòd ad hoc quòd natura diuina & humana ſint vnitæ in ſuppoſito, non requiritur quòd vna ſit alia eſſentialiter, vel ex ambabus ſicut ex partibus reſultet aliquod vnum: ſed ſufficit quòd vna perſona ſit habens vtramque, ſcilicet quòd vnam habeat per identitatem, ſcilicet diuinam, quę realiter eſt eadem cum diuino ſuppoſito: ſed aliam naturam habet innixam, ſiue vt ſuſtentatam per ipſum : quæ tamen non eſt ipſum ſuppoſitum diuinum. Suppoſitum autem diuinum & natura ſunt vnum ſuppoſito : ſicut ſuppoſitum hominis & illud quod habetur. Et ſic patet de ſecundo, quomodo ſcilicet aliqua dicantur vnum in natura : & quomodo dicantur vnum in ſuppoſito.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantùm ad tertium, oportet videre quomodo natura humana poſſit aſſumi in vnitatem perſonæ diuinæ : & non ſuppoſitum.

Quare natura & non ſuppoſitum poſſit aſſumi.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd ſicut dictum eſt de ratione ſuppoſiti, eſt quòd ſit ſubſiſtens non innixum alij ſubſiſtenti cum quo ſit idem ſuppoſito : hoc enim implicat contradictionem. Quia ſequeretur quòd vnum ſuppoſitum eſſet duo ſuppoſita. Quia ex quo ponuntur vnum ſuppoſito: ſequeretur quòd non eſſet ibi niſi vnum ſuppoſitum, & ex quo ponerentur duo ſubſiſtentia quorum vnum non innititur alteri : eſſent duo ſuppoſita. De ratione autem naturæ non eſt quòd ſit ſubſiſtens non innixum alteri : ſed de ratione eius eſt tantum quòd aliquid ſit per eam, vel quòd ſit habita. Et ideò dato quòd ſecundum curſum communẽ, humanits eſſet idem quod ſuppoſitum humanum : tamen illa res non poſſet aſſumi ad vnitatem alterius ſuppoſiti ſecundum rationem qua eſt ſuppoſitum humanum : poſſet tamen aſſumi ſecundum rationem qua eſt natura humana. Nec ex hoc quo aſſumeretur ; addetetur ei aliquid poſitiuum : ſed tolleretur ab ea illud quod eſt non inniti alteri. Vnde habetet habitudinem ad aliquid de nouo, quam excludit ratio ſupoſitì. Vnde ſicut ſubſiſtẽs quantitas in ſactamẽto altaris non poſſet vniri alicui ſubiecto, tetinens rationem quantitatis ſubſiſtentis : poſſet tamen vniri retinens abſolutè rationem quantitatis. Ita etiam humanitas poteſt aſſumi retinens rationem humanitaris : non autem retinens rationem humanì ſuppoſiti.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantùm ad quartum, eſt videre ſecundum quem modum natura humana intelligitur vnita verbo, & innixa ſuppoſito diuino. Hoc autem ſufficienter ab homine impoſſibile eſt explicari. Inter tamen alios modos magis videtur appropinquare ad iſtam vnionem, vnio corporis ad animam; non prout reſpicit animã ſicut proprium ſubiectum, ſuam formam : ſed prout reſpicit eam vt inſtrumentum naturaliter coniunctum, per quod alia aliquo modo operatur, quamuis vna habitudo non ſit ſine alia in corpore animato. Vnde oportet imaginari ibi-ralem dependentiam humanitaris ad ſuppoſitum diuinum abſque hoc quòd vnum habeat propriè rationem partis cum alio, vel quamcunque compoſitionem propriè dictam. Ad hanc autem habitudinem exprimendam magis conueniens eſt (vt dictum eſt) habitudo inſtrumenti ad id quod operatur per ipſum: & maximè quando inſtrumentum eſt naturaliter vnitum. Nam inſtrumentum non eſt propriè quòd operatur ; ſed quo principale agens operatur. Quando etiam eſt naturaliter coniunctum, ſicut

Nam humana ſe habet ad perſonam diuinam ſicut inſtrumentum ad agens principale.

non eſt quod operatur: ita non conuenit ei ratio quod eſt, ſed quo aliquid eſt. Hoc tamen eſt remotum exemplum, quia ad plenum numerum exemplum poteſt haberi: alioquin illud non eſſet ſingulare. Et ſic patet aliqno modo quartum declarandum.

Notandum autem quòd illud quod hîc & alibi frequenter dictum eſt, ſcilicet quòd concretum non ſupponit pro forma à qua deſcendit, ſiue pro natura abſtracta in recto, ſed tantum in obliquo: non contrariatur ei quod dicitur quòd album ſolam qualitatẽ ſignificat, vel quod ſaltem ſotmale ſignificatum albi eſt albedo. Quia non oportet quòd ſemper illud quod importatur qualitercunque in recto, ſit principale in ſignificato termini. Imò quandoque illud quod ex modo ſignificandi importatur in obliquo: eſt principale in ſignificato termini. Cuius ratio eſt, quia illud dicitur principale in ſignificato termini àquo ſignificatio termini habet determinationem & firmationem Nunc autẽ ita eſt quòd ſignificatio termini concreti habet firmationem & determinationem à natura importata in obliquo. Nam ex hoc præcisè dicitur aliquid album quod habet albedinem: quicquid ſit illud habens. Ideò ex parte habentis non eſt determinatio vel fixio: ſed ex parte albedinis. Non enim indifferenter à quocumque habito dicitur aliquid album, ſed tantum ab albedine. Et ſimiliter ab humanitate homo: ſed indifferenter quicquid eſt habens albedinem, album eſt. Sic ergo dicitur album ſolam qualitatem ſignificare: loquendo de ſignificato principali & de terminato, à quo terminus habet ſignificationem ſiue fixionem. Habens autem licet aliquid importet extra albedinem: nihil tamen concretum vel fixum & determinatum importat. Et propter hoc dicitur quòd album ſolam qualitatem ſignificat: licet non importet eam ex modo ſignificandi niſi in obliquo. Et ſic patet primum principale: & declaratio quorundam quæ præmittenda erant.

Quantum ad ſecundum principale intendo probare tres concluſiones.

Primò, quòd vnio naturæ diuinæ & humanæ non eſt facta in natura.

Secundò, quòd poſſibilis eſt vnio naturæ creatæ, & naturæ diuinæ in ſuppoſito, ſiue perſona.

Tertiò, quòd natura poteſt aſſumere indifferenter quamcunque naturam, ſiue rationalem naturam, ſiue irrationalem.

Prima concluſio. Prima concluſio ſatis faciliter poteſt oſtendi ex dictis. Quia (vt ex dictis patet) illa ſola habent vnitatem in natura quæ ſic ſe habent; vel quòd vnum ſit eſſentialiter alterum, ſicut humanitas & animalitas; vel quòd ex ambobus, ſicut ex per ſe partibus reſultet aliqua vna quidditas. Sed natura diuina & natura creata nullo modo iſtorum modorum ſe poſſunt habere. Quia natura diuina non poteſt eſſe natura creata eſſentialiter. Nec ex ambabus, ſicut ex per ſe partibus poteſt aliqua natura reſultare: cùm ſit impoſſibile naturam diuinam eſſe partem. Ergo impoſſibile eſt naturam diuinam & creatam vniri in natura.

Secunda concluſio. Secunda concluſio, quia eſt ſupta intellectum viatoris demonſtrari non poteſt: ſed aliquo modo perſuaderi poteſt. Ad hoc autem poteſt adduci duplex ratio.

Prima poteſt ſumi ex parte aſſumptibilis ſic. Quia non minus poteſt Deus conferre naturæ quæ ſecundum ſe nata eſt habere proprium ſuppoſitum quòd innitatur alieno ſuppoſito: quàm naturæ inhærenti alteri, quòd poſſit per ſe ſubſiſtere. Sed Deus confert naturæ inhærenti alteri ex ſua aptitudine naturali quòd per ſe ſubſiſtat: ſicut patet de quantitate in ſacramẽto altaris. Ergo etiã poteſt conferre naturæ ſubſtantiali creatæ quæ nata eſt habere proprium ſuppoſitum: quòd innitatur alieno ſuppoſito. Et per conſequens quòd poſſit aſſumi in vnitatem alieni ſuppoſiti. Et tale ſuppoſitum non poteſt eſſe niſi diuina perſona. Ergo &c.

Secunda ratio, poteſt ſumi ex habitudine aſſimentis ad aſſumptibile. Quia vnumquodque in tantum eſt magis aſſumptibile ad vnitatem alterius ſuppoſiti: quantum eſt magis imperfectum & potentiale & dependens: & in tantum magis poteſt aſſumere; inquantum eſt magis perfectum & magis actuale & illimitatum. Sed natura creata in infinitum eſt & imperfectior & potentialior, & maximè dependens reſpectu diuinæ perſonæ: & diuina perſona eſt in infinitum & magis perfecta, & actualis & illimitata reſpectu naturæ creatæ. Ergo quæcumque natuta creata poteſt aſſumi ad vnitatem perſonæ diuinæ. Imò videtur ſequi quòd virtute diuina magis poſſit quæcũq; natura creata quæ poteſt eſſe ſine inhærentia vniri ſuppoſito diuino: quam quæcumque natuta creata poſſit vniri ſuppoſito à ſe diuiſo. Vnde cum conſtet diuerſas naturas accidentales poſſe vniri ſubſtantiis creatis virtute creata in vnitate ſuppoſiti; videtur ſequi quòd multò fortius virtute diuina natura creata poſſit vniri ſuppoſito diuino, abſque tamen inhærentia aliqua.

Tertia concluſio. Tertiam concluſionem, probo triplici ratione, ſcilicet quòd natura quæcumque, ſcilicet tam rationalis quam irrationalis poſſit aſſumi in vnitate perſonæ diuinæ. Et accipio hîc irrationale non tantum prout eſt differentia animalis prout ſtat pro bruto: ſed generaliter prout irrationale poteſt dici omne illud quod caret intellectu, ſiue ſit viuum ſiue non.

Prima ratio, qua hoc probatur ſumitur ex parte aſſumptibilis in generali: & eſt talis. Quia vnio ad perſonam, quam omnes confitentur poſſe conuenire naturæ rationali; aut conuenit ei ſecundum potentiam: aut ſecundum ſubſtantiam. Et ſi (vt quidam dicunt) in tali natura potentia ſit idem realiter quod talis natura: quæro vtrum iſta vnio conueniat ſibi ſecundum rationem qua potentia, aut ſecundum quod potentia ſubſtantia? Si ſecundum rationem potentiæ.

Contra, quia vnio quæ conuenit alicui cum aliquo per potentiam ſecundum quod potentia, eſt vnio per operationem: ſecundum hoc aliquid vnitur alicui vt obiecto, mediante ſua operatione. Sed talis vnio non eſt vnio in perſona de qua loquimur. Ergo vnio de qua loquimur non conuenit naturæ rationali ſecundum quod potentia. Ergo conuenit ei ſecundum rationes qua ſubſtantia quędam eſt: vel ſecundum quod eſt quędam natura non inhærens actu neceſſario alteri. Hoc autem poteſt conuenire aliis ſubſtantiis non rationabilibus. Ergo aſſumi ad vnitatem perſonæ diuinæ poteſt conuenire irrationalibus.

Si dicatur quod non conuenit ei ſecundum potentiam, nec ſecundum quod ſubſtantia abſolutè ſed ſecundum quod talis ſubſtantia.

Contra, ſi conuenit ei ſecundum quod eſt ſubſtantia talis, & non ſecundum quod eſt ſubſtantia abſolutè: aut ſecundum naturam quæ poteſt eſſe

absque inhærentia oportet dare aliquid in natura A
rationali quod sit causa huius præter potentiã per
quam nata est intelligere & velle. Hoc autem
non potest faciliter fingi: nisi dicatur quod eleua-
bilitas potentiæ sit causa huius (vt ipsi fingunt) Et
hoc nihil est; tum quia hoc conuenit ei secundum
rationem potentiæ (vt dictum est) tum quia illud
quod est ratio huius antecedit potentiam vt ostẽ-
sum est. Posterius aute non ponit necessitatẽ prioti:
& ideò eleuabilitas vel non eleuabilitas potentiæ
nihil potest facere quòd conueniat in vna persona.

Secunda ratio sumitur ex parte spiritualis as-
sumpti siue innixi, & est talis. Corpus Christi
mortuum in morte Christi mansit vnitum perso-
næ diuinæ: & per consequens corpus mortuum est
assumptibile & vnibile. Sed corpus Christi mor-
tuum erat quædam natura irrationalis & carens
intellectu. Ergo natura irrationalis est vnibilis &
assumptibilis.

Sed ad hoc dicunt alij quòd corpus Chtisti B
mortuum non fuit vnibile nisi inquantum habens
habitudinem ad animam rationalem: & sic erat
vnitum vt pars naturæ rationalis.

Sed hoc nihil valet. Primò quãdo aliquid est ra-
tio præcisa alicuius prędicati, prędicatũ non potest
inesse alicui cui non inest actu ratio prædicati: si-
cut impossibile est actu figurari vel figuratum es-
se id cui non inest quantitas quæ est ratio susci-
piendi figuram. Non enim sufficit ad hoc quòd
aliquid esset figuratum in actu quòd possit esse
quantũm: vel tantum apitudine esset quantum.
Sed illud corpus mortuum non erat actu pars na-
turæ rationalis: sed tantùm aptitudine. Ergo si
esse natura rationalis, vel pars eius sit ratio quare
aliquid possit assumi: impossibile fuisset illud cor-
pus actu fuisse vnitum quando erat mortuum, quia
tunc non erat actu pars naturæ rationalis. Nec va- C
let dicere quòd aliquando fuit actu pars natutæ
rationalis. Quia illud quod fuit actu quantum
recedente quantitate, non posset remanere actu
figuratum.

Secundò quia loquendo de potentia absoluta
illud corpus potuisset combuti si fuisset applicatus
sibi ignis, & incinerari. Et constat quòd ignis ge-
neratus ex illo, vel etiam cinis fuisset vnitus in
vnirate suppositi diuini. Ita quòd Filius Dei fuis-
set ille ignis, sicut potuit dici corpus mortuum:
prout corrumpi stat pro supposito habente corru-
ptionem. Et sic possibile est ignem vniri supposito
diuino: & qua ratione vnus ignis, & alius. Et qua
ratione ignis: eadem ratione alia non viuentia, vel
irrationabilia.

Tertia ratio sumitur ex parte assumentis. Quia
illud cui conuenit posse assumere alienam natu-
ram substantialem ex infinitate suæ personalitatis
siue subsistentiæ, potest indifferenter assumere D
quamcunque naturam substantialem, siue sit ra-
tionalis, siue irrationalis. Sed natura diuina ex
infinitate suæ personalitatis habet quòd possit as-
sumere alienam naturam substantialem. Habere
enim alienam natutam accidentalem per inhæ-
rentiam benè conuenit supposito creato. Ergo
persona diuina potest indifferenter assumere
quamcumque substantialem & quamcumque na-
turam quæ potest esse absque inhærentia, modo
quo exponetur.

Si dicatur quòd infinitas personalitatis est ra-
tio assumendi naturam alienam ex parte assumen-
tis: sed rationabilitas est ratio assumendi passiuè
ex parte assumptibilis.

Non valet. Quia cum assumens & assumptum,
& potens assumere & assumptibile per se refe-
rantur adinuicem: si assumptibilitas est limitata
ad determinatam naturam, oportet etiam potẽ-
tiam assumentis secundũ rationẽ qua est potentia
assumẽdi actiuè esse aliquo modo limitatam: quia
scilicet poterit hoc assumere & non plus vel plura.

Si dicatur quòd hoc non potest fieri à Deo,
non quia Deus non potest hoc facere, & est limi-
tata potentia assumendi actiuè: sed quia hoc non
potest fieri. Vnde sequitur quòd potentia assu-
mendi passiuè sit limitata.

Non valet. Nam quando dicitur quòd hoc
non potest fieri à Deo, non quia Deus non possit
facere: sed quia hoc non potest fieri. Si propriè
accipiantur locutiones, sunt falsæ & impossibiles.
Nam de necessitare posse facere infert posse fieri:
sicut facere infert fieri. Vnde impossibile est
Deum facere aliquid: & illud non posse à Deo
fieri. Vnde sicut contradictoria non possunt à
Deo fieri, nec Deus potest illa facere. Et si inue-
niatur quòd contradictoria non possunt à Deo
fieri, non quia Deus non possit facere: locu-
tio est impropria. Et vna negationum potest acci-
pi, non in vi negationis, sed in vi priuationis. Vt
sit sensus quòd Deum non posse facere contra di-
ctoria, non prouenit ex hoc quòd Deus sit priua-
tus aliqua potentia quæ nata sit haberi. Et ex hoc
non sequitur si Deus non possit facere illud,
quòd Deus non est potens vel minus potens: quia
non potest facere illud. Sic igitur videtur mihi
quòd omne illud quod potest esse in rerum natu-
ra absque inhærentia actuali ad alterum, & abs-
que hoc quòd necessarium sit aliud ei inhærere,
vel ipsum formaliter alio informari: omne tale
potest assumi, siue per miraculum possit sic habe-
re esse, vt quantitas: siue naturaliter, vt substantia
prout substantia stat pro natura. Et ideò accidens
quod de necessitate requirit actualiter inhærere,
nec prima materia quæ requirit necessariò infor-
mari formaliter ab alio non posset per se assumi:
sed cum alijs coassumptis possent assumi pura ma-
teria prout assumitur in natura compositi, &
quodcumque accidens positiuum in subiecto.
Quod dico positiuum propter peccatum.

Ad primum ergo in oppositum dicendum,
quòd maior esset vera, si in diuinis natura & sup-
positum sicut inter se non dicunt differentiam rea-
lem: ita etiam in habitudine ad tertium non im-
portarent diuersam habitudinem realem. Nunc
autem in diuinis, licet natura & suppositum non
differant re, nec dicant diuersas res: tamen in or-
dine ad tertium dicunt, siue important aliam &
aliam habitudinem realem. Nam aliud est rem
illam quæ est diuinitas & persona diuina, esse na-
turam humanam, & esse suppositum naturæ hu-
manæ. Nam ad hoc quòd resilla dicatur, vel sit
natura humana, oporteret quòd esset essentialiter
humanitas: sed ad hoc quòd sit suppositum hu-
manum, non requiritur quòd illa res diuina sit hu-
manitas: sed quòd sit habens humanitatem vt sus-
tentatam per ipsam. Aliud autem re est illam
rem quæ est diuinitas, & suppositum diuinum es-
se humanitatem & sustentare humanitatem: &
aliud re est ex natura diuina & humana resultare
aliquam naturam vel quidditatem, sicut ex per se
partibus, & illam rem quæ est diuinitas & diui-
num suppositum sustentare naturam humanam
quod sufficit ad vniratem in supposito. Et exem-
plum huius possumus accipere in creaturis. Quia

licet realiter locus sit superficies : realiter tamen aliud est in re illud esse superficiem alicuius, & esse locum eiusdem. Impossibile est enim quòd eadem superficies se habeat ad idem corpus realiter vt locus, & vt superficies. Importare ergo sic diuersa in habitudine ad tertium sufficit ad hoc quòd realiter fiat vnio illius tertij in supposito, & non in natura.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd natura substantialis creata vna cum suo esse non facit suppositum : vt sic sit cum suo esse quòd ipsa cum suo esse non sit innixa alteri. Vnde sicut ipsa talis natura quando assumitur quantum ad suam essentiam, non est quod est, vel ens propriè, sed inens, scilicet ens in alio. Ita nec suum esse est simpliciter esse, siue subsistere : sed inexistere. Ita tamen quòd intelligatur absque inhærentia ad suppositum diuinum. Sicut etiam si quantitas subsistens in sacramento altaris vniretur de nouo subiecto, non tolleretur ab ea esse quod prius haberet : sed quod prius erat esse subsistens fieret de nouo inesse, & inexistere.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd suppositum diuinum magis distat à quacunque natura substantiali creata, quàm aliquod suppositum creatum ab aliqua natura substantiali creata aliena à sua natura : quantum ad suum distantiam quæ opponitur conuenientiæ quæ est in aliquo modo prædicabili vniuoco. Quia nihil vniuocum prædicatur de Deo & creaturis : sicut prædicatur de duabus substantijs separatis. Tamen quantum ad proportionem quæ requiritur inter assumens & assumptum, magis conuenit suppositum diuinum cum natura substantiali creata : quàm aliquod suppositum creatum conueniat cum aliqua natura extranea creata. Sicut etiam minùs conueniunt substantia & accidens in aliquo communi prædicabili vniuoco, quàm duæ substantiæ adinuicem : sed quantum ad vnitatem in subiecto magis conueniunt substantia & accidens quàm duæ substantiæ adinuicem.

Ad quartum Ad quartum dicendum, quòd illa maior habet veritatem de illo quod sic est suppositum naturæ irrationalis, quod est constitutum in esse simpliciter per naturam irrationalem : sicut suppositum equi vel asini. Non autem habet veritatem de supposito quòd esset vel esse posset suppositum naturæ irrationalis per eius assumptionem ad suppositum præexistens, & iam præhabens esse per naturam intellectualem : illud enim quod sic esset suppositum naturæ intellectualis, posset esse persona. Posito autem quòd persona diuina assumeret naturam irrationalem, eius suppositum non esset suppositum naturæ irrationalis primo modo : sed secundo modo. Et ideò ratio non concludit.

Ad quintum Ad quintum dicendum, quòd ad illam rationem potest responderi, & per distinctionem, & per interemptionem. Per distinctionem, quia eleuabilitas potest dupliciter accipi. Vno modo per formalem inhærentiam alicuius formæ supernaturalis : vel per hoc quod aliquid eleuatur ad vnitatem suppositi supernaturalis absque aliqua forma supernaturaliter inhærente. Modò dico quòd si vniformiter accipiatur eleuatio ex parte naturæ & potentiæ : sequitur quòd si essentia siue natura est eleuabilis, & potentia. Et ideò si aliqua natura est eleuabilis ad hoc quòd sit alicuius suppositi supernaturalis : ita & potentia etiam erit eleuabilis mediante natura ad hoc quòd sit potentia illius suppositi operantis per ipsam. Et sic dico quòd A potentia bruti est eleuabilis, vel etiam potentia inanimati. Quia sicut ignis natura potest eleuari ad suppositum diuinum, vt Deus sit ignis : ita etiam potentia calefactiua potest eleuari mediante natura ignis ad hoc vt sit Dei, vt agentis per ipsam : ita quòd diuinitas immediatè calefaciet per ipsam. Et similiter si est aliqua natura quæ potest eleuari formaliter per formam supernaturalem inhærentem, sicut ponitur à quibusdam de gratia quæ est in essentia animæ : ita etiam poterit potentia eleuari ad aliquem habitum supernaturalem. Sed non oportet si natura eleuatur non formaliter, sed personaliter, siue hypostaticè : quòd potentia possit eleuari formaliter, sicut argumentum procedit. Et ideò non valet.

Potest etiam responderi per interemptionem maioris, accipiendo eleuationem potentiæ per B eleuationem ad operationem supernaturalem : prout procedit ratio.

Ad primam probationem maioris. Ad primam probationem potest dici triplicitèr. Quia non oportet quòd illud quod non potest in minus, non possit in maius ; nisi quando vtrumque est eiusdem rationis & vnum contineatur in alio : sicut in posse ire stadia tria, includitur posse duo ire. Eleuatio autem potentiæ ad operationem supernaturalem, & eleuatio naturæ ad suppositum non sic se habent : quia nec sunt eiusdem rationis, nec vnum includit alterum.

Secundò, potest dici quòd licet in natura rationali minus sit eleuari quantum ad potentiam, quàm quantum ad naturam : non tamen habet hoc veritatem in natura irrationali Quia in tali natura essentiam eleuari non includit contradictionem sicut potentiam eleuari secundum modum eleuationis quem ipsi intelligunt. Et ideò in tali natura non est minus possibile eleuari naturam quàm potentiam : imò magis possibile Quia vnum simpliciter est possibile : & aliud impossibi- C le. Sicut in igne minus est sursum moueri, quàm generare substantiam : sed in aqua minus est generare substantiam & facilius, quàm mouere sursum.

Tertiò dicendum, quòd illud verbum Augustini non est sic accipiendum quasi minus possibile sit Deo eleuare naturam quàm potentiam : imò æquè licet possibile est. Sed quia maior dignatio Dei extensa est in vno, quàm in alio : & ideò dato primo datur confidentia de secundo. Sicut cui daretur amplexus regis, daretur fiducia de aliquo beneficio : quamuis vnum non sit difficilius regi quam aliud. Et alicui posset dari amplexus regis sicut ligno : qui non esset capax beneficij dati alteri.

Ad secundam probationem Ad secundam probationem dicendum, quòd maior est falsa, loquendo de eleuabilitate formali, vt procedit ratio. Ad probationem dicendum quòd secundum quosdam non plus est inconueniens Deum posse peccare : ita quod peccare vel D posse peccare prædicetur de Deo per extraneam naturam assumptam, quemadmodum mori vel comburi. Vel potest securiùs & conuenientiùs dici quòd stante hipothesi : illius naturæ non posset peccare. Quia illa natura se haberet ad suppositum diuinum vt instrumentum coniunctum cui non conuenit agere (vt dictum est) sed suppositum diuinum ageret per eam. Nec posset exire in actum nisi secundum quod mouetur à supposito diuino ex hoc ipso quòd esset iuncta in supposito diuino, nullo habitu supernaturali existente : & per consequens non posset peccare.

Ad tertiam probationem

Ad tertiam probationem dicendum, quòd maior est falsa, accipiendo eleuabilitatem potentiæ quantum ad eleuationem formalem, ptout procedit ratio: & eleuationem naturæ quantum ad suppositum tantum. Quia maiorem connexionem habet esse naturale ad posse naturale: quam eleuabilitas naturæ ad esse supernaturalis suppositi ad eleuabilitatem formalem potentiæ ad habitum supernaturalem. Et hoc satis patet ex dictis, quia non sunt in aliquo eiusdem rationis: sicut esse & posse naturale.

Quod autem ista ratio penitus nulla sit, & manifestè falso innitatur. Patet quia sequeretur secundum hanc rationem (vt probabo) quòd nullus posset habere potentiam eleuatam supernaturaliter ad intelligendum & amandum Deum: nisi esset assumptus ad vnitatem suppositi diuini. Quod sic patet. Quia magis dependet posse naturale ad esse naturale: quam è conuerso. Et per consequens minus potest esse sine esse naturali: quam è contrariò. Si ergo propter hoc quod Deus non potest facere esse naturale (vt dicunt) sicut posse naturale: ideò non potest aliqua creatura eleuari quantum ad esse, nisi eleuetur quantum ad posse. Ergo contrariò quia multò minus posse naturale potest esse sine esse naturali: non potest aliquis actu eleuari quantum ad posse, nisi sit eleuatus quantum ad esse in supposito diuino. Nec sufficeret eleuabilitas naturæ. Quia in rerum natura posse naturale nullo modo potest esse sine esse naturali sicut esse in actu ipsius naturæ. Ergo nec posse poterit eleuari actu: nisi sit actu natura eleuata quantum ad esse.

Vtrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, vel possit.

Si vero quæritur vtrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit: sanè responderi potest, & potuisse olim, & posse nunc carnem sumere, & hominem fieri tam Patrem quam Spiritum sanctum. Sicut enim Filius homo factus est: ita Pater & Spiritus sanctus potuit, & potest, &c.

QVÆSTIO SECVNDA.

prima ratio

SEcundò quæritur vtrum tres personæ possint assumere vnam naturam: & videtur quod non. Quia assumptio de termino ad vnitatem personæ. Sed si tres personæ assumerent vnam naturam, illa assumptio non terminaretur ad vnam personæ: cum ponatur non vna persona, sed tres personas assumere. Ergo, &c.

Secunda ratio

Præterea si tres personæ assumerent vnam humanitatem; aut deberent dici tres homines: aut vnus homo. Non tres homines: cum non sit ibi nisi vnum corpus & vna anima, ex quibus non videtur posse esse nisi vnus homo. Nec etiam poterunt dici vnus homo. Quia quælibet persona esset ille homo: & sic ille esset Pater & Filius. Et cum illud quod prædicatur de homine illo, esset persona assumens: sequeretur quòd Pater & Filius & Spiritus sanctus prædicaretur de illo homine. Hoc autem est impossibile. Ergo nullo modo potest fieri.

Tertia ratio

Præterea eadem ratione qua plures personæ possunt assumere vnam naturam: eadem ratione vna persona posset assumere plures naturas. Sed hoc est impossibile (vt probabo). Ergo, &c. Probatio minoris. Quia si vna persona assumeret plures naturas id est plures humanitates, illa persona, aut esset vnus homo, aut plures. Non vnus homo: cum sint ibi plures humanitates. Nec plures homines: cum ibi non sit nisi vnum suppositum habens vtramque humanitatem, & vnus illorum hominum esset alius.

Contrà, illæ personæ quorum est vnum esse, possunt assumere vnam naturam. Sed tres personarum est vnum esse. Ergo.

Respondeo. Primò videndum est vtrum tres personæ possint assumere vnam naturam.

Secundò è conuerso vtrum vna persona possit assumere plures naturas.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum dixerunt quidam quòd plures personæ non poterant assumere vnam naturam. Quia nulla vna essentia vel natura potest esse in pluribus suppositis nisi sit infinita. Sed nulla natura creata est infinita. Ergo, &c. Minor patet. Maiorem declarant. Nam esse in pluribus suppositis videtur conuenire naturæ diuinæ ex sua infinitate. Vnde non videtur hoc conuenire nisi naturæ infinitæ. *Prima opinio*

Quicquid autem sit de veritate quæstionis: non videtur ista ratio multum cogere. Nam differt esse diuersa suppositа: & differt esse in pluribus suppositis. Nunc autem dicitur vna essentia non solum est in pluribus suppositis: sed etiam est plura suppositа, præsuppositа oppositione relatiua. Ex hoc ergo solo quòd aliqua natura esset in pluribus suppositis, non haberetur quòd esset infinita natura: nisi cum hoc esset plura suppositа. Vnde quòd ipsa vna sola manens sit plura suppositа, prouenit ex eius infinitate: sed natura creata si ponatur esse in pluribus suppositis diuinis, non tamen ponitur esse illa. Et ideò non oportet quòd si natura creata est in pluribus suppositis diuinis, quòd sint infinita. Sicut etiam si vnum suppositum creatum habet multas naturas scilicet accidentales, non sequitur quod sit infinitum: sed si essentialiter possent verificari de eo omnia quæ accidentaliter insunt, puta si esset per essentiam iustitia, scientia, potentia, & sic de alijs.

Aliter etiam potest dici ad hoc scilicet quòd natura existens in pluribus suppositis est infinita, verum est quando illa plura suppositа constituuntur per eam: sicut per essentiam diuinam constituuntur omnia suppositа diuina additis relationibus eo modo quo conueniunt supposito diuino constituti. Sed natura quæ est in pluribus suppositis, quæ non constituuntur per eam; non oportet quod sit infinita: & sic vna natura creata posset esse in pluribus personis diuinis.

Et ideò dicunt alij quòd personæ tres diuinæ possent assumere eandem naturam numero. Et hoc declarant duplici ratione.

Prima talis est. In ista assumptione cum tota ratio facti sit potentia facientis: potestas assumptionis præcipuè est attendenda ex conditione suppositi assumentis. Sed conditio suppositi diuini assumentis est quòd prima suppositа diuina possint habere vnam naturam: sicut patet de natura diuina quæ in eis est vna. Ergo, &c. *Altera opinio.*

Si dicitur quòd conditio personarum diuinarum talis est quòd possunt habere vnam naturam

non quamcunque: ſed infinitam, vt natura diuina. Non valet. Quia non requiritur infinitas eſſentiæ ad hoc quòd ſit in pluribus ſuppoſitis: ſed ad hoc quòd ſit plura ſuppoſita.

Secunda ratio talis eſt. Illud quod non habet vnitatem numeralem vel pluralitatem à ſuppoſito, manente vnitate eius numerali: indifferenter poteſt eſſe in vno & in pluribus ſuppoſitis. Sed natura aſſumpta non habet vnitatem numeralem formaliter loquendo à ſuppoſito aſſumente: ſed ab indiuiſione ſua ſecundum quantitatem. Vnde etiam ſecundum omnes, vna perſona poteſt habere plures numero. Ergo vna natura numero poteſt aſſumi à pluribus perſonis.

ARTICVLVS SECVNDVS.

EX eiſdem etiam rationibus poteſt faciliter probari ſecundum ſcilicet quòd vna perſona poteſt aſſumere partes naturas. Quia conditio perſonæ aſſumentis eſt poſſe habere plures naturas ſubſtantiales: ſicut patet de diuina natura & humana in Chriſto.

Si dicatur quòd verum eſt de naturis differentibus genere vel ſpecie, ſicut ſunt diuina & humana: ſed non de naturis differentibus ſolo numero. Ibi hoc excluditur per ſecundam rationem. Quia illud cuius vnitas vel pluralitas formaliter loquendo non eſt à ſuppoſito: in eo poſſunt indifferenter eſſe plura, vel vnum in eodem ſuppoſito. Sed diuerſæ naturæ aſſumptæ: vel alia quæcunque ſubſtantiæ materiales ſunt huiuſmodi quia earum vnitas vel pluralitas eſt per diuiſionem quantitatis. Et ideò indifferenter poſſunt ſſumi plures naturæ numero: vel vna ab eodem ſuppoſito diuino.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, quòd aſſumptionem terminari ad vnitatem ſuppoſiti contingit dupliciter. Vno modo quòd vnum ſuppoſitum tantum ſit adquod naturâ creata aſſumatur. Et iſto modo non oportet quòd aſſumptio terminetur ad vnitatem ſuppoſiti. Alio modo poteſt intelligi quòd aſſumptio terminetur ad vnitatem ſuppoſiti. Quia ſcilicet terminatur ad hoc quod vnum & idem ſit ſuppoſitum naturæ aſſumentis & naturæ aſſumptæ: & ſic terminatur aſſumptum ad vnitatem ſuppoſiti. Et ſic etiam eſſet in propoſito ſtante hypotheſi. Nam vnum & idem eſſet ſuppoſitum naturæ diuinæ & naturæ aſſumptæ. Nam quælibet diuina perſona eſſet vnum & idem ſuppoſitum habens vtramque naturam.

Ad ſecundū Ad ſecundum dicendum, quòd de hoc vtrum debeant dici vnus homo, vel tres homines: ſunt diuerſæ opiniones. Nam quidam dicunt quòd cum homo ſupponat pro ſubſiſtente habente naturam humanam, cum ibi ſint tria: talia eſſent tres homines. Nec obſtat quòd ſit ibi vna humanitas. Quia homo non ſupponit pro humanitate: ſed pro ſubſiſtente habente humanitatem.

Alij dicunt quòd deberent dici vnus homo. Quia terminus ſubſtãtiuus habet (vt dicunt) vnitatem & pluralitatem à forma importata per terminum. Iſti autem licet habeant contradictionem in verbis, non tamen contradicunt rebus: nam formaliter loquendo aliquo modo poſſint dici vnus homo: quia eſſent aliquo modo vnum in habendo hominem. Sed accipiendo terminum directè pro eo pro quo ſupponit in recto: eſſent tres homines, non obſtante vnitate humanitatis.

A Nec tamen ex hoc ſequitur quòd ſint ſimiliter tres dij. Quia diuina eſſentia eſt ſubſiſtens & poteſt dici Deus: & ideò Deus poteſt ſupponere pro diuina eſſentia. Non ſic homo poteſt ſupponere pro humanitate aſſumpta.

Ponendo ergo quòd ſint tres homines, poteſt reſponderi ad illud quod dicitur in oppoſitum quod vnitas humanitatis non obſtat (vt dictum eſt). Quia homo non ſupponit pro humanitate in recto: ſed pro ſubſiſtente habente humanitatem.

Ponendo autem quòd aliquo modo ſit vnus homo, quia ſunt aliquo modo vnum in habendo humanitatem: poteſt reſponderi ad illud quod obiicitur in oppoſitum, quòd quicquid prædicaretur de illo homine quantum ad ea quę pertinent ad naturam humanam, prædicaretur de qualibet B perſona ſcilicet homo riſibilis mobilis, & ſic de aliis: ſed non oporteret quòd quicquid prædicaretur de illo homine ratione alicuius perſonæ prædicaretur de qualibet perſona. Et ideo non oportet quòd Pater ſit Filius, & è conuerſo. ſicut nec etiam modo quoniam Pater & Filius ſunt vnus Deus, ſequitur quòd Pater ſit Filius.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd ſtante hypotheſi quòd vna perſona haberet plures humanitates: poſſet dici perſonaliter, ſiue hypoſtaticè loquendo quòd illa perſona eſſet vnus homo. Nec obſtaret pluralitas humanitatis. Quia homo non ſupponit in recto pro humanitate: ſed pro ſubſiſtente habente humanitatem.

Quod autem obiicitur quòd ſequeretur quòd duo homines eſſent, quorum vnus eſſet alius. Dicendum quòd accipiendo ſic duo homines: quòd vnus homo eſſet alius. Quia quantum ad perſonam quæ haberet vtramque humanitatem, eſſent vnum: & vnum habens ambas humanitates. Stante enim hypotheſi perſona illa non poſſet dici. Ita C propriè duo homines ſicut Socrates & Plato: ſed aliquo modo ſcilicet in habendo plures humanitates dicerentur duo homines, quaſi aliquid habens duas humanitates. Ita quòd plurificatio non intelligeretur in ſuppoſito habente pro duo homo directè ſupponit in recto: ſed in natura habita. Duo autem homines ſic dicti ratione ſuppoſiti habentis ſunt vnus homo: & per conſequens vnus illorum eſt alius.

De carne quam verbum aſſumpſit qualis ante fuerit: & qualis aſſumpta ſit.

Quæritur etiam de carne Verbi, an priùs quam conciperetur obligata fuerit peccato: & an talis fuerit aſſumpta à Verbo. Sane dici poteſt, & credi oportet iuxta ſanctorum atteſtationis conuenientiam ipſam: prius peccato fuiſſe obnoxiam ſicut reliqua Virginis caro &c. D

Diſtinctio tertia

QVÆSTIO PRIMA

SVper tertiam diſtinctionem quæritur vtrum beata virgo fuerit ſanctificata in inſtanti creationis animæ. *Prima ratio.*

Et videtur quod ſic, quia quicquid excellentiæ ſine fidei præiudicio, & ſacræ ſcripturæ, & auctо-

auctoritate ſanctorum poteſt attribui beatæ Virgini dicitur attribui ei. Sed ponere quòd in inſtanti creationis animæ fuerit ſanctificata: nullo iſtorum repugnat. Ergo, &c. Maior videtur probabilis. Minor probatur. Primò quia dato quòd beata virgo fuerit ſanctificata in inſtanti creationis animæ & non contraxerit peccatum originale: nullum præiudicium fit prædictis. Quia primo poteſt dici quod fuit liberata à peccato originali & redempta per Chriſtum: quia incurriſſet illud peccatum ſi gratia Chriſti non impediuiſſet.

Secundò quia non eſt inconueniens (vt videtur) quòd ſi nul fuerit in peccato originali, & in gratia: imò ne eſſe hoc videtur, quia expellens & expulſum ſunt ſimul. Gratia autem expellit culpam. Ergo, &c. Simul ergo in eodem inſtanti creationis naturæ potuit beata Virgo incurrere culpam originalem, & ſanctificari per Gratiam.

Præterea beata Virgo debuit ſanctificari quãtò citiùs potuit fieri; & hoc videtur planum. Sed non fuiſſet ſanctificata quantocitius potuiſſet fieri: ſi non fuiſſet ſanctificata in inſtanti creationis animæ. Ergo, &c. Probo minorem quia, ſi ponatur ſanctificari in alio inſtanti, cum inter illud inſtans & inſtans creationis ſit date tempus medium. Prius potuiſſet ſanctificari: cùm inter quodlibet duo inſtantia ſit in infinitum dare inſtans ante inſtans. Semper ergo prius potuiſſet ſanctificari, quam fuerit ſanctificata: ſi ponatur ſanctificata in alio inſtanti, quam in inſtanti creationis animæ.

In contrarium eſt quia ſecundum magiſtrum in littera, etiam caro Chriſti in beata Virgine fuit ſub peccato: quod non poteſt intelligi niſi de peccato originali. Ergo beata Virgo in inſtanti creationis animæ fuit ſub originali peccato. Sed non potuit ſimul eſſe ſub originali peccato & ſanctificari, vt probatur. Ergo, &c.

Reſpondeo Dicendum circa iſtam queſtionem ſunt tres opiniones quæ omnes ſunt falſæ, vt mihi videtur.

Prima opinio eſt quòd non incurrit peccatum originale.

Secunda quòd in eodem inſtanti in quo incurrit peccatum originale, fuit ſanctificata.

Tertia quòd in ſolo inſtanti fuit in originali peccato.

Prima opinio eſt quòd beata Virgo non fuit concepta in peccato originali. Ita quòd ipſa nunquam incurrit peccatum originale: tamen dicitur liberata per Chriſtum. Quia niſi fuiſſet gratia Chriſti præueniens, incurriſſet: & eorum ratio tacta eſt in opponendo. Iſta opinio non videtur mihi poſſe ſtare cum auctoritate ſcripturæ, & dictis communibus ſanctorum & doctorum.

Et primò videtur quod non poſſit ſtare cum auctoritate ſacræ ſcripturæ. Apoſtolus ad Rom. 5. dicit quod *peccatum per adam intrauit in mundum: & per peccatum mors fuit pœna peccati.*

Ex hoc ſic arguitur. Mors eſt pœna pro peccato originali. Sed nullus punitur pro peccato quod non incurrit: quantuncumque fuerit incurſurus. Ergo qui non incurrit peccatum originale non debet mori, quantumcunque eſſet incurſurus: & maxime, vbi non eſt aliud peccatum actuale dignum pœna, ſicut contingit in beata Virgine. Ergo beata Virgo non debuit mori, ſi non habuit peccatum originale. Conſtat autem quod ipſa debuit mori, & mortua eſt. Ergo habuit peccatum originale.

Si dicatur quòd mors beatæ Virginis non fuit pœna peccati præteriti: ſed cautela futuri. Nihil eſt dictum: quia poſt mortem non ſequitur aliquod peccatum, cui cautela debeat adhiberi. Item idem amplius loquens de Adam dicit *in quo omnes peccauerunt.* Ergo ſecundum hoc omnes qui ſecundum legem communem ex viro & muliere nati ſunt, peccauerunt in Adam. Sed beata Virgo ſic nata eſt. Ergo, &c.

Iſtud etiam ſcilicet beatam Virginem non habuiſſe peccatum originale, non poteſt ſtare cum dictis ſanctorum & doctorum, & ſactæ ſcripturæ. Nam ſecundum omnes per Chriſtum omnes ſunt redempti: & omnes tam beata Virgo, quam alij indiguerunt redimi per Chriſtum. Sed redimi non conuenit niſi illi quod fuit quandoque obligatum. Ergo beata Virgo fuit quandoque obligata peccato originali. Impedire enim ne aliquis obligetur, non eſt redimere: imò ſic impedire eſt vt non indigeat redemptione. Vnde dicere quòd beata Virgo fuit redempta, & non fuerit obligata: eſt non vti vocabulo in propria ſignificatione.

Secunda opinio eſt quæ ponit beatam Virginem habuiſſe peccatum originale: & cum hoc fuiſſe ſanctificatas in inſtanti ſuæ conceptionis. Quia (vt dicunt) ſimul poſſunt eſſe in eodem inſtanti in quodam tranſitu, culpa & Gratia: Ita quod iſti diſtingunt illud iſtans infuſionis animæ beatæ Virginis in tria ſigna. Primum ſignũ fuit ibi culpa quam incurrit ex vnione ad corpus. In ſecundo fuit Gratia quaſi in quodam tranſitu ſimul cum culpa. Sed in tertio fuit Gratia ſecundum eſſe habituale, & expulſa culpa. Quod autem ſimul poſſit eſſe, & ſit quandoque Gratia & culpa. Probant per vnam rationem ad hanc partem factam. Quia ſcilicet oportet eſſe ſimul expellens & expulſum.

Hæc autem poſitio eſt impoſſibilis, quantum ad poſitionem: & quantum ad motum ponendi. Quantum ad id quod principaliter ponitur quòd ſimul ſint culpa & Gratia: faciliter patet. Quia quicumque ponit quæcumque oppoſita eſſe ſimul, ponit contradictorio eſſe ſimul, quia includunt contradictionem: vnde nec aliqua ſunt oppoſita niſi inquantum vnum includit negationem alterius. Sed culpa & Gratia ſunt priuatiuè oppoſita. Quæ quidem oppoſitio magis accedit ad affirmationem, & negationem: quam aliqua aliarum. Ergo impoſſibile eſt quòd ſint ſimul.

Modus etiam ponendi nihil valet. Quia quando dicunt quòd inſtans diuiditur in tria ſigna, illa ſigna. Aut differunt re, aut ratione. Si re: ergo inſtans eſſet quid diuiſibile in diuerſare, quod eſt impoſſibile: quia inſtans eſt quid indiuiſibile. Si autem fuerint diuerſa ratione tantum: tunc conſtat quòd ſimiliter realiter loquendo ſint oppoſita in eodem. Item cum illa ſigna ſint vnum indiuiſibile ſecundum rem: illudquod eſt realiter in aliquo illorum ſignorum, eſt realiter in omnibus. Sed ipſi ponunt Gratiam in altero ſigno ſecundum eſſe habituale permanens: & in illo ſigno non eſſe culpam. Ergo in omnibus illis ſignis ſecundum rem loquendo, fuit Gratia ſecundum eſſe habituale & manens. & per conſequens in numero illorum ſignorum fuit culpa: cuius oppoſitum ponunt, quia ponunt culpam in primo ſigno. Quod etiam dicitur de tranſitu friuolum eſt. Quia op

posita talium repugnant in vno indiuisibili quantum in mille annis. Et sicut non possunt manere in tempore nec esse realiter loquendo secundum quemcunque transitum.

Si dicatur quòd Gratia & culpa non habent esse in nunc temporis continui propriè, sed in nunc temporis discreti, & quòd duo nunc temporis discreti possunt coexistere vni nunc continui. Et ita gratia & culpa non fuerunt in eodem nunc propriæ mensuræ, scilicet temporis discreti: sed in eodem nunc extraneæ mensuræ, scilicet temporis continui per quandam coexistentiam, hoc est impossibile, quia licet eidem nunc stanti possint plura nunc sibi succedentia coexistere: tamen nunc fluenti impossibile est quandoque duo nunc fluentia habentia successionem, coexistere. Quia dum primum nunc coexisteret fluenti: aliud expectaretur in futurum. Sed nunc fluens non B potest aliud expectare in futurum. Ergo impossibile est quod duo nunc sibi succedenti coexistant eidem nunc fluenti: quale est nunc temporis continui. Nunc autem gratiæ & nunc culpæ circa idem subiectum oportet esse succedentia: sibi ponantur esse temporis continui siue discreti. Et ideò impossibile est quòd coexistant eidem nunc temporis continui.

Tertia opinio est, quòd beata Virgo habuit peccatum originale in instanti infusionis animæ, & quòd peccatum originale fuit in ea tantum in illo instanti, & non ante, nec post. Nec sequitur quòd simul fuerit gratia & culpa, quia culpa fuit tantum in illo instanti: sed gratia fuit in toto tempore sequenti. Et quòd hoc sit possibile ostendunt. Quia si faba mota sursum, dum mouetur occurreret lapis molaris, faba non posset manere in illo situ in quo primo contingeret eam lapis molaris, nisi in vno tantum instanti. Nam si esset ibi in pluribus instantibus, esset in tempore & per consequens quiesceret, & faceret lapidem molarem ibi quiescere: quod est inconueniens & improbabile. Sic ergo non est inconueniens quòd culpa originalis fuerit in beata Virgine in vno solo instanti.

Ista opinio non videtur mihi probabilis.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd aliquid dicitur esse in aliquo nunc dupliciter; vno modo sicut in propria mensura: sicut motum esse siue mutatum esse, est in nunc temporis continui. Alio modo potest esse in nunc, non sicut in mensura propria sed per quandam coexistentiam: sicut si dicatur quòd intelligere Angeli est in nunc in quo generatur ignis, vel aliquid tale. Modo siue ponatur gratia & culpa esse in nunc temporis nostri, siue in nunc temporis discreti sicut in propria mensura: nihil refert quantum ad rationem quæ iam fiet. Quia oportet ponere nunc temporis discreti coexistere nunc temporis nostri, vel vni vel pluribus. D

Vlterius sciendum, quòd licet nunc temporis discreti & illud quod fit in eo, possit coexistere tempori nostro, tamen ita potest esse in tempore nostro per coexistentiam quod etiam potest esse, & est necessariò in aliquo nunc temporis nostri per talem coexistentiam; non sic autem potest esse motus. Nam motus sic est in tempore continuo, quòd non potest esse in nunc. Vnde sciendum quod si illud quod in nunc temporis discreti coexistit tempori nostro: oportet quòd sic correspondeat nunc temporis nostri, quòd oporteat accipere in tempore continuo (quod est tempus nostrum) aliquod nunc cui primò coexistat in quo per coexistentiam dicatur esse primò. Nam cum tale nunc sit indiuisibile, potest coexistere nunc temporis nostri: nec est dare nunc in tempore nostro cui non coexistat tale nunc dum habet esse: Aut ergo oportet quòd procedat omne nunc temporis nostri: aut quòd si dare aliquod nunc in tempore nostro cui non coexistat in quo primò sit per coexistentiam.

Ex his arguo sic ad propositum. Ex quo infusio gratiæ & corruptio, vel recessus culpæ est in indiuisibili: oportet dare aliquod instans in tempore nostro in quo primò fuit gratia in beata Virgine & in quo primò non fuit culpa. Aut ergo illud instans est idem cum eo in quo est culpa: aut aliud, non idem quia tunc gratia & culpa: & esse & non esse culpæ erunt in eodem instanti, quod est impossibile. Oportet ergo quod sit aliud. Tunc quæro vtrum sit immediatum illi instanti in quo fuit culpa: aut non. Immediatum esse non potest: quia in tempore nostro non est dare vnum instans immediatum alii instanti. Ergo illud instans temporis nostri in quo primo fuit gratia, & in quo prius habuit culpa non esse: fuit aliud ab instanti in quo primò fuit culpa. Et per consequens inter illud instans in quo primò fuit culpa, & instans in quo habuit culpa non esse: fuit tempus medium. Sed ex quo culpa incepit esse: semper fuit vsque ad illud tempus in quo primo habuit non esse. Ergo culpa fuit in toto tempore ab instanti in quo primò fuit vsque ad aliud instans in quo primò habuit non esse. Et per consequens non fuit tantum in instanti solo temporis nostri, siue accipiatur esse in nunc temporis sicut in propria mensura, siue accipiatur esse in nunc temporis per coexistentiam: & sic dicitur esse in tempore nostro. Sic ergo prædicta positio videtur falsa. C

Ad illud autem quod adducitur de faba obuianti lapidi molari: multipliciter respondetur. Dicunt enim quidam quòd illa faba postquam occurrerit lapidi molari, mouetur per accidens ad motum lapidis: sed per se quiescit sicut nauta in naui. Et quia quiescit per se: quantum est de se est in eadem dispositione in tempore & in nunc.

Sed istud non valet, quia quantumcunque non moueatur per se sed per accidens: tamen verum est dicere quòd in illo vbi in quo ei occurrit lapis molaris, non est nisi in nunc. Illi autem qui volunt probare quòd beata Virgo non fuit in originali nisi in nunc, non curant qualiter hoc sit, dummodo possint inuenire aliquid in eadem dispositione tantum in nunc: quia à simili poterit idem dici de peccato originali.

Alij dicunt quòd faba vritur illo vbi in potentia: & ideò non est ibi nisi in nunc. Sicut etiam mobile dum mouetur in medio spatio, non est nisi in nunc in spatio sibi æquali: quia illo spatio vritur in potentia.

Hoc autem difficultatem magnam implicat. Nam Philosophus 8 Phisicorum vult quòd impossibile est motum reflexum continuari. Quia ibi sunt duo motus oppositi: & opposita non continuantur, sicut ipse dicit ibidem. Vnde ipse dicit, quòd dato quòd inter motus oppositos non fit necessarium esse quietem mediam: saltem oporret quòd sint discontinui, & consequenter se habentes.

Et ideò omissis multis quæ de hac materia dicuntur, videtur mihi quòd causa quare faba vel quodcunque corpus possit esse in solo instanti in

aliquo vbi, ſiue vtatur illo in actu, ſiue in potentia: eſt, quia receſſus ab illo vbi non eſt in indiuiſibili: nec eſt dare primum nunc in quo primò receſſerit ab illo vbi.

Vnde ſciendum eſt quòd in his quæ mouentur, & quæ per motum acquirunt aliquid, vel recedunt ab alio: aliter eſt in principio motus, & in fine. Quia in principio motus eſt dare vltimum nunc in quo mobile fuit in toto termino à quo, ſcilicet illud nunc in quo incipit motus: ſed non eſt dare primum in quo recedat ab illo termino, nec eſt dare primam partem termini à quo, quam derelinquat. Quia in qualibet parte dimiſſa eſt in infinitum dare partem ante partem: puta ſi dimiſerit vnam partem loci, prius dimiſerit partem illius partis, & ſic in infinitum. Vnde non eſt dare primam partem quam dimiſerit. Sed in vltimo motus non eſt dare vltimum nunc, in quo ſit ſicut in ſubiecto à quo, vel ſecundum partem, vel ſecundum totum: ſed eſt dare primum nunc in quo eſt ſub termino ad quem. Quia ergo quodlibet vbi acquititur & cotrumpitur per motum: ideò in principio motus non eſt dare primum nunc in quo receſſerit, quia per motum ab illo vbi recedit. Et ideò ſuum eſſe poteſt ibi eſſe in nunc tantum, & ſuum non eſſe in tempore ſequenti: nec oportet dare primum nunc in quo non ſit in illo vbi. Sed de culpa & gratia non eſt ſimile. Quia receſſus à culpa oportet quod fiat in inſtanti: & acquiſitio ſimiliter gratiæ. Et ideò oportet dare primum nunc, in quo primo anima habetet eſſe ſub gratia, vel in quo receſſerit à culpa, vel careat culpa. Non enim culpa eſt aliquod quantum per accidens, vel per ſe, à quo poſſit fieri receſſus per motum & in tempore: & ideò non eſt ſimile quod inducitur pro ſimili.

Opinio quæritur & propria.

Et ideo eſt quarta opinio quæ ponit quòd beata Virgo fuit in peccato originali per aliquam moram temporis noſtri: & quòd poſtea fuit ſanctificata. Et quòd talem morulam oporteat dare: concludit ratio ſupradicta contra hanc tertiam opinionem. Quòd autem potius antequam exiret de vtero, fuerit ſanctificata: ſic poteſt parere, quia credendum eſt ei eſſe datam maiorem gratiam, quam cuicunque ſancto. Et ideò cum aliqui ſancti fuerint ſanctificati in vtero: multò plus ipſa, & citius & copioſius.

Quid ſecerit ſignificatio materiæ.

Habito ergo quòd beata Virgo fuit ſanctificata quantum ad ſanctificationem primam, videndum eſt quid in ea ſanctificatio vtraque fecerit. Et ad hoc breuiter pretermiſſis multis quæ de hoc dicuntur, dicendum quòd modò magis communiter tenetur: quòd in prima ſanctificatione fuit fomes ligatus. In ſecunda autem totaliter ablatus: & ipſa fuit confirmata vt de cætero non poſſet peccare.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum. Primò

Fomes quid ſit.

quid importat fomes. *Eſt autem fomes habitualis inclinatio appetitus ſenſitiui in aliquod delectabile ſecundum ſenſum præter imperium rationis.* Quæ quidem inclinatio (vt in ſecundo dictum eſt) poſſet eſſe in homine in puris naturalibus conſtituto; vt ſi fieret homo miraculosè de lapide & vnum donum ſupernaturale ei conferretur: & tunc eſſet talis inclinatio non culpa vel pœna, ſed tantum quidam defectus naturalis. ſed in deſcendentibus ab Adam ante baptiſmum habitum in re vel in voto pertinet ad culpam originalem: ſed poſt baptiſmum eſt pœna quædam. Et iſta inclinatio non neceſſariò addit aliquam temporis ſuper-

A perium ſenſitiuum: licet iſta inclinatio poſſit eſſe maior & minor ſecundum diſpoſitiones corporis, ſecundum quas appetitus ſenſitiuus diſponitur ad appetendum diuerſimodè.

Secundò ſciendum quòd aliqua potentia vel inclinatio habitualis ad actum aliquem poteſt manere: & tamen non exit, vel poteſt exire in actum, quia eſt ligata. Vt ſi alæ alicuius auis eſſent ligatæ, adhuc poſſet eſſe quòd haberet potentiam volandi: & tamen non poſſet exire in actum eius. Et ſecundum hoc poteſt dici quòd licet in beata Virgine remanſerit habitualis inclinatio appetitus ſenſitiui in delectabile ſenſus (quia ſi non fuiſſet copia gratiæ ligantis: potuiſſet quantum fuiſſet ex parte appetitus ſenſitiui inclinari præter imperium rationis in delectabile ſenſus) tamen illa inclinatio ita fuit ligata per copiam gratiæ replentis animam eius, & prædominantis ſuper dictam inclinationem, & per prouidentiam diuinam quæ impediebat ne aliquid occurreret quod cauſaret motum illicitum: quòd talis inclinatio non poterat exire in actum.

B Sed in conceptione filij Dei, ita fuit ſanctificata quòd per diſpoſitionem virtuoſam formaliter appetitum ſenſitiuum diſponentem: fuit ablata illa inclinatio totaliter quantum ad hoc quod eſſet natus aliquis motus inſurgere præter inclinationem rationis. Ita quòd licet appetitus ſenſitiuus quantum ad eſſentiam remanſerit, quia appetebat quantum ratio dictabat ea quæ eſſent conuenientia ſecundum ſenſum: non tamen remanſit aptitudo vel inclinatio ad aliquem motum qui eſſet natus inſurgere præter imperium rationis ſecundum quod conuenit appetitui ſenſitiuo ratio fomitis. Et ideo dicitur quod in ſecunda ſanctificatione fuit fomes extinctus, ſiue totaliter ablatus. Quia & ſi remanſerit appetitus ſenſitiuus, non tamen quantum ad talem inclinationem. Sic ergo patet de prima ſanctificatione beatæ Virginis, quando fuit: & quem effectum habuit prima & ſecunda.

C

Sciendum vlterius quòd communiter tenetur quòd in ſecunda ſanctificatione fuit confirmata ſic quòd non poterat ex tunc peccare: quod eſt plus quam fomitem extinguere. Quia in Adam in principio poſt ſui creationem, ſcilicet ante peccatum non fuit fomes: non tamen fuit confirmatus quòd non poſſet peccare, ſicut probauit euentus rei. Sed beata Virgo in ſecunda ſanctificatione: ita fuit plena gratia quod inclinatio gratiæ abſtulit poſſibilitatem ad oppoſita gratiæ, ſcilicet ad quodcumque peccatum.

D

Ad primum ergo, quod opponitur in contrarium dicendum, quòd ponere beatam Virginem non habuiſſe peccatum originale repugnat auctoritati ſacræ ſcripturæ & ſanctorum: vt ſupra dictum eſt. Et quod dicitur in contrarium quòd ad hoc quod debuerit dici redempta, ſufficit quòd fuerit impedita à culpa quam incurſura erat: dicendum quod oſtenſum eſt quod non ſufficit.

Ad ſecundum dicendum, quòd illa ratio procedit ex falſa imaginatione. Quia videtur imaginari quòd expelli: ſit culpam adhuc manentem per quendam motum ſucceſſiuè tendere ad non eſſe. Et hoc eſt falſum: imò culpam in aliquo inſtanti expelli, eſt ipſam in illo inſtanti primo non eſſe: & cauſa expellendi, eſt cauſa faciendi nunc primò non eſſe. Quando ergo dicitur quòd expellens & expulſum ſunt ſimul, dicendum quòd falſum eſt loquendo de expellente formaliter: ſi-

cut gratia expellit culpam. Et quando dicitur quod imò: quia quod expellitur dum expellitur, eſt Dicendum eſt quòd falſum eſt: imò in illo nunc dicitur expelli, ſiue in quo expellitur habet primò non eſſe. Primũ autem non eſſe culpæ, & primum eſſe gratiæ ſunt ſimul: ſed eſſe vtriuſque impoſſibile eſt eſſe ſimul.

Ad tertium dicendum, quòd ſuppoſito quòd beata Virgo habuerit culpam originalem: impoſſibile eſt eam ita citò ſanctificari quòd non potuerit citiùs ſanctificari. Quia ſtante hypotheſi in inſtanti infuſionis animæ non potuit ſanctificari: nec etiam in inſtanti propinquiſſimo. Quia non eſt dare inſtans propinquiſſimum alii inſtanti: ita quod non poſſit dari aliud propinquius. Quia hoc eſt contra naturam continui, cum eſſe continui ſit diuiſibile in infinitum.

Dicendum ergo ad maiorem quòd non oportet quòd beata Virgo fuerit ſanctificata quam citiùs hoc potuit fieri, ſic ſcilicet quòd ita citò fuerit ſanctificata quòd non potuerit fieri citiùs: ſed oportet dare aliquam moram in qua fuit in peccato originali, in cuius mora potuiſſet citiùs ſanctificari. Quantum aliquis ſteterit ibi, & quare non citiùs, ille nouit qui fuit. Hoc ſolum ſufficiat ſcire quòd diuiſio continui in infinitum; facit quòd impoſſibile fuit eam ſanctificari ita citò: quòd citiùs non potuiſſet ſanctificari. Et quod oportuit aliquam moram eſſe in qua fuit in peccato originali, quantacumque fuerit illa.

Si perſona, vel natura; perſonam, vel naturam aſſumpſit: & ſi natura Dei ſit incarnata.

Præterea inquiri oportet, cum ex præmiſſis conſtet Verbum Dei & carnem & animã ſimul aſſumpſiſſe in vnitatem perſonæ, quid horum potius concedendum ſit, ſcilicet quòd perſona perſonam, vel quòd natura naturam; vel perſona naturam, vel natura perſonam aſſumpſerit, & an ita conueniat dici diuinam naturam eſſe incarnatam: ſicut Deus incarnatus & verbum incarnatum ſanè dicitur, &c.

Diſtinctio quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper quintam diſtinctionem, quæritur vtrum natura aſſumpſerit naturam. Et arguitur quòd non, quia aſſumere non conuenit ei quod eſt commune tribus perſonis, alioquin cuilibet perſonæ conueniret. Sed eſſentia, ſiue natura eſt communis tribus perſonis. Ergo, &c.

Præterea, ſicut ſe habet perſona ad perſonam: ita ſe habet natura ad naturam. Sed perſona non poteſt aſſumere perſonam. Quia tunc eſſent duæ perſonæ in Chriſto, ſcilicet aſſumens & aſſumpta Etgo, &c.

Contra: ſicut ſe habet perſona ad perſonam, ita natura ad naturam. Sed perſonæ conuenit aſſumere perſonam (vt probabo) Ergo, &c. Probatio minoris; quia Filius Dei qui eſt perſona aſſumpſit animam rationalem, quæ etiam dicitur eſſe perſona: cum ſit naturæ rationalis indiuidua ſubſtantia & per ſe ſubſiſtens.

Reſpondeo. Primò videndum eſt quid ſit vnio ſecundum quam dicuntur vniri naturæ in ſuppoſito diuino.

Secundò, videndum eſt quomodo differunt vnio & aſſumptio.

Tertiò, cui conueniat aſſumere: & cui non.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum dicendum eſt breuiter, quòd vnio eſt quædam relatio vnitorum. Vnde vnio naturarum in ſuppoſito diuino, vel etiam vnio naturæ humanæ ad ſuppoſitum diuinum, eſt relatio quædam inter naturam aſſumptam ex vna parte: & naturam & perſonam ex alia parte. Iſta autem relatio eſt realis in natura vnita, quæ realem dependentiam habet ad ſuppoſitum diuinum: ex parte autem ſuppoſiti diuini ponitur relatio rationis Qualiter autem relatio Dei ad creaturam, dicatur rationis: dictum eſt in primo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantùm ad ſecundum, ſciendum quod vnio & aſſumptio principaliter differunt in quatuor; primum eſt quòd vnio proprie dicit ipſam relationem ipſorum vnitorum, ſed aſſumptio magis dicit actionem aſſumentis, vel paſſionem aſſumpti. Vnio enim propriè non dicit actionem vel paſſionem: ſed vnitio hoc videtur dicere. Secundò, quia vnio non importat terminũ ad quem eſt vnio, vel terminum à quo: ſed aſſumptio hoc importat. Nam aſſumptio idem eſt quod ſumptio alicuius ab alio à ſe. Vnde in nomine aſſumptionis importatur aſſumens & terminus aſſumptionis: non ſic in nomine vnionis. Tertiò, quia aſſumptio requirit alterum extremorum eſſe fixum & ſtabile: ſcilicet illud ad quod aliud ſumitur Aliud aliquis requirit vt mobile & trahibile ad alterum ſcilicet id quod aſſumitur: vnio autem non ſic. Quia ad hoc quòd aliqua dicãtur vniri, non requiritur vt vnum eorum trahatur ad alterum, ſicut ad fixum & ſtans, vel ambo ad conſtituendum tertium, quartum in quo differunt eſt, quia vnio ſicut quædam relatio æquiparantiæ reſpicit vniformiter vtrumque extremum, non autem aſſumptio reſpicit aſſumens vt illud ad quod trahitur aliquod, & aſſumptum vt quod ad aliquid trahitur. Et ex hoc ſequitur quòd licet vniens ſit vnitum: non tamen aſſumens eſt aſſumptum. Quod autem dicitur quòd relatio æquiparantiæ eſt inter perſonam diuinam & aſſumptam: non eſt intelligendum ſecundum rem Quia impoſſibile eſt eam æquiparari in aliquo reali: ſed ſecundum nomen, inquantum indifferenter attribuitur vtrique.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantùm ad tertium ſciendum, quòd in nominibus ſignificantibus dictam vnionem eſt quædam differentia. Nam quædam nomina important ſolam actionem ipſam abſolutè, non implicando illum ad quem: ſed ſolum id cui attribuitur quòd ſit principium actiuum vnionis. Et iſta indifferenter conueniunt toti Trinitati, & eſſet ſicut vnire, facere aſſumptionem, & talia. Quædam autem ſunt quæ important cum hoc terminum ad quem fit vnio: & talia non conueniunt toti Trinitati: ſicut aſſumere non cõuenit toti Tri-

nitati. Quia neque Patri conuenit, nec Spiritui sancto: cum non sit terminus ad quem terminetur ista vnio. Illud autem ad quod terminatur vnio dupliciter potest accipi. Vno modo quia est id ad quod & in quo est vnio: & sic sola persona Filii est terminus vnionis iam factæ, licet aliæ personæ possent esse termini vnius alterius possibilis fieri: cum soli personæ Filii ad ipsam & in ipsam facta sit vnio. Aliomodo dicitur terminus vnionis id ad quod est vnio, in quo tamen non est vnio. Et sic natura diuina vt est in persona Filii est terminus vnionis. Et ideò potest dici ad se: non tamen in se sumere. Vndè dicitur assumere, quia assumpsit id est ad se sumpsit naturam humanam in natura Filii. Et quia naturæ secundū se & absolutè consideratæ non conuenit assumere, sed vt est in persona Filii: quia non sumit ad se nisi in persona filii. Ideò non oportet quòd assumere conueniat toti Trinitati. Sicut accipi per generationem, quia non conuenit secundum se & absolutè naturæ: sed vt est in persona Filii. Ideò non opportet quod accipi per generationem conueniat toti Trinitati.

Ad primum Et per hoc patet solutio ad primum in oppositum. Nam quando dicitur quod assumere non conuenit ei quod est commune toti Trinitati, verum est accipiendo illud commune absolutè & secundum se: sed benè potest conuenire assumere ei quod est commune toti Trinitati prout accipitur in determinata persona. Et quod ei sic conuenit, non oportet quòd sit commune toti Trinitati: sicut patet in exemplo nostro posito.

Ad secundū Ad secundum dicendum, quòd quantum pertinet ad ptopositum: facile est respondere sicut magister respondet. Nam dato quòd ita esset quòd anima quando per se subsistit esset persona, non tamen oportet quòd sit persona quando alii cui innititur in essendo vnite, ptout est anima Christi in suppositio diuino. Sicut etiā dato quòd humanitas esset realiter persona humana quando non innititur alieno suppositio: tamen non oportet quòd habeat rationem suppositi quando innititur alieno suppositio, sicut humanitas Christi innititur suppositio diuino. Et ideò non sequitur quòd persona sit assumpta.

Sed quantum ad id quod in quæstione implicatur: vtrum anima sepatata quando per se subsistit, sit persona. Breuiter dicendum quod non. Quia de ratione personæ non solum est quòd subsistat: sed etiam quòd dicat ens perfectum quod nec actu aptitudine sit natum esse perfectū alicuius naturæ. Anima autem sepatata non est talis. Quod ergo dicitur quod est naturæ rationalis indiuidua substantia & subsistens. Dicendum quòd non sufficit, quòd qualitercumque sit natutæ rationalis indiuidua substantia: nisi sit substantia completa quæ non sit nata esse pars alicuius naturæ.

A

De intelligentia harum locutionum scilicet Deus factus est homo, Deus est homo: an his locutionibus dicatur Deus factus esse aliquid vel esse aliquid: vel non.

Ex præmissis autem emergit quæstio plurimum continens vtilitatis: sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex prædictis & aliis pluribus testimonijs, omnesque catholici vnanimiter fateantur Deum esse factū hominem: & Iesum Christum Deum verum esse & verum hominem: quæritur an his locutionibus Deus factus est homo, Filius B *Dei factus est Filius hominis: Deus est homo, & homo est Deus: dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid: vel aliquid dicatur esse Deus, & an ita conueniat dici homo factus est Deus: & Filius hominis factus est Filius Dei: sicut è conuerso dicitur & sic ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid vel esse aliquid: quæ sit intelligentia harum locutionum & similium. In huius profunditatis reseratione & scrupulosæ quæstionis expositione plurimum differre inueniuntur sapientes.*

Distinctio sexta.

QVÆSTIO PRIMA.

prima ratio. SVpet sextam distinctionem quæritur vtrum in C Christo sit tantum vnum esse. Et videtur quòd non. Quia Filius Dei assumpsit hominem: vt habetur ex multis auctoritatibus in litteta. Sed homo dicit suppositum. Ergo Filius assumpsit suppositum. Sed assumens non est assumptum. Ergo Filius Dei non est suppositum assumptum: & per consequens sunt in ipso duo suppositia. Sed ad duo suppositia sequuntur duo esse. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea illud quod est simpliciter duo: habet duo esse. Sed Christus est duo scilicet assumens & assumptum: vt patet per quasdam auctoritates in litteta. Etgo, &c.

Tertia ratio Præterea si Christus non esset duo & non haberet duo esse, sed vnum: oportteret personam Christi esse compositam ex diuina & humana natura: sed hoc est impossibile. Tum quia persona Christi non constat ex partibus, cum sit simplicissima, & vnum cum deitate; Cum quia impossibile est diuinam naturam esse partem alicuius compositi. ex eo quia non potest habere rationem partis. Etgo, &c D

Contra vnius suppositi vnum est esse. Sed vt patebit in Christo non est nisi vnum suppositum: ergo, &c.

ARTICVLVS PRIMVS.

In quo habetur quædā opinio impugnata. REspndeo. Hîc sunt quinque facienda. Primum est videre vtrum in Christo sint duo suppositia.

Ad quod sciendum quòd quidam posuerunt quòd sic: scilicet quòd in Christo etant duo sup-

posita & vna persona. Hoc autē ostenditur esse impossibile propter duas rationes.

Prima talis est. Nullus potest verè dici homo, nec denominari ab humanitate homo: nisi sit suppositum in quo existat humanitas. Sed secundum fidem hæc est vera, Deus est homo. Ergo suppositum Dei & suppositum in quo existit humanitas Christi est vnum suppositum. Sed in Christo non est aliquod suppositum nisi suppositum diuinum, & in quo existit humanitas: licet in Christo impropriè dicatur humanitas existere. Quia ipsa non est cui conuenit proprie esse: sed qua aliquis est homo scilicet Christus. Ergo in Christo non est nisi tantum vnum suppositum. Minor patet. Maior faciliter probatur. Nam licet extrinseca denominatione possit aliquod dici adiectiuè humanum, vel humanatum, vel aliquid tale: nunquam tamen dicitur homo nisi habens humanitatem vt vnitam sibi in supposito. Alioquin vel effectus, vel causa hominis, vel aliquid habens habitudinem extrinsecam ad Christum posset dici homo: quod est falsum: sed habens humanitatem sibi vt vnitam in supposito hominis, siue suppositum in quo existit humanitas est idem re cum eo. Ergo, &c. Et sic patet maior.

Secunda ratio talis est. Illa quæ directe se habent ad motum superioris & inferioris: plurificato superiori realiter, necessariò plurificatur inferius. Dico autem directè. Quia licet essentia diuina se habeat aliquod ad motum superioris respectu personarum, non tamen directè: sed multum impropriè. Relatio autem magis se habet ibi vt superius ad plures relationes: & similiter persona ad Patrem & Filium & Spiritum sanctum. Nam paternitas & filiatio sunt ibi plures relationes realitet; & Pater & Filius sunt plures personæ etiam realiter: non sic autem plures essentiæ. Illa autem quæ directè habent motum superioris & inferioris: plurificato vno realiter, & alterum oportet plurificari. Sed persona & suppositum sunt huiusmodi: Nam quod dicit suppositum cōmuniter in quacumque natura substantiali, hoc dicit persona in natura intellectuali. Et ideo necesse est quòd plurificato supposito realiter plurificetur persona in natura intellectuali sicut plurificato animali necesse est plurificatur: hominem in natura humana. Et ex hoc sequitur quòd si in Christo sint plura suppositа: quòd necesse est ibi esse plures personas. Hoc autem falsum est & hæreticum: & ideo falsum est & hæreticum ponere plura suppositа in Christo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

SEcundo Videndum est vtrum Christus sit vnum, vel plura.

Ad quod dicunt quidam quod Christus dicitur dici vnum & plura. Vnum quantū ad suppositum: & plura quantum ad naturas. Et quòd debeat dici vnum quantum ad suppositum planum est, & hoc supponunt. Sed quòd debeat dici plura ratione naturarū, licet altera earum non prædicetur de supposito: sic probant. Quia secundum philosophum album & musicum non sunt vnum: & tamen suppositum habens vtrumque est vnum. Nec albedo vel musica prædicatur de illo. Ergo à simili suppositum diuinum habens multa, scilicet naturam diuinam & humanam: potest dici multa ratione naturarum.

Alij dicunt & meliùs vt mihi videtur, quod A Christus non est propriè multa: sed habens multa vel plura. Rationem autem huius assignant. Quia Christus non est aliud nisi illud quod prædicatur de supposito Christi. Sed alteta naturarum non prædicatur de supposito Christi: Christus enim non est humanitas, sed est habens eam. Et ideò licet Christus sit homo habens plura: non tamen est plura.

Et si dicatur ad hoc quòd altera naturarum scilicet humana, licet non prædicatur de Christo in abstracto: prædicatur tamen in concreto, & sic multa prædicantur de Christo. Non valet quia concretum naturę humanę prædicare de Christo, non est multa prædicare de eo. Sed hoc potest habens multa prædicare de ipso. Nam homo est habens humanitatem, & non humanitas.

Ad illud quod dicit Philosophus quod album & musicum multa sunt. Potest dici faciliter quòd B quantum ad illud pro quo supponit in recto non sunt multa secundum vnum habens multa: & ibi accipitur esse multa pro eo quod est esse naturarum multarum: siue esse habens multas naturas. Et hoc fortè intelligunt illi qui dicunt Christum esse multa quātum ad naturas, non quia Christus in recto sit multa: sed esse plurium naturarum, siue habens multa.

ARTICVLVS TERTIVS.

TErtiò, Videndum vtrum in Christo sit tantum vnum esse.

Ad quod dicunt quidam quod in eodem supposito, siue creato, siue increato, impossibile est esse nisi vnum esse, siue vnum actum existendi. Et C hoc probant tali ratione. Quia secundum ipsos sicut omnia quanta eiusdem suppositi se habent ad quantitatem: ita omnia entia eiusdem suppositi se habent ad actum essendi. Sed omnia quanta eiusdem suppositi sunt quanta per eandem quantitatem: quia in vno supposito vel subiecto non est nisi vna quantitas, qua omnia quanta illius subiecti sunt quanta. Ergo omnia quæ sunt in eodem supposito sunt entia eodem actu existendi. Diuersimodè tamen (vt dicunt) dicitur substantia ens secundum illum actum essendi; & alia accidentia superuenientia. Nam substantia dicitur ens sicut illud in quo est esse: sed alia dicuntur entia scilicet quantitas albedo & nigredo, & sic de alijs: quia recipiuntur in ente. Sicut etiam substantia dicitur quanta sicut illud in quo est quantitas, sed accidentia superuenientia quantitati dicuntur quanta, quia recipiuntur in quantitate.

D Hæc autem positio videtur mihi impossibilis & maximè attendendo ad vnum istorum: nam ipsi dicunt quod esse est actualissimum quod est in re, & quod á nullo participatur. Hoc autem non potest stare cum præmissis: quia si bona est comparatio de esse ad quantitatem sicut omnia superuenientia quantitati, & quæ recipiuntur in quanto, informant quantitatem & participantur ab ea: ita omnia essentia informabunt ipsum esse & participabuntur ab eo. Et sic ipsum esse multa participant: quod est oppositum eius quod ponunt.

Quod autem positio sit impossibilis patet. Quia vel esse est idem re cum essentia: vel non. Si sic: ergo quot sunt essentiæ realiter, tot sunt esse. Si non: tunc esse se habebit ad essentiam quæ est forma & primus actus sicut quidam actus secundus consequens ad actum primum: sicut etiam actus secundus qui est operatio, sequitur

ad actum primum qui est potentia. Sed constat quod secundum diuersitatem potentiarum oportet ponere diuersitatem operationum. Ergo, &c.

Item sicut forma qua aliquid est simpliciter se habet ad esse simpliciter: ita forma qua aliquid est secundum quid, se habet ad esse secundum quid. Sed ad formam substantialem ex eo quod est forma qua aliquid est simpliciter: sequitur actus essendi simpliciter. Ergo ad formam accidentalem qua aliquid est secundum quid: sequitur quidam actus essendi. Multa alia possent adduci: sed pertranseo.

Ratio autem cui innititur est valdè friuola. Nam licet quantum ad hoc quod simile est de quantitate & de esse, quòd sicut quantitate aliquid dicitur quantum denominatiuè: ita ab actu essendi dicitur aliquid ens. non tamen oportet quod quantum ad aliud, sit simile. Sicut id quo aliquid est quantum non potest multiplicari: ita nec illud quo aliquid est ens. Quia quantitas nominat formã specialem quæ non potest multiplicari in eodem. Nam trina dimensio quæ est corpus, & est quantitas quæ facit corpus quod est substantia esse quantum: est supernaturalis forma & quantitas specialis. Et ideo non potest multiplicari in eodem sicut nec albedo: sed esse & essentia dicunt formas generales, & similiter qualitas. Vnde non oportet quòd omnia entia vel qualia eiusdem suppositi sint entia eodem actu essendi, vel eadem essentia: vel quod omnia qualia sint qualia eadem qualitate. Quia constat quod idem subiectum est dulce & album & calidum diuersis qualitatibus. Illa enim ratio ita concludit vnam tantum essentiam in vno supposito sicut vnum esse. Quia constat quòd sicut quantitate vt quadam essentia speciali dicitur aliquid quantum: ita essentia dicitur aliquid esse ens saltem quantũ ad esse essentiæ. Ergo si illa ratio est bona sicut omnia quanta eiusdem suppositi sunt quanta eadem quantitate, & per consequens in vno subiecto vel supposito non est nisi vna quantitas: ita & in vno subiecto non erit nisi vna essentia, qua omnia erunt entia quantum ad esse essentiæ. Quod est absurdum. Vnde illa ratio non valet quidquam.

Secunda opinio.

Et ideo supposito quòd secundum diuersitatem formarum sit diuersitas essendi. Dicunt aliqui quòd licet necessarium esset esse sequi naturam humanam: tamen quia assumpta est ad esse alterius suppositi, ideo caret in Christo proprio esse. Quia impossibile est in eodem supposito esse plura esse substantialia: quia tunc essent plura suppositа. Et volunt imponere hoc scilicet Thomæ: quia videtur verba sua hoc sonare. Quia secundum eum impossibile est in eodem supposito esse plura esse simpliciter.

Hanc autem positionem credo non esse veram: nec esse de mente Sancti Thomæ. Quod autem non sit vera sic ostendo. Quia aut esse est idem re cum essentia: aut non. Si sic, tunc planum est quòd maner ibi esse humanæ naturæ, saltem quantum ad id quod est: dato quòd non remaneat quantum ad tationem illam quam haberet, si humana natura esset in supposito proprio. Si autem ponatur quòd differãt: adhuc videtur idem sequi. quia si differant esse ab essentia; esse magis intimè & magis inseparabiliter sequitur essentiam, quam quæcumque proprietas, siue propria passio sequatur suum subiectum. Cum ergo ponatur quòd aliquæ propriæ passiones sunt quacumque virtute inseparabiles à subiecto: sicut cunium vel rectum à liena, vel aliquid tale. Ergo multò minus quacumque virtute poterit separari ab esse. Quod autem non fuerit de mente Sancti Thomæ, scilicet quod esse illud quantũ ad id quod est, non maneret: ostendam in fine huius articuli.

Tertia opinio & prima.

Et ideo est alia opinio quæ dicit quòd esse humanæ naturæ remansit in Christo: sed non sub ratione esse simpliciter, siue sub ratione eius quod est subsistere.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd ipsi diuidunt esse, siue existere in subsistere & in existere: ita quòd sicut ens diuiditur in ens subsistens & in ens in alio quod potest dici in ens, ita & existere secundum eos diuiditur in subsistere & in existere, quorum primum est esse simpliciter, & esse suppositi, vel modum suppositi habentis: sicut est in quantitate in sacro altaris, secundum autem scilicet inexistere, est accidentis quantum ad hoc quod alii innititur: sicut est humana natura in Christo.

Dicunt ergo quod esse humanæ naturæ remãsit in Christo non sub ratione esse simpliciter, siue sub ratione subsistendi, sed sub ratione inessendi. Quia illud esse non est ipsius naturæ in se, quia ipsa non est: sed est ens in ordine ad aliud cui innititur. Et hoc sit rationabile potest sic apparere. Quia sicut ens quod est substantia se habet ad hoc quod sit quoddam inens: ita esse substantiale se habet ad hoc quod possit esse quoddam inesse, siue inexistere. Cum ergo natura substantialis quæ secundum se nata est constituere ens simpliciter, virtute diuina fiat quoddam inens: ita etiam non est inconueniens si virtute diuina esse substantiale creatum, quod de se natum est esse quoddam esse simpliciter, fiat quoddam inesse. Ita quòd illud esse cum esse diuino non faciant duo supposita, sed concurrant ad vnum suppositum: ita quòd vnum eorum non sit esse simpliciter, sed inesse. Et hæc positio videtur mihi probabilior.

Quod autem hæc, & non alia immediatè posita fuerit de mente sancti Thomæ patet respicienti ipsum in 9. quolibet q. ii. articulo primo & secundo, ex hoc quòd semper in fine deductionũ suarũ concludit quod non est in Christo nisi vnum esse personale. Sed quia ipse dicit: in tertia parte quòd si natura humana aduenirer personæ diuinæ accidentaliter: esset ibi plura esse. Nunc autem: quia in vnitate suppositi assumitur, non est ibi nisi vnum esse simpliciter suppositi, siue personale. Ex quo videtur quibusdã quòd intentio eius sit quòd actus essendi naturæ humanæ nullo modo manet, nec scilicet vt inesse; quia tunc esset accidentalis multò autem minus potest manere vt subsistere, sicut patet ex supradictis.

Sed hoc dicentes non attendunt differentiam inter accidere quod conuenit accidenti proprie dicto, sicut albedo dicitur accidere homini: & accidere substantiæ secundum quod vna substantia dicitur accidentaliter aduenire alteri, sicut vestis aduenit homini. Quia plurificato primo cui aduenit esse, non plurificatur esse suppositi: sicut in homine albo & calido non sunt duo esse suppositi. Sed quando vna substantia aduenit accidentaliter alteri, vt vestis homini: non tollitur diuersum esse suppositi ex tali accidente, siue ex adiuncto accidentali. Vnde homo est vestis sunt duo supposita: Vndè homo non est vestis: licet sit vestitus. Similiter si humana natura quæ substantia quædam est, aduenirer accidentaliter

personæ diuinæ, sicut vestis aduenit homini: tunc essent duo esse suppositi, & duo esse simpliciter. nec posset dici de homine; licet posset dici aliquo modo humanatus ideſt humanitati aliquomodo coniunctus, sicut non dicitur homo vestis sed vestitus. Vult ergo S. Thomas quòd si humana natura aduenitet personæ diuinæ accidẽtaliter, cum non posset aduenire accidentaliter nisi sicut vna substantia dicitur accidere alteti, & non cedere in vnitatem suppositi: essent ibi simpliciter duo esse. Non autem intendit quando facta vnione in suppositio secundum quam natura humana per se dependet à suppositio diuino, ita quod non habet esse nisi in se: adhuc maneat esse humanæ naturæ, sed non sub ratione esse simpliciter, vel sub ratione eius quod est subsistere: sed manet sub ratione inesse: ita tamen quòd accipiatur absque inhærentia ad suppositum diuinum.

A Ad primum dicendum quòd omnes auctoritates quæ dicunt hominem assumptum, exponendæ sunt quod accipiunt hominem pro humanitate quo modo loquendi aliquando sancti doctores vtuntur: quia quod sic homo habet per humanitatem assumptam.

Ad secundum dicendum quòd quando dicitut à doctoribus sanctis quòd Christus est assumens & assumptum, impropria locutio est: & est intelligenda sub hoc sensu, scilicet quòd assumens & assumptum concurrunt in vnitatem suppositi, quod quidem suppositum est Christus. Vnde accipiendo proptiè assumptum, illa est falsa, Christus est ipsum assumptum, vel res assumpta.

Ad tertium dicendum quòd non oportet per dictam vnionem ponere ibi compositionem propriè dictam: sed aliquid simile compositioni, vt B dictum est.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVartò. Videndum est virum humana natura aduenial accidentaliter personæ diuinæ. Et hoc faciliter patet ex dictis, quod non. Quia si accidentaliter aduenitet personæ diuinæ, hoc non posset esse nisi sicut substantia aduenit accidentaliter substantiæ: substantia autem non dicitur aduenire accidentaliter substantiæ per inhærentiam. Quia hoc repugnat omni substantiæ: nisi aliquis vocet formam substantialem substantiam. Et hoc dato quòd insit aliquomodo, non tamen potest inesse accidentaliter. Et ideo vna substantia dicitur accidentaliter aduenire alteri, quando aduenit ei secundum habitudinem extrinsecam ab vnitate suppositi: sicut aduenit vestis homini, vel sella equo. Sic autem non potest natura humana aduenite personæ diuinæ. Quia C tunc natura humana in Christo, & natura diuina pertinerent ad diuersa suppositа: quod ostensum est esse falsum & impossibile.

Vndè prima opinio, quæ ponit in Christo duo suppositа: falsa est & hætetica. Quia impossibile est quòd saluet quòd sit homo: quòd necesse est saluare secundum fidem. Similiter vltima est hæretica; tum quia ponit humanitatem accidentaliter aduenire; tum quia tollit humanitatem. Quia humanitas est natura resultans ex vnione corporis & animæ, quam vnionem secunda opinio non ponit, etiam tollit veram mortem & passionem & dolorem, vel q amcumque passionem sensitiuæ partis in Chtisto quia talia non possunt conuenire nisi ponatur cotpus informatum per animam. Nam mors est separatio animæ à corpore: quia separatio præsupponit vnionem fuisse. Passio autem sensitiua ponit eam necessariò esse, scilicet vnionem actualem: quia est totius coniuncti. Secunda autem opinio non ponit istam vnionem. D

Quintò, videndum est vtrum persona Christi pet humanitatem adiunctam, sit composita.

Ad quod dicendum breuitet quòd propriè persona Chtisti non est composita. Nam proprie non est compositum, nisi quod resultat & constituitur ex partibus ipsum per se cõstituentibus. Persona autem diuina non potest constitui ex partibus: nec natura diuina rationem partis propriè dictæ habere potest. Sed dicitur largè persona Christi composita. Quia in aliquo habet compositi similitudinem, inquantum habet plura in se vnita: quæ tantum vnio non est per compositionem proprie dictam.

Positis sententiis probatisque testimoniis, intelligentias propositarum locutionum exequitur secundum singulas sententias: & prius secundum primam.

Secundum primam verò dicitur Deus factus homo: & homo factus Deus. Quia Deus cæpit esse quidam substantia rationalis: quæ ante non fuerat, & illa substantia cæpit esse Deus: & hæc gratia, non natura vel meritis habuit Vnde rectè dicitur Christus inquantum homo prædestinatus esse Filius Dei, &c.

Distinctio septima.

QVÆSTIO PRIMA.

SVper septimam distinctionem quæritur vtrum hæc sit vera, Deus factus est homo. Et arguitur quòd non. Quia fieri est mutari. Sed mutari non conuenit Deo. Ergo nec fieri conuenit sibi aliquo modo. *Prima ratio*

Præterea quod non est factum, non est factum homo; patet per locum à superiori ad inferius negatiuè: quia fieri est superius ad fieri hominem. Sed Deus non potest dici factus, hæc enim est falsa Deus est factus. Ergo ista est falsa Deus est factus homo. *Secunda ratio.*

Præterea, cuicumque conuenit fieri aliiquid est subiectum alicuius fieri: sicut homo est subiectum fieri per quod fit album. Sed vnum fieri potest esse in Deo sicut in subiecto. Ergo, &c. *Tertia ratio.*

Præterea, si Deus factus est homo, Deus est homo. Sed hæc est falsa, Deus est homo. Ergo & hæc est falsa, Deus factus est homo. Probatio Minoris. Quia si Deus est homo; aut hoc est per se; aut per accidens. Non per se, quia aut esset in primo modo dicendi per se: aut in secundo. Non in primo, quia prædicatum non est de ratione subiecti: nec in secundo, quia subiectum non est de ratione prædicati, & prædicatum non est per se passio subiecti, vt de se patet. Non est ergo per se, nec per accidens: quia tunc humanitas aduenirét accidentaliter personæ diuinæ, quod falsum est. Ergo nullo modo potest vitificari. *Quarta ratio.*

Præterea, ista Deus factus est homo conuertitur in hac, homo factus est Deus. Sed secun- *Quinta ratio.*

dum omnes propiè accipiendo hæc eſt falſa, homo factus eſt Deus.

Contrà. Quicquid incipit eſſe homo factus eſt homo. Sed Deus incipit eſſe homo, cum prius non eſset. Ergo Deus factus eſt homo

ARTICVLVS PRIMVS.

REſpondeò. Circa hanc queſtionem tria ſunt videnda.

Primò videndum eſt quomodo terminus, præcipuè concretus diuerſimodè poteſt accipi in ſubiecto & in prædicato. Nam communiter dicitur quod quando eſt à parte ſubiecti, tenetur materialiter: quia ſcilicet tenetur pro ſuppoſito habente formam ſiue naturam importatam per tertium, & præcipuè loquendo de tertio ſubſtantiali, ſicut eſt homo, vel animal, vel aliquod tale. Sed in prædicato pro forma.

Iſtud autem dictum non videtur ſic intelligendum quaſi concretum aliquando ſupponat pro natura abſtracta in recto. Nunquam enim homo ſupponit per humanitate in recto, niſi forte homo eſſet gratia materialiter: vt ſit ſuppoſitum hominis ipſa humanitas. Accipiendo autem terium formaliter, ſem perſupponit pro habente humanitatem. Et ideo ſemper importat hnmanitaté in obliquo. Et ideo illa diſtinctio videtur mihi ſic accipienda, quod tertius concretus qui eſt idem quòd habens naturam aliquam, puta homo, quantum poteſt accipi magis ſecundum quod eſt aliquid in ſe, quam ſecundum quod eſt habens: ſicut ſi dicam album currit, album magis accipitur pro ipſo ſuppoſito habente ſecundum illud quod in ſe eſt, quam ſecundum eſt habens. Quia & ſi non poteſt virificari propoſitio qua dicitur album currit; niſi ſubiectum curſus habeat albedinem: tamen albedo ſubiecti nihil facit ad hoc quod partum inſit ſubiecto. Albedo enim nihil facit ad hoc quod aliquis currat. Sed quando dicitur homo eſt albus: album ſtat ibi pro habente, vt habens eſt. Vndè eſſe album prout ly album ponitur à parte prædicati, non conuenit alicui niſi per hoc quod habet albedinem formaliter loquendo. Sed aliquid benè conuenit albo in ſubiecto poſito: non per hoc quod habet albedinem. Hoc ſit dictum de primo.

ARTICVLVS SECNDVS.

SEcundò: Diſtinguendum eſt de fieri.

Ad cuius euidentiam ſciendum quod aliquid dicitur fieri dupliciter. Vno modo ſimpliciter & abſque determinatione; vt cum dicitur homo fit: & ſic fieri intelligitur de ſuppoſito cui attribuitur fieri. Alio modo dicitur aliquid fieri cum determinatione; vt cum dicitur homo fit albus vel aliquid tale: & tale fieri non oportet intelligi de ſuppoſito cui attribuitur quaſi fiat ſuppoſitum: ſed attribuitur ſibi in ordine ad partum. Sed tale fieri dicitur aliquid fieri non ſimpliciter: ſed ſecundum quid. Vnde quando dicitur homo fieri albus, non attribuitur ei fieri ſimpliciter: ſed ſecundum quid. Vnde ſi quis infetur homo non fit. Ergo non fit albus, non eſſet proceſſus à ſuperiori ad inferius negãdo; imò eſſet proceſſus ad ſimpliciter ad ſecundum quid: vt ſi diceretur, non eſt albus: ergo non albus ſecundum dentes. Vnde ſciendum quod quædam ſunt quorum eſſe infert eſſe ſimpliciter: ſicut eſſe albũ infert eſſe ſimpliciter. Eorum tamen fieri, eſt fieri ſecundum quid, nec infert fieri ſimpliciter: ſicut hominem fieri album non infert ſimpliciter hominem fieri.

Secundò diſtinguendum eſt de fieri quod accipitur cum additione, quia quintum denominat illud in quo ſicut in ſubiecto eſt ipſum fieri; ſicut quando dicitur homo fieri album: illud fieri eſt in homine ſicut in ſubiecto. Quintum verò fieri denominat illud in quo non eſt fieri ſicut in ſubiecto, ſed habet habitudinem ad id in quo eſt fieri ſicut in ſubiecto; ſicut res quæ videtur dicitur fieri viſa eam quando aliquis de nouo videt, non fieri exiſtens realiter in re viſa, ſed per fieri exiſtens in videnie: ita quòd per illud res viſa non fit aliquid realiter, nec in ea aliqua mutatio facta eſt realiter, ſed in alio.

Tertiò, ſciendum quid, quando aliquid dicitur fieri cũ additione illud dicitur, & dicitur eſſe terminus factionis quę eſt à parte poſit; vt cum dicitur homo fit albus: eſſe album eſt terminus huius factionis. Illud quod eſt à parte ſubiecti ſignificatur vt ſubiectum factionis vt ſecundum tem; ſicut cum dicitur homo fit albus: vel ſecundum rationem, vt cum dicitur lignum fit viſum.

Quartò, ſciendum quòd quando dicitur homo fit Deus, vel Deus factus eſt homo, poteſt eſſe triplex ſenſus, quorum duo ſunt extorti & inproprij: tertius eſt proprius. Vnus eſt ſecundum quod fieri determinat totam compoſitionem, & eſt ſenſus, quòd factum eſt vt homo ſit Deus, vel quòd Deus ſit homo: & ſecundum iſtum ſenſum vtraque eſt vera. Secundus ſenſus eſt ſecundum quod fieri abſolutè habet determinare vel ſubiectum vel poſitum, & eſt ſenſus quòd Deus factus eſt homo, & homo factus eſt Deus, id eſt, ille Deus qui eſt factus ille homo inquantum eſt homo: & ſic ſimpliciter fieri attribuitur Deo, & poſtea Deo facto attribuitur quòd ſit homo, vel è conuerſò quòd deitas dicatur eſſe, & quòd ille homo ſit ſimpliciter factus: & iſte ſenſus ſuper eſt falſus, ſiue dicatur quod Deus factus eſt homo, ſiue quòd homo factus eſt Deus. Et iſti duo ſenſus ſunt inproprij. Et ideò nolo eos plus pertractari. Tertius ſenſus eſt ſecundũ quod licet factus determinat ſubiectum in compatatione ad poſitum: & hunc ſenſum impottat directè ptopoſitio de ſe. Modo quando dicitur Deus factus eſt homo, ſenſus eſt quòd Deus factus eſt habens humanitatem.

ARTICVLVS TERTIVS.

HIs præmiſſis, tertiò principaliter deſcendendo ad propoſitum dicendum, quòd accipiendo propoſitiones in vltimo ſenſu, qui eſt ſenſus proprius, ſit illa propoſitio Deus factus homo ſimpliciter eſt vera: alia autem ſcilicet homo factus eſt Deus, eſt ſimpliciter falſa. Ratio primi eſt, quia quando dicitur Deus factus eſt homo, fieri attribuitur in ordine ad hunc tertium, quod eſt eſſe hominem. Hoc autem eſt verum. Nam licet fieri non ſit realitet in Deo. Tamen poteſt verè denominari à fiere exiſtente tealiter in aliquo dependente ab eo ſcilicet in natura humana aſſumpta: ſicut lignum dicitut fieri viſum per fieri exiſtens in videte. Eſſe etiam hominem eſt terminus huius fieri. Quia licet ſuppoſitũ ſecundum id quod eſt non ſit tertius dictæ factionis: tamen ſecundum quod eſt habens humanitatem eſt terminus illius factionis. Nam per illam factionẽ fa-

ctum est quòd sit humanitũ. Sicut autem dictum est homo in parto positus stat non pro eo quod est habens, secundum quod in se est quoddam suppositum: sed secundum quod est habens humanitatem, secundum quam factionem est terminus factionis illius: & ideo verè dicitur quòd Deus factus est homo. Ratio autem secundi facilitèr patet. Quia Deus scilicet suppositum habens deitatem, nec secundum quod in se est quoddam suppositum, nec secundum quod habens deitatem, potest esse terminus alicuius factionis. Vnde suppositum illud diuinum quod est habens humanitatem per nullam factionem habet deitatem, nec per aliquem effectum efficitur habens deitatem: sed quando dicitur homo factus est Deus, significatur quòd illud suppositum diuinum quod habet humanitatem per illam factionem, sic est factum habens deitatẽ quasi illa factio terminetur ad hoc quòd illud suppositum habeat deitatem. Et ideo hoc præpositio, homo est factus Deus, est simpliciter falsa.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum dicendum quòd fieri est mutari illius in quo est realiter sicut in subiecto: non autem oportet quòd fieri sit mutari illius quod denominatur à fieri, quod est in alio secundum rem. Et ideo non oportet quòd Deus dicatur mutari, licet dicatur fieri aliquid. Sed si quæratur quare fieri denominat aliquid à mutari existente in alio. Dicendum quòd fieri simpliciter conuenit termino factionis & subiecto: Et subiecto factionis non attribuitur nisi quòd habet habitudinem ad terminum factionis: sicut in dealbatione non dicimus quòd homo fiat simpliciter, sed quòd fiat albus. Et ideo fieri attribuitur omni ei quod per perfectionem habet habitudinem nouam & rationis ad terminũ factionis: sicut dictum est supra quòd lignum factum est visum propter hoc quòd habet habitudinem ad visionem factã in videntẽ. Mutari verò simpliciter importat habere habitudinem ad terminum ad quem: nec conuenit termino ad quem, sed subiecto. Vnde quando homo dealbatur, verum est dicere simpliciter quòd homo mutatur. Et ideo non dicitur propriè mutari: nisi illud quod verè & realiter est subiectum mutationis in quo succedunt duo termini, scilicet à quo & ad quem.

Ad secundũ. Ad secundum dicendum quòd quædam sunt quæ secundum esse inferunt esse simpliciter de eo de quo dicuntur, & tamen eorum fieri pertinet ad secundum quid, & est determinatio diminuens. Sequitur enim, iste est homo albus: ergo est homo. Sed non sequitur homo fit albus: ergo simpliciter fit homo, & illud est vniuersaliter verũ in omni accidente, & in omni eo quod habet modum accidentis, quòd esse eius in quo est non dependet ab illo. Et sic sumitur quantum ad hoc natura humana in persona diuina quæ habet modum accidentis: quia suppositum in quo est non dependet simpliciter ab illa. Ideo fieri homo respectu personæ diuinæ, non est fieri simpliciter: sed fieri secundum quid. Dicendum ergo, quòd non sequitur, quòd si Deus non est factus, quòd non sit factus homo. Nec est ibi processus à superiori ad inferius negando, sed est processus à simpliciter ad secundum quid negando: sicut si diceretur non est albus: ergo non albus dente. Quidam respondent ad illud argumentum dicendo, quòd non sequitur, Deus non est factus: ergo non est factus homo, quia Deo non conuenit quòd sit factus homo per fieri existens in Christo. Sed ista responsio nulla est. Quia sequeretur quòd per oppositum aliquid diceretur fieri simpliciter, si fieri esset in eo sicut in subiecto: hoc autem est falsum. Nam licet hæc sit vera Socrates fit hodiè albus per fieri quod est in ipso sicut in subiecto: tamen non est verum quòd Socrates hodiè fit. Vnde non sequitur Socrates hodiè non est factus: Ergo non est hodiè factus albus, cum tamen fieri quòd est dealbatio ponatur in Socrate, sicut in subiecto secundum rem. Et ideò alius modus respondendi est melior.

Ad tertium. Ad tertium, patet ex dictis. Nam ostensum est quòd aliquid denominatur factum per fieri existens in alio sicut in subiecto: & sic est in proposito. Nam Deus dicitur factus homo per fieri existens in natura humana, per quod fieri factam est dependens à persona diuina, & ex hoc denominatur Deus factus homo.

Ad quartum. Ad quartum dicendum, quòd hæc est vera Deus est homo. Ad hoc autem quòd postea quæritur vtrum homo sit per se partum vel per accidens. Communiter tenetur, quòd si attendatur ad suppositum sic est per se: quia scilicet suppositum habens deitatẽ est per essentiam suam suppositum habens humanitatem. Sed quantum ad formam, est per accidens: quia Deus in eo quod Deus, non est homo. Si enim ex hoc ipso formaliter quòd est habens deitatem, esset habens humanitatem: sequeretur quòd Deus non posset non esse homo. Sed quid debet magis concedi quòd sit per accidens quam sit per se: videtur quibusdam quòd magis debet dici per accidẽs quam per se. Quia terminus quando accipitur cum reduplicatione, licet sit ex parte subiecti, semper tenetur formaliter. Vndè Deus secundum quod Deus, stat pro habente deitatem, secundum quod est habens deitatem. Et ideò quando dicitur Deus secundum quod Deus est homo, denotatur habitudo per se inter formam partis & subiecti, & non inter suppositum vtriusque formæ: nisi inquantum est habens formas illas, & hoc videtur mihi probabile. Vndè ista Deus est homo, videtur magis accedere ad naturam propositionis per accidens: quam ad naturam propositionis per se. Ita tamen quòd per accidens, non accipitur hic pro propositione habente partum quod sit accidens: sed quod habeat modum accidentis quantum ad hoc quòd partum sit ex ratione subiecti, siue quantum ad hoc quòd non sit habitudo & per se necessaria ex natura rei inter formam partis & subiecti. Vndè etiam ista, animal est homo, ponitur esse per accidens: & tamen partum est idem per essentiam cum subiecto. Si ergo concedatur quòd aliquo modo sit per se. Dicendum ad illud quod obiicitur in contrarium, quòd est in primo modo dicendi per se. Et quando dicitur quòd non, quia partum non est de ratione subiecti. Dicendũ quod licet quantum ad formam partis & subiecti, partum non sit de ratione subiecti; tamen quantum ad suppositum partum est idem essentialiter cum subiecto: & hoc sufficit quòd aliquo modo sit ibi primus modus dicendi per se. Sustinendo autem quòd sit formaliter loquendo per accidens. Dicendum ad illud quod obiicitur in contrarium, quòd non sequitur, ex hoc quòd vnio illa accidentalis sit secundum quod vna substantia accidentaliter aduenit alteri: sicut vestis homini. Quia sic nec per se, nec per accidens Deus esset homo: sicut nec homo vestis. Sed bene sequitur, quòd natura humana se habeat respectu Dei aliquomo-

do ad modum accidentis: quia scilicet non est de formali ratione huius termini quod est Deus.

Ad quintum

Ad quintum dicendum, quod hæc Deus factus est homo, non conuertitur in hanc homo factus est Deus: Sed in hanc, ille qui factus est homo est Deus, & hæc est vera.

An diuina natura debeat dici nata de Virgine,

Post prædictam inquiri dicitur vtrum de natura diuina concedendum sit, quòd de Virgine sit nata: sicut dicitur in Virgine incarnata: & videtur vtique non debere dici nata de Virgine: cum non, sit nata de Patre, &c.

Distinctio octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio

SVper octauam distinctionem: Quæritur vtrum in Christo sint duæ filiationes reales. Et arguitur quòd sic: quia filiatio fundatur vel super natiuitatem, vel super naturam per natiuitatem habitam. Sed in Christo sunt duæ natiuitates, & duæ naturæ per natiuitate habitæ. Ergo in Christo sunt duæ filiationes reales.

Contra: filiatio pertinet ad personam. Sed in persona diuina non potest esse relatio realis ad creaturam. Ergo in persona Christi non est relatio realis ad matrem. Et sic in Christo non est nisi vna filiatio realis, quæ est ad patrem.

Respondeo. Hic 5. sunt videnda.

Primò, vndè relationes habent multiplicari.

Secundò, videndum est de fundamento relationis.

Tertiò, videndum est de subiecto.

Quartò, videndum est de subiecto & fundamento filiationis.

Quintò, ponendæ sunt opiniones de quæstione principali.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum breuiter licendum est, quòd relationes multiplicantur ex tribus, scilicet ex suppositis in quibus sunt, & ex fundamentis, & ex terminis. Ex suppositis sicut duæ filiationes quæ sunt in duobus filiis ad eundem Patrem. Ex fundamentis: sicut similitudo & equalitas eiusdem differunt pænes fundamenta quæ sunt qualitas & quantitas. Ex terminis sicut similitudo & dissimilitudo eiusdem, & secundum eamdem qualitatem ad diuersa: sicut album aliquod per eamdem albedinem refertur vt simile ad aliud album & vt dissimile ad nigrum. In hoc tamen differt inter ista, quia pluralitas quæ accipitur secundum suppositа; si accipiatur secundum suppositа tantum manente eodem fundamento & termino formali: est tantum secundum numerum, sicut patet de filiatione duorum filiorum. Illa autem quæ est secundum fundamenta tantum, manente eodem subiecto: oportet quod sit secundum speciem: quia plura absoluta numero non possunt esse in eodem subiecto super quo possunt fundari diuersæ relationes solo numero differentes. Illa similiter pluralitas quæ A est pænes terminos, oportet quòd sit: secundum speciem. Nam si accipiantur diuersi termini differentes numero tantum: relatio qua aliquod vnum subiectum refertur ad omnes illos terminos, est vna relatio realiter tantum: sicut patet vna paternitate refertur ad omnes filios suos. Si autem termini differant formaliter, oportet relationes quibus aliquid refertur ad illos terminos formaliter diuersos differre formaliter; & per consequens differre secundum speciem: sicut patet de eo quod refertur ad album vt ad simile, & ad nigrum vt ad dissimile.

ARTICVLVS SECVNDVS.

De fundamento relationis.

SEcundò videndum est de fundamento relationis.

B Circa quod sciendum quòd aliud est esse fundamentum relationis, & esse causam aliquo modo ipsius. Nam actio & passio sunt aliquo modo causa paternitatis & filiationis, quia impossibile est quòd aliquis sit pater alicuius nisi genuerit eum: tamen actio & passio secundum quod homini non sunt fundamenta paternitatis & filiationis, sed aliquid derelictum ex actione & passione, vel saltem aliquid manens post actionem & passionem: alioquin pater & filius non manerent pater & filius nisi durante generatione, quod falsum est. Et sic generatio actiua & passiua sunt causa filiationis & paternitatis; & non fundamentum: ita fortè impossibile est quòd aliquid manens in ipso relato sit causa relationis tantum, & non fundamentum: & de hoc plus tanget in quarto articulo.

ARTICVLVS TERTIVS.

TErtiò videndum est de subiecto relationis.

C Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd subiectum relationis vel cuiuscumque alterius accidentis, dupliciter potest accipi. Vnomodo pro supposito habente ipsum accidens: sicut si dicatur quòd homo est subiectum omnium accidentium quæ sunt in ipso. Et sic subiectum relationis dicitur suppositum quod refertur per relationem: sicut homo est subiectum paternitatis. Alio modo dicitur relationis subiectum vel alterius accidentis illud mediante quo ineſt ipsi substantiæ subsistenti: sicut si dicatur quòd quantitas est subiectum figuræ, & intellectus est subiectum speciei intelligibilis. Et accipiendo sic subiectum relationis: sic fundamentum est subiectum relationis. Vndè illud in quo fundatur similitudo est subiectum similitudinis mediante quo ineſt ipsi supposito quod dicitur simile.

ARTICVLVS QVARTVS.

D QVartò videndum est specialiter in quo sit filiatio sicut in subiecto. Et ad hoc dicendum quòd secundum quod dicitur subiectum relationis est suppositum habens relationem in aliquo sui fundatam: sic planum est secundum omnes quid sit subiectum, vt dictum est, ipsius filiationis: quia hoc est suppositum habens filiationem.

Sed accipiendo subiectum pro fundamento in quo filiatio fundatur sunt diuersæ opiniones de subiecto filiationis. Nam quidam dicunt quod fundamentum filiationis est ipsa natura viuens per generationem acquisita, siue per eam subsistat ha-

bens naturam illam, ſicut conuenit alijs viuentibus à Chriſto: ſiue non ſubſiſtat per eam, ſicut conuenit Chriſto. Alij vero dicunt quod natura fundamentum non eſt immediatum ipſius filiationis, ſed eſt cauſa ex qua derelinquitur in ipſo ſuppoſito ſubſiſtente quædam ſubiectio, ſiue quædam ſeruitius filialis correſpondens viri cuidam in patre & in matre; ita quod ſicut generatio actiua & paſſiua, licet ſint cauſa ex qua derelinquitur illud in quo fundatur paternitas & filiatio: non tamen ſunt fundamentum relationis. Ita eſſet natura acquiſita per generationem, licet ſit cauſa ex qua in ſuppoſito habente filiationem acquiritur aliquid in quo fundatur filiatio: non tamen eſt fundamentum in quo immediatè fundatur ipſa filiatio, niſi fortè ipſa natura eſſet idem cum ſuppoſito quod eſt filius. Et tunc ſaltem eſſet fundamentum mediatum: quia ſubiectio illa quæ eſt fundamentum filiationis, vel quæ fortè eſt ipſa filiatio (vt dicunt) habet eſſe immediatè in ſuppoſito, ſiue in ſubſiſtente; ita quòd ipſa ſubiectio, vel debitum cuiuſdam filialis ſeruitutis, vel eſt ipſa filiatio fundata in ipſo ſubſiſtente acquirente naturam viuentem per natiuitatem, vel eſt fundamentum filiationis, quod quidem fundamentum oportet vlteriùs fundari in ſubſiſtente, ſecundum quod ſubſiſtens eſt. Quia habere ius, ſiue poſſidere aliud vt ſubiectum, eſt ſuppoſiti ſolius vt primi & immediati ſubiecti: licet hoc poſſit ſibi ineſſe ex aliquo actu, vel ex aliqua natura acquiſita.

ARTICVLVS QVINTVS.

QVintò. Ponendæ ſunt opiniones de quæſtione principali.

Ad quam dicunt illi, qui ponunt quòd fundamentum filiationis, in quo immediatè eſt filiatio, eſt ipſa natura viuens per generationem acquiſitam: Quòd in Chriſto ſunt duæ filiationes reales. Cuius ratio eſt: Quia ad pluralitatem realem relationum diuerſarum rationum in eodem, ſufficit quòd in eodem inueniãtur diuerſa fundamenta realia, & diuerſarum rationum fundandi: ſcilicet diuerſæ filiationes, vna ad matrem, ſcilicet temporalem: & alia ad patrem. Et ideo videtur eis quòd ſint in Chriſto duæ filiationes reales. Nec poteſt dici quòd non multiplicentur per vnitatem ſubiecti: Quia ſubiectum immediatum in quo fundantur, ſcilicet natura diuina & humana, non eſt vnum, nec vnius rationis.

Alij qui ponunt quòd fundamentum filiationis non eſt natura niſi ſubſiſtens, ſit vel ipſum ſuppoſitum, vel aliquod debitum ſubiectionis immediatè in ſuppoſito fundatum: Ponunt quòd in Chriſto non eſt niſi vna filiatio realis, illa ſcilicet qua refertur ad patrem ab æterno: filiatio autem ſecundùm quam temporaliter refertur, non eſt ſecundùm eos relatio realis, ſed relatio rationis tantùm: Quare in Chriſto bene ponunt diuerſas filiationes diuerſarum rationum; ſed vna earum non eſt filiatio vel relatio realis.

Et ratio eorum eſt: quia ſecundum eos filiatio ad matrem; nec vniuerſaliter aliqua filiatio poteſt fundari ſuper naturam niſi ſit ſubſiſtens. Natura autem humana in Chriſto non eſt ſubſiſtens vel ſuppoſitum: & ideo oportet omnem filiationem Chriſti fundari ſupra ſuppoſitum diuinum, vel mediatè vel immediatè prædicto modo ſubiectionis. Super autem ſuppoſitum diuinum non poteſt fundari relatio temporalis. Nec ſequitur quòd

A Chriſtus non ſit realiter Filius Virginis, propter talem relationem matris ad eum: ſicut non ſequitur quin Chriſtus non ſit realiter Dominus, licet dominium non dicat relationem realem in Deo. Et licet prima poſitio ſit probabilis, & videatur plana; ſecunda tamen eſt magis famoſa: & ad ipſam facit quòd ea quæ pertinent ad agere & pati, vel etiam ad alias relationes à paternitate & filiatione; aliquo modo, licet impropriè attribuuntur formis & materijs. Vnde & voluntas ſuperioris dicitur aliquo modo domina: & natura dicitur ſerua vel nata aliquo modo: & ſic de alijs. Sed natura filij vel filiæ vel patris nunquam attribuitur niſi ſuppoſito. Vnde nullo modo, nec ſtrictè nec largè dicitur natura filia, pater vel mater. Ex quo videtur quòd ſemper filiatio neceſſariò fun-
B detur ſuper ipſum ſuppoſitum ſubſiſtens, vel in aliquo fundato in ipſo ſuppoſito. Vel ſubiectum reale filiationis vel paternitatis non poteſt multiplicari, niſi multiplicato ſuppoſito: vel niſi ſit tale ſuppoſitum, in quo ſecundùm quòd ſubſiſtit, poſſint recipi diuerſa realia accidentia, in quibus filiationes aliæ fundentur: quorum neutrũ poteſt eſſe in Chriſto: quia ſuppoſitum in eo non pluralificatur, nec eius ſuppoſito poteſt inhærere aliquod acidens reale: licet in eius ſuppoſito ratio naturæ aſſumptæ poſſit eſſe accidens realiter inherens illi naturæ. Accides autem inhærens illi naturæ non poteſt, vt dictum eſt, eſſe fundamentum filiationis; nec filiatio.

Suſtinendo ergo hanc opinionem, poteſt reſponderi breuiter ad rationem alterius; quòd aſſumit falſum ſcilicet quòd fundamentum filiationis realis ſit natura viua acquiſita per generationem: niſi ſit talis quòd per eam generatus ſubſiſtat. Filius autem Dei natus de Virgine, non ſub-
C ſiſtit per naturam acceptam à Virgine, Et ideo non poteſt eſſe fundamentum filiationis; ſed ſolùm ſuppoſitum, in quo non poteſt fundari relatio realis ad creaturam: & per hoc patet quòd ad argumentum dicendum quòd aſſumit idem quod dictum eſt.

Ad rationẽ primam patet.

Vtrum Chriſtus ſit creatura, ſiue creatus vel factus

Solet etiam quæri vtrum debeat ſimpliciter dici atque concedi Chriſtum eſſe factum vel creatum, &c.

Diſtinctio decima.

QVÆSTIO VNICA.

D.

SVper decimã diſtinctionẽ quæritur vtrum Chriſtus ſecundùm quòd homo, ſit perſona.

Prima ratio.

Et arguitur quòd ſic. Quia Chriſtus ſecundùm quòd homo eſt animal. Et eſſe animal eſt eſſe aliquid. Ergo Chriſtus ſecundum quòd homo, eſt aliquid. Sed non poteſt eſſe aliquid, niſi aliquid ſubſiſtens; & non poteſt eſſe aliquid ſubſiſtens, niſi ſuppoſitum: & per conſequens ſuppoſitum naturæ intellectualis. Sed tale eſt perſona. Ergo, &c.

Contrà, ſi Chriſtus ſecundum quòd homo eſt perſona; & non poteſt eſſe perſona, niſi diuina; & Deus. Sed hæc eſt falſa, Chriſtus ſecundum quòd homo eſt Deus. Ergo.

Reſpondo Primò preſupponendum eſt quòd

redu-

reduplicatio quandoque potest accipi materialiter: & tunc tantum denotat vnitatem prædicati cum subiecto: vt si dicitur, homo secundum illud secundum quòd est animal, habet quòd sit homo: quia idem est essentialiter animal & homo. Quandoque verò accipitur formaliter: & tunc denotatur in subiecto secundum quòd causa, & ratio quare sibi insit prædicatum. Et hoc dupliciter. Quia quandoque ly secundum reduplicat causam remotam, & quasi antecedentem causam propriam: sicut si dicam quòd Christus secundum quòd homo, est prædestinatus: quia causa & ratio præcisa huius prædicati, quòd est esse prædestinatum, non est esse homo: quia tunc omnis homo esset prædestinatus; quod falsum est: sed est causa remota sui, antecedens causam propriam: quia nullus potest esse prædestinatus, nisi habeat naturam intellectualem creatam. Quandoque vero ly secundum quòd reduplicat causam immediatam, de necessitate inferentem prædicatum: sicut homo secundum quòd homo est risibilis.

Secundò, supponendum est quòd quando aliqua reduplicatio ponitur ad aliquem terminum, facit terminum teneri formaliter. Vnde quando dicitur iste secundum quòd homo est huiusmodi; putà risibilis, vel aliquid tale: homo ibi tenetur formaliter: non quia homo ibi supponat pro humanitate in recto; imò supponit pro habente: sed quia non supponit pro ipso habente, prout est aliquid in se, siue quoddam subsistens in se. Secundum enim quòd est habens talem naturam, putà humanam, non dicitur formaliter teneri: vt aliàs ostensum fuit supra. Vnde quando dicitur, iste secundum quòd homo talis; denotatur quòd hoc quod est habere humanam naturam, sit causa vel propinqua vel remota ipsius prædicati: quando ly secundum quòd accipitur pro nota perfectitatis, vt aliquo modo exponetur in quæstione sequenti. Vnde idem est dictum, homo secundum quòd homo; ac si dicatur, per hoc quòd est habens humanitatem.

His præmissis ad quæstionem dicendum. Si accipiatur ly secundum quòd materialiter: ita quòd denotet identitatem essentialem prædicati ad subiectum; sub hoc sensu, Christus secundum quòd homo est Deus, vel persona; id, est quantum ad illud suppositum quòd habet naturam humanam; est idem essentialiter cum persona, siue cum supposito habente Deitatem; ita quòd denotet vnum esse essentialiter suppositum habens humanitatem & deitatem; tunc esset vera: sed iste sensus est improprius. Si autem ly secundum quod accipiatur formaliter, ita quòd denotet causam prædicati in subiecto, vt sit sensus quòd hoc quod est habere humanitatem sit causa, vel ratio quòd prædicatum, scilicet persona, vel Deus, insit huic quod est Christus: tunc est falsa: siue ly secundum quod dicat causam remotam: sicut dicitur quòd Christus secundum quòd homo est prædestinatus: siue causam præcisam. Quia Christus per hoc quòd habet humanitatem, non habet quòd sit Deus, vel persona, vel subsistentia; nec sicut per causam remotam, nec sicut per causam propinquam: & iste est proprius sensus. Et ideo simpliciter loquendo istę locutiones Christus secundum quòd homo est, Deus, vel persona, sunt simpliciter falsæ.

Ad rationem in oppositum dicendum quod hæc est vera, Christus secundum quod homo est animal: & quod animal stat ibi pro subsistente habente animalitatem: non tamen stat pro subsistente secundum se & absolutè: vt possit dici quod secundum quod homo sit simpliciter subsistens: sed tamen secundum quod homo est subsistens habens animalitatem. Nec per hoc denotatur quod habere humanitatem sit causa, vel ratio quod sit simpliciter subsistens: sed quod est subsistens habens humanitatem. Ex hoc ipso quod est habens humanitatem est habens animalitatem. Vel aliter stat ibi pro subsistente, non absolutè, sed secundum quòd est habens animalitatem.

Distinctio vndecima.

QVÆSTIO VNICA.

SVper vndecimam distinctionem quæritur vtrum Christus secundum quòd homo, sit creatura. *Prima ratio*

Et arguitur quòd non. Quia quod conuenit alicui cum reduplicatione, conuenit ei simpliciter. Sed esse creaturam, vel incipere esse, non conuenit simpliciter homini Christo: vnde ista esset falsa. Iste homo de nouo incipit esse. Ergo, &cætera.

Præterea. Si esse creaturam conuenit Christo secundum quòd homo, Aut hoc est ratione personæ aut ratione naturæ. Non ratione personæ, quia in Christo persona habens humanitatem non est creatura. Nec etiam ratione naturæ humanæ, quia natura humana non prædicatur de homine Christo: hæc enim est falsa, Christus est humanitas. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Contrà, videtur quòd simpliciter esse creatura prædicetur de Christo. Quia de quocumque prædicatur inferius; prædicatur & superius. Sed homo est inferius ad creaturam. Ergo de quocunque prædicatur homo prædicatur creatura. Sed simpliciter de Christo prædicatur homo: ergo & creatura.

Præterea, omne quod non fuit ab æterno incepit esse. Sed nullus homo fuit ab æterno. Ergo omnis homo incepit esse: & per consequens homo qui est Christus. Probatio minoris: quia si aliquis homo fuit ab æterno, verum fuit semper ab æterno dicere homo est. Sed hoc est falsum, quia ante mundum non fuit verum dicere quòd homo esset: ergo nullus homo fuit ab æterno.

Respondeo. Hîc primò distinguendum de creatura. Quòd scilicet creatura dupliciter potest accipi. Vno modo concretiuè, scilicet pro eo quod est creatum. Alio modo pro abstracto, scilicet pro quidditate creata: sicut humanitas dicitur creatura.

Secundò, sciendum est quòd sicut supradictum est quod illud quod denominat aliquid simpliciter secundum esse, quandoque non denominat ipsum simpliciter secundum fieri. Et quod secundum esse infert ipsum simpliciter, non oportet quòd inferat ipsum fieri: sicut licet sequatur quòd si homo est albus, quòd homo simpliciter sit; non tamen sequitur quòd si homo fiat albus, simpliciter fiat. Vnde hominem fieri album, ad hominem fieri simpliciter, se habet sicut secundum quid ad simpliciter.

Vlteriùs sciendum quòd fieri secundum quid, conuenit alicui secundum illud quod ei aduenit post suum completum esse: sicut homo dicitur fieri albus: sed fieri simpliciter conuenit alicui secundum suum esse simpliciter, scilicet quamdiù ad

ſuppoſitum, & eſſe ſuppoſiti. Fieri enim ſimpliciter eſt ſub ſtentium. Vnde non dicitur homo fieri ſimpliciter: licet quantum ad ſuppoſitum habens naturam hat.

Tertiò ſciendum eſt quòd idem eſt iudicium quantum ad ſecundum quid & ſimpliciter de incipere eſſe, & de fieri: quia non dicitur aliquid ſimpliciter incipere eſſe, niſi quantum ad ſuppoſitum, ſiue quantum ad eſſe ſuppoſiti. Sed incipere eſſe hoc vel illud, bene potest conuenire alicui ſecundum aliud quam ſecundum eſſe ſuppoſiti: ſicut dicimus quòd homo incipit eſſe albus, vel muſicus.

Quartò ſciendum quòd quando ſecundum quid & conſimilia, ſunt nota perfectatis; ſicut quando dicitur homo ſecundum quòd homo eſt viſibilis: ly ſecundum quod denotat quòd prædicatum inſit ſubiecto per ſe, ita quòd in ſubiecto ſit cauſa prædicati. Quandoque verò ly ſecundum quòd non eſt nota perfectatis, ſed eſt oppoſitum alicuius modi imperfecti, quo prædicatum ineſt ſubiecto: vt ſi aliquis ſolum in pede ſit albus, & dicatur albus ſecundum pedem, vel ſecundum quòd habens pedem; ly ſecundum quod non eſt nota perfectatis, ſed determinatiuum modi imperfecti, in quo prædicatum ineſt ſubiecto: quaſi diceretur non eſt ſimpliciter albus, ſed ſecundum quòd habens pedem.

His præmiſſis dico ad quæſtionem qua quæritur, Vtrum Chriſtus ſit creatura. Dicendum quòd ſi creatura accipiatur in abſtracto, ſcilicet pro quidditate creata, videlicet pro humanitate, ſemper eſt falſa propoſitio quæ dicit Chriſtum eſſe creaturam; ſiue abſolutè, ſiue ſecundum quòd homo. Vnde iſta, Chriſtus eſt humanitas, & ſecundum quòd homo eſt humanitas, falſa eſt: quia nullo modo humanitas prædicatur de Chriſto. Si autem ly creatura teneatur concretiuè; vt ſi idem quòd creatum ita quòd quæratur vtrum iſta ſit vera, Chriſtus eſt creatus. Dicendum ſimpliciter quòd non: imò eſt falſa ſimpliciter. Quia ſicut fieri, ita creari ſimpliciter non conuenit alicui, niſi quantum ad ſuppoſitum, ſiue quantum ad eſſe ſuppoſiti: Chriſtus autem quantum ad ſuppoſitum, ſiue quantum ad eſſe ſuppoſiti, non eſt factus, nec creatus. Et ideo hæc Chriſtus eſt creatura, vel creatus; vel iſte homo, demonſtrato Chriſto, eſt creatus vel factus homo, eſt vera: quia in hoc non denotatur creari vel fieri ſimpliciter attribui ſuppoſito Chriſti: ſed in ordine ad naturam importatam in prædicato. Vnde eſt ſenſus quòd ſuppoſitum Chriſti factum eſt habens humanitatem per formam quæ eſt creatura. Iſta etiam, Chriſtus ſecundum quòd homo eſt creatura, vel creatus, vera eſt. Sed aliquid conuenit alicui ſecundum quid; licet ſimpliciter prolatum non verificetur de illo: ſicut homo habens albedinem ſolum in pede, non poteſt verè dici ſimpliciter albus: tamen quando attribuitur cum conditione explicante modum quo conuenit ſecundum quid; tunc poteſt verificari de illo cui ſecundum quid conuenit. Vnde verè poſſet dici de illo albo ſecundum pedem; iſte ſecundum pedem, ſiue ſecundum quòd habens pedem, eſt albus. Nunc autem licet creari, vel fieri ſimpliciter non conueniat Chriſto: tamen iſta conueniunt ſibi ſecundum quid, ſcilicet ſecundum quòd eſt habens humanitatem. Nam hæc eſt vera quòd ſuppoſitum eſt factum habens humanitatem: & ideo conditione illa appoſita, per quam ſecundum quid fieri vel creari conuenit ſuppoſito diuino ſiue Chriſto attribuitur ei. Illa autem conditio importatur quando dicitur ſecundum quòd homo & ideo Chriſtus ſecundum quòd homo eſt creatura, id eſt, creatus vel factus & ſtat ibi homo non pro natura in abſtracto, nec pro ſuppoſito, ſecundum ſe; ſed pro ſuppoſito ſecundum quòd eſt habens naturam, ſiue pro natura in concreto: prout dictum eſt ſupra quod terminus concretus in prædicato, vel cum reduplicatione poſitus, tenetur formaliter: non quòd ſupponat pro natura abſtracta in recto: ſed quia ſupponit pro habente naturam ſecundum quòd eſt habens naturam. Eodem modo dicendum eſt de incipere eſſe: quia iſta, Chriſtus incipit eſſe, vel iſte homo incipit eſſe (demonſtrato Chriſto) eſt falſa; & propter eandem cauſam propter quam eſt falſa, Chriſtus eſt factus vel creatus: quia incipere ſimpliciter non conuenit niſi ſuppoſito; ſed iſta incipit eſſe homo, & iſta, Chriſtus ſecundum quòd homo incipit eſſe, ſunt veræ ſicut dictum de creaturis. Et quia vtræque rationes aliquo modo concludunt falſum, ad vtraſque reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum quòd illa maior habet veritatem quando ly ſecundum quod eſt nota perfectatis. Sic autem non eſt hîc, vt patuit in reſponſione principali: in ò ly ſecundum quod eſt expoſitiuum modi quo ſecundum quid prædicatum conuenit ſub recto. Vndè idem eſt ac ſi dicatur quòd Chriſtus non eſt ſimpliciter creatura ſiue creatus, ſed ſecundum quòd homo, ſiue ſecundum quòd habens humanitatem.

Ad ſecundum dicendum quòd quando dicitur, Chriſtus ſecundum quòd homo eſt creatura, iſta non verificatur ratione naturæ abſolutè & in abſtracto: quia numquam eſt verũ quòd Chriſtus ſit humanitas: nec ratione ſuppoſiti ſecundum ſe & abſolutè: ſed ratione ſuppoſiti vt eſt habens naturam. Nam ſuppoſitum factum eſt habens naturam humanã: & hoc ſignificatur quando dicitur quòd eſt factus homo, vel quòd ſecundum quòd homo factus eſt creatura.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut factum non eſt ſupetius ad hominem: ita quòd ſit genus vel differentia ad ipſum: ſed eſt prædicatio denominatiua ſecundum quòd denominatur à prædicamento paſſionis. Ita etiam creatura, ſiue eſſe creatum. Et ideo non oportet quòd de quocumque prædicatur homo, neceſſariò prædicetur abſolutè factum eſſe, vel eſſe creaturam; ſed cum determinatione, ſecundum quòd homo. Notandum tamen quòd ſecundum curſum naturalem, fieri hominem eſt fieri ſimpliciter. Sed in Chriſto fieri hominem non eſt fieri ſimpliciter: ſed fieri ſecundum quid: quia in Chriſto natura humana inquantum aduenit ſuppoſito præexiſtenti in actu, habet modum accidentis.

Ad quartum dicendum quòd licet iſta, nullus fuit homo ab æterno, ſecundum ſcilicet quòd ly homo ſe tenet ex parte prædicati, ſit vera: quia nullus eſt qui fuerit habens humanitatem ab æterno: tamen, iſta nullus homo eſt ab æterno ſecundum quòd ly homo ſe tenet ex parte ſubiecti, eſt falſa: quia eſt aliquis homo qui fuit ab æterno, ſcilicet Chriſtus de quo poteſt dici, iſte homo fuit ab æterno. Nec oportet quòd propter hoc verum fuerit ab æterno dicere quòd homo eſt: ſed ſufficit quòd nunc ſit verum dicere quod aliquis eſt homo qui fuit ab æterno, & hoc eſt verum de Chriſto. Qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula. Amen. FINIS LIB. III.

INCIPIT LIBER QVARTVS.

DE SACRAMENTIS ET SIGNIS.

Samaritanus enim vulnerato appropians curationi eius Sacramentorum alligamenta adhibuit: quia contra peccati originalis & actualis vulnera ſacramentorum remedia Deus inſtituit: de quibus quatuor primo conſideranda occurrunt. Quid ſit Sacramentum: quare inſtitutum, & in quibus conſiſtat & conficiatur; & quæ ſit diſtantia inter ſacramenta veteris & nouæ legis.

QVID SIT SACRAMENTVM.

Sacramentum eſt ſacræ rei ſignum. Dicitur tamen ſacramentum, & ſacrum ſecretum, ſicut dicitur ſacramentum Deitatis: vt ſacramentum ſit ſacrum ſignans & ſacrum ſignatum. Sed nunc agitur de ſacramento ſecundum quod ſignum eſt. Item ſacramentum eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma. Signum vero eſt res præter ſpeciem quam ingerit ſenſibus, a iud aliquid ex ſe faciens in cognitionem venire. Signorum vero alia ſunt naturalia, vt fumus ſignificans ignem: alia data: & eorum quæ data ſunt, quædam ſunt ſacramenta, quædam non. Onme enim ſacramentum eſt ſignum: ſed non econuerſo Sacramentum eius rei ſimilitudinem gerit cuius ſignu eſt. Si enim ſacramenta non haberent ſimilitudinem rerum quarum ſacramenta ſunt: proprie ſacramenta non dicerentur. Sacramentu enim proprie dicitur quod ita ſignum eſt gratiæ Dei & inuiſibilis gratiæ formà, vt imaginem ipſius gerat & cauſa exiſtat: Non igitur ſignificandi tantum gratia ſacramenta inſtituta ſunt, ſed & ſanctificandi. Quæ enim ſignificandi gratia tantum inſtituta ſunt, ſolum ſigna ſunt & non ſacramenta, ſicut fuerunt ſacrificia carnalia, & obſeruantiæ ceremoniales veteris legis: quæ nunquam poterant iuſtos facere offerentes: quia vt ait Apoſtolus ſanguis hircorum aut taurorum, & cinis vitulæ aſperſus inquinatos ſanctificabat ad emundationem carnis: non animæ. Nam inquinatio illa erat contactus mortui, &c.

INCIPIT SCRIPTVM SVPER QVARTVM LIBRVM SENTENTIARVM ACVTISSIMI DOctoris Magiſtri Heruei Britonis, almi ordinis Prędicatorum, ſacræ Theologiæ doctoris eximij, ac totius Præfati ordinis quondam Magiſtri Generalis.

primaratio SVper primam diſtinctionem quarti Libri ſententiarum. Quæritur primo vtrum Sacramenta ſint cauſa gratiæ: & videtur quòd non. Quia nulla virtus poteſt eſſe cauſa gratiæ niſi ſit ſpiritualis. Sed in ſacramentis non poteſt eſſe virtus ſpiritualis, niſi ſecundum eſſe incompletum. Ergo, &c.

Præterea minùs poteſt vnumquodque agere ſecundùm illud quod habet ſecundum eſſe incompletum, quam ſecundum illud quod habet ſecundùm eſſe completum. Sed ſecundum te nullum corpus poteſt agere in ſpiritum, ſecundum illud quod habet ſecundum eſſe completum: quia ſecundùm virtutem propriam quam habet ſecundùm eſſe completum non poteſt agere in ſpiritum Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Præterea illa virtus aut agitur ex electione, aut naturaliter: Non ex electione, cùm agere per electionem sit proprium habentis intellectus, sacramenta autem non habent intellectũ: Ergo virtus existens in sacramentis non agit ex electione. Nec etiam naturalitet, quia quod agit naturaliter æqualiter agit in omnia, in quę agit: Sed non sic agit sacramentum, quia fictus nihil habet per sacramentum: ergo, &c.

Quarta ratio. Præterea illa virtus aut est in tempore, aut in instanti solùm. Non in tempore, quia illa virtus non est nisi in vltimo instanti prolationis verborum, quia ante vltimum instans prolarionis verborum non est ibi virtus: nec post, quia postquam desinunt verba proferri non manet: Ergo non est in tempore. Nec eriam potest esse solùm in instanti. Quia ista virtus aut habet esse, & non esse in eodem instanti; aut in alio, & alio instanti. Non in eodem instanti, quia tunc contradictoria essent simul vera. Si autem ponatur esse primò in aliquo instanti, & non esse in aliquo alio; tunc cum inter illud instans in quo primò est, & illud instans in quo primò non est, cadit tempus medium, & in isto toto tempore habebit esse: Non ergo in instanti.

Si dicas quòd habebit non esse in toto tempore præcedenti illud instans, & similiter quòd non habebit esse in toto tempore sequenti illud instans, sed tantum in instanti, & ita suum esse, & non esse non erunt simul, quia suum esse erit in isto instanti: sed suum non esse in toto tempore præcedenti, & in toto tempore sequenti. Contra: sicut esse quod generatur habet aliquid nunc in quo primo est; sic omne quod corrumpitur habet aliquid nunc in quo primo non est: Scilicet ista virtus corrumpitur: Ergo habet aliquid nunc in quo primo non sit: Ergo nihil est dictu quod habeat esse in instanti, & non esse in toto tempore sequenti, cum illud instans in quo primo non sit, non potest se habere immediatè ad illud instans in quo primo est. Et sic ex parte virtutis videtur quod non possit esse sacramentum causa gratiæ.

Quinta ratio. Ex ea autem parte qua ponitur agens instrumentale, arguitur sic. Quia omne agens instrumentale, præter actionem quæ competit sibi vt instrumentum, haber aliquam actionem vt res quædam est: Sed corpus vt res quædam est nullam actionem habet in spiritum: Ergo nullum corpus vt instrumentum potest agere in spiritum: Sed sacramenta sunt corporalia: Ergo, &c.

Sexta ratio. Præterea nullum creatum potest operari vel cooperari ad creationem: Sed gratia fit per creationem: Ergo nullum agens creatum potest cooperari ad gratiam: Sed corporalia sunt quodam creatum, sicut sacramenta sunt quid creatum: Ergo non possunt cooperari ad gratiam.

Si dicas quod etsi non attingant essentiam gratiæ, tamen attingunt ad dispositionem, principaliter quia ad characterem vel ornatum.

Septima ratio. Contra ille character aut est dispositio quæ est necessitas: aut non. Non potest esse dispositio quæ est necessitas. Quia quod est causa talis dispositionis, est causa etiam effectiua attingens illud cuius est talis dispositio: nam quod causat dispositionẽ quæ est necessitas, causat illud ad quod est talis necessitas: Sed sacramenta secundùm te non attingunt ad essentiam gratiæ effectiuè: Ergo, &c. Si autem est dispositio quæ non est necessitas, tunc præter istam dispositionem requiritur alia: & sic sacramenta non sufficerent: quod est inconueniens.

Octaua ratio. Præterea illa dispositio quã tu dicis characterem vel ornatum, aut educitur de potentia subiecti, aut creatur. Non educitur de potentia subiecti. Quia tunc posset fieri ab agente naturali: quia quod educitur de porentia subiecti naturaliter fit. Relinquitur ergo quòd creatur: Sed illud quod creatur nulla virtus creata potest effectiuè attingere: Ergo, &c.

Super Ioannem Homilia 8. 2. prima q. 1. In oppositum est quia illud quod habet mentem abluere, oportet aliquo modo esse causam sanctitatis & gratię: sed sacramenta sunt huiusmodi, vt patet per Beatum Augustinum, qui dicit quod est tanta vis aquæ vt corpus tangat, & cor abluat.

Respondeo, Circa istam quęstionem sunt tres opiniones.

Vide Henricum quolibet quarto. Prima est quod sacramẽta nõ sunt causa gratiæ, propter quã sit ita quod aliquid efficiant in anima sed sunt causa sine qua non, inquantum ex quadam pactione diuina omni ei qui recipit sacramentum conferatur: sicut si diceretur quod Merellus Regis & carta sit causa recipiendi aliquam pecuniã, vel aliud. Dicunt tamen quod sacramẽta nouæ legis differunt à sacramentis veteris legis in duobus. Primo in hoc quod sacramẽta veteris legis erant figura futuræ legis, & non præsentis gratiæ collatæ: Sacramentà autem nouæ legis sunt signa gratiæ præsentis. Secundò differunt in hoc quod sacramẽta nouæ legis, saltem ex quadam pactione diuina, sunt causa sine qua non, sicut dictum de merello & carta. Et quod ex pactione diuina omni susciptenti datur gratia, circunscriptã deuotione susciptentis: sicut patet in baptismo paruulorum: Sacramenta autem veteris legis ex nulla pactione conferebant grariam, etiam sicut causa sine qua non: quia opus operatum nihil ibi faciebar, sed solum deuotio operantis.

Scilicet ista positio non potest stare.

Primò quãtum ad hoc quod ponit quod sacramẽta nouæ legis, non sunt causa grariæ, sed signũ: quia de eo quod est tantum signum, falsè dicitur quod sit causa: Sed secundum sanctos, sacramẽta nouæ legis dantur causa gratiæ. Ergo non solùm signum. Item differentia prima quam ponunt non sufficit. Quia differre secundùm significare presens & fururum, non est differre secundum causam, & non causam, sed secundùm diuersimo de significare: sed secundum Sanctos, & omnes doctores sacramẽta nouæ legis differũt à sacramẽtis vererislegis sicut causa à non causa. Ergo differẽtia quæ est secundũ significare præsens, & futurũ nou sufficit ac distinguendũ sacrata veteris legis & nouæ. Secunda eriam differenria non valet, qua dicitur quod Sacramẽta nouæ legis sunt causa sine qua non, ex diuina pactione, non sic sacramẽta veteris. Primo illud quod impropriè & meraphoricè dicitur de aliquo, non debet poni in eius diffinitione: quod patet de ipsa carta: quia in diffinitione cartę non diceretur causa habendi domũ vel agrũ: sed diceretur quædam scriptura facta ad significandũ talem pactionem, vel contractũ: Sed in diffinitione sacramẽti nouæ legis ponitur quod sit causa gratiæ. Quia dicitur vt imaginem eius generat, & causa existat: Ergo sacramenta nouæ legis nec sunt solum causa gratiæ sine qua non, sed propter quam sit.

Secundò sic quia in circumcisione ex pactione quadam conferebatur gratia: quia

deuotio circumcisi nihil faciebat. Si ergo causalitas sacramentorum non est nisi ex quadam actione ita quòd nihil agerent sacramenta nouæ legis, non differrent à circumcisione.

Si dicas ad hoc sicut quidã dicunt quod licet baptismus, & circuncisio cõuenirent in hoc, quod vtraque sit causa gratiæ sine quam non: differũt tamen, quia baptismus est cõmunior viris & mulieribus, non sic circuncisio. Et in baptismo etiã confertur copiosior gratia quam in circuncisione.

Contra quia aliud est differre sicut aliter, & aliter esse causam, & aliud est differre sicut esse causam, & non causam. Quia illa quæ primo modo differunt, habent commune hoc quod est causa, alia non habent commune quod est esse causam: Sed differre sicut conferens copiosius, & non copiosius, vel sicut communius, & non communius, non est differre sicut causa, & non causa: Ergo ista differentia qua ponitur quòd baptismus est communior, & quòd copiosius confert gratiam, quam circuncisio, non sufficit ad saluandam distinctionẽ quam ponunt sancti: Imo oportet quod differant ita quod vnus sit simpliciter causa, & aliud non: quod esse non potest, nisi accipiatur causalitas propriè dicta: quia causalitas sine qua non vtrique conuenit.

Secunda opinio est quod sacramẽta nihil causant in animã propriè, ita quod in eis subiectiuè sit aliqua virtus agẽdi in anima: dicũt tamen causã gratiæ, quia continent virtutem quæ est causa ipsius gratiæ. Et sic propter illam virtutem diuinam assistente meis, dicuntur causa gratiæ. Licet enim sicut dicunt, Deus sit in omnibus secundum essentiam & potentiam, tamen in sacramẽtis est quodã speciali modo, per quandam assistentiam: sicut etiam deitas assistebat manui Christi, & per illam munum dicebãtur curare leprosos suo contactu. Et sic, secundũ eos propter talem assistentiam dicuntur sacramenta nouæ legis esse causa gratiæ: & dicitur Deus facere gratiam non solum, & existens in ipsis sacramentis: sed etiam de ipsis dicitur facere gratiam.

Ista positio videtur ponere quatuor. Primũ est quod sacramentum nihil facit in anima propriè. Secundum est quod virtus diuina est in eis per specialem assistẽtiam. Ex hoc tertio ponit quòd propter talem assistentiam est in eis secundum nouum effectum quem facit in anima, existens in sacramentis. Quartum est quod propter hoc dicitur facere gratiam de sacramentis. Primum autem istorum, scilicet, quòd sacramenta nihil agunt in animam, ostendetur non esse verum in tertia opinione. Secundum autem istorum, scilicet quod Deus sit in istis sacramentis secundum specialem assistentiam, si nullam virtutem supernaturalem conferat eis ad agendum in animam, ostende non esse verum. Qũia Deus non est in rebus specialiter, nisi per significationem, quando, scilicet, est in aliquo sicut signatum in signo, vel per operationem sicut causa in effectu. Si ergo Deus, est speciali modo in sacramentis per assistentiam aut hoc est per specialem significationem, ita quod sit per specialem modum in significando, sicut signatum in signo; vel per specialem operationem. Si primo modo, tunc redibit prima opinio, quæ ponit sacramentum esse tantum signum, & non causam, nisi causam sine qua non: quam tamen opinionem isti de secunda opinione improbant. Si secundo modo: aut illud quod Deus operatur in eis est aliquid supernaturale, aut naturale. Si naturale: tunc non est alio modo in eis, quam in aliis rebus. Si supernaturale, hoc non est nisi aliqua virtus supernaturalis sic collata sacramentis. Et hæc aut agit aliquid ad gratiam aut non. Si non, pro nihilo est. Si sic, habetur propositum, scilicet, quòd Deus confert aliquam virtutem sacramentis ad causandum aliquo modo gratiam.

Præterea. Sacramenta autem habent specialem habitudinem ad gratiam, aut non. Si non, ergo nihil faciunt pluſquam aliæ res ad sanctificandum hominem. Si sic, aut illa habitudo fundatur super aliquid naturale, aut super aliquid supernaturale, quia omnis habitudo fundatur super aliquid absolutum. Si fundatur super aliquid naturale, tunc non plus faciunt sacramenta ad sanctificationem hominis, quàm alia naturalia. Si super aliquid supernaturale, hoc non est nisi in aliqua virtute supernaturali collata sacramentis. Et sic idem quod prius.

Præterea, Si Deus habet specirali modo esse in sacramentis per aliquem effectum, aut hoc est per effectũ quem facit in sacramentis, aut per effectum quem facit de sacramentis, aut per effectum quem facit per sacramenta. Si primo modo, vel ille effectus factus in sacramentis est aliquid naturale: & sic redibit idem quod prius. Si aliquid supernaturale, habetur propositum. Si sit iste effectus quem facit de sacramentis, tunc quæro quam habitudinem dicit hæc propositio de? & constat quod non potest dicere habitudinem causæ, materialis, vel finalis, vel formalis, vel habitudinem termini à quo, quia motus animæ, non potest habere pro termino à quo, aliquid existens in corpore, nec etiam habitudinem loci. Si autem dicatur ibi esse per effectum quem causat per sacramenta: aut ly per, dicit habitudinem spatij: vt si dicatur quod rex vadit ad talem ciuitatem destruendam per talem locum. Et hoc esset ridiculum ponere, quia Deus non transit localiter per aliquod medium ad causandum aliquid in anima vel alibi. Vel dicit habitudinem causæ instrumentalis, sicut carpentarius dicitur ædificare per securim. Et sic habetur propositum. Et sic nullo modo potest dici quòd Deus sit secundùm specialem effectum in sacramentis, nisi ponãtur sacramenta aliquo modo causa sanctificationis humanæ. Et sic patet reprobatio triũ simul, scilicet quòd Deus sit in sacramentis secundùm specialem assistentiam, & quod sit ibi secundùm specialem effectum, & quod facit gratiam de sacramentis, ponatur quod sacramenta non sint causa saltem instrumentaliter agentia ad gratiam. Exemplum autem quod adducunt de curatione leprosi per contactum manus Christi, non valet eis, quia manus nihil agebat: sed erat significatiuum, & causã sine qua non, qualis causa non ponuntur sacramenta: aut quod verius credo aliqua virtus supernaturalis erat collata à diuinitate manui Christi, per quam effectiuè ageret ex contactu suo ad emundationem leprosi.

Tertia opinio est, quòd sacramenta agunt ad gratiam instrumentaliter & dispositiuè.

Ad cuius euidentiam.

Primò, intendo ponere intellectum positionis.

Secundò, adducam rationes ad probandum causam.

Tertiò, declarabo quædam quæ valent ad solutionem argumentorum.

Quantum ad primum est sciendum quod distinguitur de agente. Primò ex parte agentis quod quoddam est agens principale, & quoddam in- *Agentium distinctio perpulchra*

ſtrumentale: ſicut poteſt poni exemplum in artificialibus, & naturalibus. Secundò, ſic diſtinguitur agens ex parte effectus, ſcilicet, quoddam eſt agens diſponens attingens diſpoſitionem qua ſubiectum diſponitur ad principalem effectum; ſicut mollificans ceram agit diſpoſitiuè ad ſigillationem: & aliud eſt agens attingens ad principalem effectum, ſicut imprimens ſigillum facit ſigillationem. Sic ergo intellectus prædicto poſitionis eſt quòd ſacramẽta ſunt cauſa gratiæ diſpoſitiuè, quia, ſcilicet, effectiuè attingunt ad diſpoſitionem ad gratiam, quæ eſt character vel ornatus, non autem quod attingant immediatè effectiuè ipſam eſſentiam gratiæ. In cauſando etiam iſtam diſpoſitionem ſunt cauſa effectiua, non principalis, ſed inſtrumentalis, vt, ſcilicet, inſtrumentum Dei iuſtificantis. Et ſic dicuntur cauſa inſtrumentalis & diſpoſitiua, ſicut ſi aliquis in virtute ſigillatorium B mollifaceret ceram, diceretur agere ad ſigillationem diſpoſitiuè & inſtrumentaliter. Et hoc ſufficit de primo.

Effectuum diſtinctio.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet, ad probandum prædictam poſitionem, præmitto tria, primum eſt diſtinguere de his quæ cauſantur. Nam quædam ſunt quæ cauſantur nullo præſuppoſito in quo recipiantur, ſicut quando totum compoſitum quantum ad materiam & formam, & Angelus creantur à Deo. Alia ſunt quæ cauſãtur à Deo in aliquo iam præexiſtente. Et horum quædã cauſãtur à Deo ſicut in alio quæ nata ſunt eſſe per ſe: ſicut anima rationalis creatur in corpore. Quædam videtur quæ non ſunt nata eſſe per ſe: ſicut gratia & charitas cauſantur in anima. Loquendo ergo de his quæ primo modo cauſãtur: nihil poteſt agere diſpoſitiuè. Quia non præſupponunt ſubiectum quod diſponatur ad ea. Illa autẽ quæ cauſãtur ſecũdo modo, & tertio poſſunt habere agens diſponens, quia habent ſubiectum præexiſtens eis quod poteſt diſponi. Et de anima rationali per ſe patet, cuius ſubiectum diſponitur antequam creetur in ipſo.

Secundum quod præmitto, eſt quod ſicut in factibilibus naturaliter ſunt quidam gradus, ita quod ſuperiora in eis ab inferioribus quandoque attinguntur, quandoque non attinguntur, quandoque verò attinguntur inſtrumentaliter; ſicut caro nunquam poteſt attingi à virtute ignis nec inſtrumentaliter, nec aliter: à calore autẽ quod eſt inſtrumentum animæ, poteſt attingi inſtrumentaliter, ab ipſa anima ſicut à principali principio. Sic etiam in ſupernaturalibus poſſunt eſſe diuerſi gradus; ita quòd aliquid ſupernaturale ſit tale quod à nulla creatura immediatè effectiuè attingatur: ſicut ponitur communiter de gratia. Quod autem aliquid ſit tale ad quid creatura non poſſit attingere vt agens principale, poſſit tamen vt inſtrumentum: patet de afflictione quam infert in D ſpiritum ignis inferni qualitercunque hic ſit. Et ex iſto ſecundo patet quod non ſequitur quòd ſi aliquid fiat ſupernaturaliter quod non poſſit attingi à creatura effectiuè, & inſtrumentaliter: licet ſequatur quod non poſſit attingi à creatura, vt à principali agente.

Tertium eſt quòd creare idem eſt quòd nullo præſuppoſito aliquid agere: illud nihil præſupponere poteſt dupliciter accipi. Vno modo ex parte facientis. Alio modo ex parte facti. Ex parte facientis nihil præſupponere eſt quod agat non præſupponendo aliquid agens in cuius virtute agat, & ſic ſoli Deo conuenit in agendo nihil præſuppo- A nere. Ex parte autem facti, nihil præſupponere eſt quod, ſcilicet, idem ſit quod nullum ſubiectum præſupponat in quo fiat. Et hoc dupliciter; vel quia ſibi repugnat fieri finalio, ſicut Angelus, & totum compoſitum comprehendens materiam & formam: vel quia non dependet ab eo in quo fit, ſicut anima rationalis cuius factio poteſt dici pro tanto nihil præſupponere: quia nullo præſuppoſito poteſt fieri per ſe à Deo. Et ex hoc patet quòd quædam dicuntur creari, quia nihil præſupponunt ex parte facientis, ſicut gratia. Sic etiam omnis ſanatio quæ fit à medicina poteſt dici medicatio denominatiuè ab agente. Quædam autem dicuntur creari, quia nihil præſupponunt ex parte facti: ſicut ea quæ nullum ſubiectum præſupponunt, vt Angelus & conſimilia. Illud autem quod aliquid præſupponit ex parte ſubiecti, & attingitur ab agente, quod agit in virtute alterius, ſiue attingatur ab illo inſtrumentaliter, ſiue vt à principali agente, neutro modo poteſt dici creari. Quia nec ex parte agentis immediati, nec ex parte facti, cum etiam ſubiectum præſupponatur ex parte facti, & agens immediatum, ſiue ponatur inſtrumentale, ſiue principale præſupponat aliquid agens virtute cuius agat.

His ergo præmiſſis, poteſt oſtendi propoſitum, ſcilicet, quomodo ponatur quod ſacramenta agant in animam cauſando in ea effectiuè, & inſtrumentaliter characterem qui eſt diſpoſitio ad gratiam, quam ponimus formam per creationem inductam. Quia ſi hoc non poteſt eſſe; aut hoc eſt, quia corpus non poteſt agere in ſpiritum; aut quia aliquid creatum non poteſt eſſe cauſa efficiens ſupernaturalis, aut quia aliquid creatum non poteſt cauſare diſpoſitionem ad formam creatam.

C Primum non poteſt impedire. Probatur ſic, quia non minus poteſt corpus agere in ſpiritum virtute diuina quam naturaliter. Sed aliquid corpus poteſt agere in ſpiritum naturaliter. Ergo multò plus virtute diuina, corpus vt inſtrumentum Dei poteſt agere in ſpiritum. Probatio maioris quia fantaſmata quæ ſunt formæ corporales agunt in intellectum poſſibilem, & appetitus ſenſitiuus trahit voluntatem ad ſe: & tamen fantaſmata, & appetitus ſenſitiuus ſunt quædam corporalia.

Corporalia agere in ſpiritu alias probatur.

Si dicas quòd verum eſt quòd corpus coniunctum poteſt agere in ſpiritum cui coniungitur; non autem corpus extrinſecum ſicut eſt ſacramentum.

Contra: quia motus mouentis moti reducitur in illud à quo mouens motum mouetur. Sed fantaſmata & appetitus ſenſitiuus mouentur à rebus exterioribus. Ergo motus intellectus & voluntatis ſunt à rebus exterioribus mediante fantaſmate, & appetitu ſenſitiuo: licet enim intellectus poſſibilis grammaticè loquendo actiuè ſignificetur reſpectu obiecti, vt quando dicimus intellectus intelligit parietem, & ſit ibi conſtructio tranſitiua: tamen ſecundum rem loquendo, ſe habent paſſiuè reſpectu obiecti: & tranſitus ille qui actiuè ſignificat intelligere, non eſt niſi ſecundũ rationem intelligendi. Quia nihil fit in pariete intellecto ex hoc quod intelligitur: ſicut etiam nec in Deo quando intelligitur nihil fit.

Propter ſecundum etiam non impeditur quin ſacramẽtum agat in animam cauſando characterem. Quia ſecundum illos de ſecunda opinione, ignis inferni cauſat effectũ aliquem in ſpiritu ſeparato, & imprimit ſibi aliquid. Aut ergo ille ef-

fectus, ſt naturalis: aut ſupernaturalis. Si naturalis, tunc corpus naturaliter ageret in ſpiritum affligendo ipſum, & in ſpiritum ſeparatum. Sed hoc eſt inconueniens. Ergo, &c. Si autem eſt effectus ſupernaturalis, habetur propoſitum quantum ad duo, ſcilicet quantum ad præcedens, ſcilicet, quod corpus agat in ſpiritum: etiam quantum ad illud ſecundum, ſcilicet, quod agat effectum ſupernaturalem, dato etiam quòd non imprimat aliquam formam in ſpiritum, vt alia opinio ponit, ſed cauſet alligationem aliquam vel aliquid tale, idem ſequitur, quia illa alligatio qualiſcumque ſit, eſt ſupernaturalis.

Præterea ad idem ſic: Dictum eſt ſicut in factibilibus naturaliter ſunt quidam gradus ita quod quidam eorum attingi poſſunt à ſuperioribus agentibus, quidam ab inferioribus. Et ab inferioribus quidam principaliter, quidam inſtrumentaliter, & ita non videtur inconueniens quod in factibilibus ſupernaturaliter ſint quidam gradus, ita quòd quidam eorum nullo modo poſſint attingi ab agente creato, & quidam ſic: & de talibus non eſt inconueniens quòd attingantur inſtrumentaliter. Et ab agente creato dato quòd iſta ratio non probet efficaciter quòd oporteat ita eſſe, quia ea quæ ſunt fidei rationibus demonſtratiuis probari non poſſunt: tamen iſta ratio oſtendit quòd probabile ſit quòd hoc poſſit eſſe.

Propter tertium etiam non poteſt impediri per hoc, ſcilicet, quòd aliquid non poteſt diſponere ad formam creatam, quia ſuppoſito, quod probatum eſt, quod aliquid creatum, imò etiam corporeum poſſit cauſare in ſpiritum effectū naturalem: non minus poſſibile eſt quòd corpus vel aliquid creatum cauſet in ſpiritum virtute diuina, & vt eius inſtrumentum, aliquam diſpoſitionem quæ eſt ad formam quæ nata eſt creari in ſpiritu ſicut in ſubiecto, quam quòd virtus corporea naturalis cauſet diſpoſitionem naturaliter ad formam, quæ nata eſt creari in materia, ſed virtus naturalis naturaliter cauſat diſpoſitionem ad formam quæ nata eſt creari in materia: ſicut patet in generatione hominis in qua virtus naturalis diſponit materiam ad animam quę creatur: Et ſic primum de ſecundo.

Quid ſit educi res de potẽtia materia Prima opinio qua fuit Alberti magni.

Quantum ad tertium propter probationem cuiuſdam argumenti oportet videre quid importet educi de potentia ſubiecti, ſiue de potentia matetiæ: & quomodo differt educi de potentia naturali, & de potentia obedientiali.

Quantum ad primum ſciendum quòd circa hoc ſunt quatuor opiniones.

Quædam dicit quòd formam educi de potentia materiæ, eſt formam habere inchoationem in materia, & illam inchoationem produci ad eſſe actuale perfectum virtute naturalis agentis. Et dicunt iſti quòd omnes tales ſunt formæ, quarum inchoationes Deus plantauit in materia. Ita quod ſi Deus voluiſſet inchoationem animæ rationalis plãtare in materiam, ſicut inchoationem aliarum formarum: ita potuiſſet educi de potentia materiæ ſicut etiam aliæ formæ.

Iſtam poſitionem quantum ad id quod ponit de inchoatione formarũ cauſâ breuitatis ad præſens non intendo improbare. Aliàs enim oſtendi hoc quod eſt impoſſibile. Sed quantũ ad hoc quod dicit quòd incohatio animæ rationalis potuit plantari in materia ſicut inchoatio aliarum formarum, & potuit educibilis fieri, ſicut & aliæ: oſtendo eſſe falſum & friuolum.

A Ad cuius euidentiam ſciendum quòd licet omnia ſint à Deo, ſicut à cauſa efficiente, & poſſit omnia facere qui non implicant contradictionem: tamẽ rebus ita aliqua conueniunt formaliter, & ex natura ſua quòd eorum oppoſita impoſſibile eſt eis conuenire quãdo cõtradictio implicatur. Sicut albedo ex natura ſua habet formaliter quòd ſit albedo, vel actu vel potentia ita quòd impoſſibile eſt quòd ſit nigredo actu vel potentia. Et ſimiliter etiam formæ aliquæ ſunt quæ ex natura ſunt natæ, non dependere ex materia; ita quòd naturæ earum ita repugnat dependere à materia, ſicut albedini quòd ſit nigredo. Et tales ſunt formæ quarum operationes tranſcendunt virtutem exiſtentem in materia ſaltem corporali, de qua dicuntur formæ educi.

Ex hoc ſic poteſt argui ad propoſitum. Sicut
B albedini repugnat quòd ſit nigredo, ita formæ cui ex habilitate ſuæ naturæ conuenit non dependere à materia, repugnat dependere à materia vel educi de potẽtia materiæ: ſed Deus non poſſet facere quòd albedo ſit nigredo, quia hoc implicat contradictionem. Ergo nec quòd forma qui ex habilitate ſuæ naturæ non dependet à materia ſit educibilis de potentia materiæ.

Item eadem ratione qua ponunt quòd anima poteſt educi de potentia materiæ naturali: ita etiam gratia poſſet educi de potentia naturali ſubiecti: & per conſequens fieri ab agente naturali, quod eſt inconueniens.

Alij dicunt quòd educi de potentia matetiæ ſiue ſubiecti eſt produci per tranſmutationem à contrario in contrarium, vt à calido in frigidum; & ſic de aliis: ita quòd formam educi ſuper hoc quod eſt formam induci, vel recipi importat formam habere contrarium in ſubiecto mobili ad ipſum. Vnde dicunt quòd nulla forma educitur quæ non habet contrarium. Vnde ſecundum eos
C lumen non educitur de potentia aëris: nec ſpecie educitur de potentia ſenſus.

Iſtud autem non videtur mihi verum.

Primò, quia omnes qui ponunt formam aliquam educi de potentia materiæ, vel ſubiecti, ponunt eſſe ipſam magis intraneam materiæ, & ſubiecto. Sed hoc non eſt, quia habet ibi contrarium imò minus. Quia quantò magis ſubiectum eſt ſub vno oppoſitorum, tantò magis diſtat ab alio: Formam ergo educi de potentia materiæ non eſt habere contrarium in ſubiecto.

Secundo, quia aliæ formę ſubſtantiales habent contrarietatem cum anima rationali inquantum ſunt incompoſſibiles in eadem materia cum anima rationali: ſed tamen anima rationalis non educitur de potentia materiæ: educuntur tamen aliæ formæ ſubſtantiales. Ergo habere contrarium in materia non eſt ratio, ſcilicet quòd forma educatur de potentia materiæ.

D Tertiò, quia illi qui ponunt eductionem differre à creatione, hoc ideò ponunt, quia ſicut dictum eſt, eductio importat quandam imperfectionem formæ in materia. Habere autem oppoſitum, hoc non importat; nec per hoc ſatisfieret eis. Ergo, &c.

Ideò alij dicunt quòd quædam formæ ſunt *Opinio*
quæ fiunt per eductionem, & ſunt illæ quæ fiunt cum quodam niſu & reſiſtentia, ſicut ignis fit aër, & contrarium ex contrario: & in hoc conueniunt cum ſecundis. Quædam fiunt per impreſſionem, ſicut figura in cera. Quædam per multiplicationem ſui, ſicut ſpecies coloris in aëre. Quædam per

diffusionem; sicut lumen in aëre. Istud autem quantum ad primum eodem modo reprobandum est, sicut dictum præcedens. Quantum autem ad tria alia videtur mihi quædam fictio. Quia ly in, potest dicere habitudinem secundum habitudinem situs vel loci, sicut dicitur, hoc est in profundo vel in superficie: vel potest dicere habitudine formæ ad subiectum, sicut albedo est in suo susceptibili, & figura in subiecto figuræ. Si ergo in, quod importatur in hoc quod dico, impressio, importet habitudinem situs vel loci: nihil facit ad ipropositum. Nam quòd figura fiat per impressionem impellentem partes ad profundum: hoc est quia ista figuratio sequitur motum localem. Quia illa eadem figura habet habitudinem ad aliquid vt ad subiectum in quo est, & quòd fit per eam actu figuratum. Secundum hanc habitudinem quæritur vtrum debeat dici educta, vel inducta in eo quòd respicit vt subiectum in quo est? Et hoc non soluitur. Quia si imprimi accipiatur pro eo quod est formam fieri in aliquo sicut in subiecto: sic omnes formæ quæ habent subiectum, essent per impressionem. Quod autem dicitur de multiplicatione sui. Aut hoc est quia idem est multum ad seipsum. Sed hoc est impossibile, quia multum importat aliquid diuersum: idem autem non potest esse diuersum à se. Aut dicitur multiplicari, quia vna & eadem numero est in diuersis subiectis; aut quia forma existens in vno subiecto causat sibi simile in alio, & talis multiplicatio æqualiter est in omni agente vniuoco. Quod dicitur de diffusione, aut accipitur diffusio propriè dicta pro fieri formæ per motum localem, quam effusionem vocamus. Et hæc est derisio. Aut accipitur ibi diffusio impropriè pro eo quod est formam induci in subiecto magnæ quantitatis: & hoc subitò. Et sic produci per diffusionem non tollit, fieri per eductionem: quia ad hoc quòd est formam educi non refert vtrum fuerit in magno, vel paruo subiecto, vel subito, vel successiuè. Nam philosophus vult quòd tota magna aqua potest calefieri vel frigefieri subitò quantùm ad aliquem gradũ: & tamen tales formæ sunt educibiles, vt de se patet. Tales auè videntur decipi propter quasdam locutiones metaphoricas, & etiam quando dicimus quòd lumen diffunditur in aëre: hoc est quia subitò magnum spatium aëris occupat vel illuminat formaliter, vel inducit quandam similitudinem ad corpora liquida quibus propriè conuenit diffusio: quæ quia non continentur terminis propriis, statim diffunduntur super corpus super quod cadunt, & occupant magnum locum. Istius autem opinionis improbationi quam reputo friuolam, parum insisto.

In libro de & sensate circa finem.

Prima opinio

Et ideò est alia opinio quæ videtur mihi probabilior, scilicet quod educi de potentia materiæ vel subiecti alicuius, est formam dependere in suo esse, & fieri à materia; ita quòd sibi non debeatur esse vel fieri, sed composito per ipsam, & maximè quando forma dependet à subiecto perexistenti. Et ex hoc etiam dicitur forma educi ab intra & non dari ab extra: quia suum esse necessariò est esse in materia sicut in subiecto sibi proprio. Si qua autem forma est quæ possit esse sine aliqua materia: illa dicitur ab extra. Quia de necessitate sui esse, non est esse in materia. Vnde quando dicimus aliquam formam esse ab intra vel ab extra, non accipiuntur ibi intra, & extra secundùm habitudinem loci, & situs: sed secundùm habitudinem formæ, ad subiectum in quo sicut in subiecto nata est esse.

Educi de potentia naturali & de potentia obedientiali quid sit.

Quantum ad aliud quomodo differant educi de potentia naturali, & de potentia obedientiali. Sciendum quòd respectu agentis naturalis præter id per quod subiectum quod natum est facere vnum cum forma, requiruntur dispositiones secundum quas illud subiectum est mobile à tali agente naturali, puta calidum vel frigidum, siccum vel humidum, molle vel durum. Tunc ergo educi de potentia naturali, est formam dependere in suo esse, & fieri à materia secundum quod est disposita dispositionibus naturalibus secundum quas est mobilis ab agente naturali. Sed educi de potentia obedientiali est formam dependere in suo esse, & fieri à materia secundum quod est mobilis à solo Deo, cui tota natura nata est obedire præter ordinem ad tales dispositiones: sicut si fieret ex trunco vitulus immediatè. Et isto modo educitur gratia de potentia obedientiali animæ, & etiam charactet. Ita quòd non dicitur creari gratia quia non educitur de natura aliquali, cum dependeat in esse & fieri ab anima prout est mobilis à solo Deo: sed dicitur creari quia à solo Deo creante attingitur. Character verò, vel si qua alia dispositio est ad gratiam in sacramentis; licet non educatur de potentia naturali, sed obedientiali, & fiat supernaturaliter: non tamen dicitur creari. Quia potest attingi à creatura agente saltem instrumentaliter. Et hæc ratio dicta est supra.

Ad primum

Ad primum ergo in oppositũ dicendum, quòd virtus potest dici spiritualis dupliciter; vel à subiecto, quia habet solum spiritum pro subiecto: aut ab effectu quia scilicet habet effectum spiritualem. Modò maior habet veritatem de virtute spirituali secundo modo dicta: non autem de virtute spirituali primo modo dicta: quia causa disponens ad gratiam, licet sit spiritualis ex parte effectus, non tamẽ oportet quod sit spiritualis quãtum ad subiectum, ita quòd habeat pro subiecto spiritum. Et è conuerso dicendum est de minori quando dicitur quod nulla virtus spiritualis est in corpore, quòd scilicet hoc habet veritatem de virtute quæ est spiritualis ex parte subiecti: non de virtute quæ est spiritualis ex parte effectus. Quia supra ostensum est quòd corpus potest agere in spiritum virtute diuina.

Ad secundũ.

Ad secundum quòd directè est contra hoc dicendum quòd vnumquodque magis agit per id quod habet secundum esse completum, quam per id quod habet secundum esse incompletum, dummodo sint eiusdem conditionis & ordinis in aliis, sed si sint diuersarum conditionum in aliis, potest esse quòd aliquid agat nobiliorem actionem per id quod habet secundum esse incompletum: sicut aqua nobiliorem operationem potest habere per calorem quem habet incomplete, quam per frigus quod habet completè. Cuius ratio est quia nobilitas actionis non solum dependet à modo quo subiectum agens participat formã, sed etiam a nobilitate formæ quæ est principium agendi: sicut calefacere est nobilius quocumque frigefacere, siue calor participetur perfectè, siue imperfectè. Sic etiam sacramentum per illam virtutem datam à Deo, licet habeatur secundum esse incompletum & instrumentale: tamen sacramentum potest nobiliorem effectum agere per eam, quam per illam quæ corpora illa sacramentalia habent secundum esse completum. Quia natura illius virtutis excedit naturam illorum.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum ad maiorem, quòd neu-

tra pars disiunctiuè poterit dari. Et ad minorem dicendum quòd dato quòd corporalia non habeant electionem, sunt tamen instrumenta Dei habentis electionem. Sicut etiam si diceretur actio ferris esse per electionem factam ratione principalis agentis. Si autem dicatur quòd agat naturaliter, tunc dicendum est ad minorem quod non oportet quod agens naturale agat æqualiter in omnia in quæ agit, nisi sint æqualiter disposita. Et ideo non oportet quòd sacramentum æqualiter agat in fictum & non fictum.

Ad quartum Nunc duplex.

Ad quartum dicendum, quòd duplex est nunc. Quoddam est nunc stans: & tale nunc mensurat aliquod indiuisibile stans tamen: sicut quælibet cogitatio Angeli & etiam hominis mensurantur talibus pluribus nunc: & ex ipsis componitur tempus discretum. Et illud tempus discretum credo Philosophum intellexisse quando posuit orationem distinctam speciem quantitatis à tempore continuo, quia constat quod non accipit ibi orationem pro qualitate quæ est sonus: sed pro mensura durationis qua formatio talium vocum mensuratur: & illud nunc coexistit alicui parti temporis continui. Aliud est nunc fluens, quod est terminus temporis continui, sicut nunc temporis nostri. Et istud nunc stat, nec existit alicui durationi diuisibili.

Vlterius sciendum, quod aliquid dicitur esse in aliqua mensura dupliciter. Vno modo sicut in propria mensura: sicut si dicatur quòd talis motus est hodiè vel fuit heri. Alio modo dicitur aliquid esse in aliqua mensura per coexistentiam: sicut si dicatur quòd Angelus est hodiè. Tunc ergo dicendum ad rationem quòd virtus non est in tempore propriè dicto sicut in propria mensura: nec per coexistentiam in tempore nostro: quia coexistit alicui parti temporis nostri. Quando ergo dicitur, quod non est nisi in vltimo nunc instanti prolationis verborum: verum est quod non est sicut in propria mensura nisi in illo vltimo nunc in quo formatur vltima littera, quod est nunc stans & coexistens alicui parti temporis continui. Et ideò non oportet, quòd sit & non sit simul: quia in illo nunc stante est, & in alio nunc immediato illi nunc sequenti stanti habet non esse. Et quando dicitur, inter quælibet duo nunc, est tempus medium dicendum quòd non oportet de nunc stantibus. Si autem esse illius virtutis referatur ad nunc temporis nostri per coexistentiam: tunc dicendum quòd illa virtus, licet ponatur esse in aliquo nunc temporis continui per coexistentiam, habet aliquod nunc in quo primò habet non esse per coexistentiam. Similiter & inter ista duo nunc est aliquod tempus medium quod coexistit ipsi nunc stanti: & ex hoc benè est illa virtus in aliqua parte temporis continui per quandam coexistentiam; sed in nunc stante sicut in propria mensura.

Ad quintum

Ad quintum dicendum, quòd dato quòd Maior sit vera, ad Minorem dicendum, quòd quicquid sit de spiritu separato corpus vt res potest habere actionem in spiritum coniunctum sicut est anima, quia potest agere in corpus animatum: sicut etiam patet manifestè, quòd illud quod mouet fantasma, mediante fantasmate mouet intellectum.

Ad sextum

Ad sextum dicendum, quòd nullum creatum potest cooperari, nec dispositiuè; nec alitet ad illud quod creatur secundum se totum nullo præexistente: sed ad illud quod creatur in alio sicut anima in corpore, & gratia in anima, aliquod creatum potest cooperari non attingendo essentiam eius: sed disponendo ad ipsam. Sicut virtus seminis disponit ad animam: sic etiam sacramentum potest dispositiuè agere ad gratiam inducendam.

Ad septimum

Ad septimum dicendum, quòd aliquid potest esse dupliciter dispositio quæ est necessitas. Vno modo, quia necessitat formam in materia: sicut calor in aqua necessitat raritatem in ea. Et de tali dispositione quæ est necessitas, verum est quòd illud quod est causa effectiua talis dispositionis, est etiam causa attingens illud ad quod fit dispositio. Alio modo dicitur dispositio quæ est necessitas, non quæ est necessitans formam in materia: sed quia facit materiam necessariò mobilem dummodo adsit aliquod agens mouens. Sicut faciens ceram mollem facit dispositionem quæ est necessitas ad figurationem: quia facit ceram necessariò mollem ad impressionem, dummodo adsit aliquod agens. Et illud quod est causa effectiua talis dispositionis quæ est necessitas, non oportet quòd attingat effectiuè essentiam illius ad quod disponit: sic sacramenta sunt causa dispositionis quæ est necessitas ad gratiam non primo modo, sed secundo modo.

Ad octauum

Ad octauum dicendum, quòd illa dispositio educitur de potentia, non naturali, sed obedientiali. Et licet educatur de potentia subiecti. Non tamen est necessarium quòd possit attingi ab aliqua virtute creata: quia non educitur de potentia naturali, sed obedientiali, modo quo expositum est, & non educitur ab agente naturali saltem vt principaliter agente; licet educatur ab aliqua re quæ est naturalis non naturaliter, sed supernaturaliter & instrumentaliter agente. Et dato quòd gratia educatur de potentia obedientiali: non tamen oportet quòd attingatur ab aliqua creatura. Quia sicut supra patuit in factibilibus supernaturaliter, & educibilibus de potentia obedientiali, sunt quidam gradus. Propter quod non oportet, quòd si vnus eorum attingatur à creatura instrumentaliter, quòd alius similiter attingatur.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur vtrum virtus sacramentorum sit à passione Christi. Et videtur quòd non. Quia virtus est in sacramento ab eo qui est principalis causa gratiæ cum sacramentum sit instrumentum causandi gratiam. Sed causa principalis gratiæ est Deus secundum deitatem suam, & non aliquid creatum. Ergo virtus sacramentorum non est à passione Christi, cum passio Christi sit quid creatum.

Contra ab eo videtur virtus prædicta inesse sacramento per quod redempti sumus. Sed per passionem Christi Redempti sumus. Ergo, &c.

Respondeo. Circa hanc quæstionem tria sunt facienda.

Primò, videndum est à quo sit ista virtus.

Secundò, quomodo gratia sacramentalis, & gratia donorum differant.

Tertiò, quomodo dicitur quòd sacramentum continet gratiam.

Quantum ad primum dicendum, quòd aliquid potest esse ab alio tripliciter. Vno modo sicut à causa principali effectiuè causante. Et sic virtus sacramentorum est à solo Deo: sicut patet per argumentum factum ad hoc. Quia sicut ab eo vt à principali agente & causante, est gratia: ita

ab eo ſicut à cauſa principali agente eſt virtus, quæ eſt in ſacramentis. Alio modo eſt aliquid ab alio ſicut à cauſa meritoriè diſponente. Sicut ſi aliquis mereretur pio me aliquid ab aliquo prælato: diceretur quod illud haberem ab illo ſicut à merente mihi, & per meritum adiuuante. Et iſto modo virtus ſacramentorum eſt à paſſione Chriſti. Quia merito paſſionis Chriſti factum eſt genus humanum dignum vt à Deo ſibi prouideretur de ſacramentis diſponentibus genus humanum ad gratiam. Tertiò modo dicitur eſſe aliquid ab alio ſicut ab applicante cauſalitatem agentis principalis vel meritorii ad inſtrumentum: & per conſequens ad illud circa quod operatur inſtrumentum. Et iſto modo virtus eſt in ſacramentis ad iuſtificandum ex fide eccleſiæ. Et propter hoc dicitur quòd ille quæ confert ſacramentum: oportet quòd intendat facere illud quod facit eccleſia. Et hoc de primo.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet quemodo diffetant gratia ſactamentalis & gratia donorum & virtutum. Sciendum quòd in anima non eſt niſi vnica gratia gratum faciens Deo, quæcumque ſit illa, ſiue ſit idem quod charitas, ſiue differat à charitate & quacumque alia virtute. Alia autem ſunt quæ dicuntur fluere ab iſta gratia, vel ſaltem concomitari eam: ſicut ſunt virtutes & dona, & ſi quæ ſunt aliæ liberalitates, vt fructus & beatitudines ordinantes nos in bonum, vel nos perficientes contra defectum. Si ergo vocemus gratiam virtuum, gratiam gratum facientem à qua effluunt virtutes, vel quam concomitantur virtutes, & gratiam ſacramentalem vocemus gratiam gratum facientem ad quam diſpoſitiuè & inſtrumentaliter agunt ſacramenta: ſic gratia ſactamentalis & gratia virtutum & donorum eſt eadem ſecundum rem, quia in vno non eſt niſi vna gratia gratum faciens. Differunt tamen ratione: quia gratia virtutum dicitur ex hoc quod perficit potentias ratione virtutum concomitantium ad operandum opera meritoria vitæ eternæ. Sed gratia ſacramentalis dicitur ex hoc quod concomitantur eam diſpoſitiones, ſiue potentiæ ſupernaturales quas cauſat ſacramentum per quas homo efficitur potens ad actus hierarchicos. Vnde ſicut per quantitatē efficitur aliquid potens figurarii; ita quod ſine ea figurari non poſſet: ita per characterem baptiſmalem efficitur poſſibilis recipere effectus aliorum ſacramentorum: puta characterem ordinis vel confirmationis, vel aliquid ſimile, quæ aliquis recipere non poſſet niſi characterem baptiſmalem habetet. Et ſimiliter per characterem confirmationis & ordinis confertur poteſtas aliquid exercendi, puta quoſdam actus eccleſiaſticos quos alius non poſſet exercere: ſicut ille qui talem poteſtatem haberet. Sicut patet de collatione quorundam ſacramentorum quæ conferri non poſſunt: niſi ab habente ordinem ſacerdotij vel Epiſcopatus. Poteſt etiam dici gratia ſacramentalis: quia ſacramenta cauſant eam diſpoſitiuè. De ratione autem gratiæ virtutum non eſt quòd agant ad eam diſpoſitiuè ſacramenta, ſicut patet in his qui per ipſam ſuam cognitionem iuſtificantur ante ſuſceptionem ſactamentorum: & ſicut fuiſſet etiam in ſtatu innocentiæ in quo non fuiſſet tamen gratia.

Iterum etiam differunt in hoc, quia inquantum ſacramenta ſunt quædam curatiua hominis infirmi; de ratione enim gratiæ ſacramentalis eſt non ſolum quòd det vigorem ad benè operandum ſupernaturaliter: ſed etiam quòd ſit quædam curatio infirmitatis præcedentis. De ratione autē gratiæ quæ eſt donorum & virtutum, non eſt neceſſe quòd ſit quædam curatio infirmitatis præcedentis: ſed quòd ſit quædam vigoratio & eleuatio ad faciendum quædam opera meritoria vitæ ætetnæ. Et hoc de ſecundo.

Quantum ad tertium ſciendum, quòd aliquid poteſt dici continere alterum tripliciter, ſcilicet ſubiectiuè: ſicut ſubiectum continet formam ſibi inhærentem. Et localiter, ſicut locus continet locatum. Et neutro iſtorum modorum conſtat ſacramentum continere gratiam. Quia nec gratia eſt in ſacramento ſicut in ſubiecto, nec ſicut in loco propriè loquendo. Tertio modo dicitur aliquid continere alterum virtualiter: ſicut cauſa effectiua continet effectum. Et hoc dupliciter; vel ſicut principalis, & ſic non continet gratiam; vel ſicut inſtrumentalis: & ſic continet, non ſicut attingens eſſentiam gtatiæ directè effectiue, ſed ſicut attingens diſpoſitionem eius. Vndè continet gratiam ſicut cauſa inſtrumentalis diſpoſitiua.

Ad rationem in oppoſitum patet ex dictis, quòd illa virtus eſt à Deo ſicut à principali cauſa agente: ſed ſicut à cauſa meritoria eſt à paſſione Chriſti.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtiò, quæritur vtrum diffinitio ſacramenti data in littera ſit bona, ſcilicet quòd ſacramentum *eſt inuiſibilis gratiæ viſibilis forma: ita vt imaginem eius gerat & cauſa exiſtat.* Et arguitur quod non.

Primò, quantum ad primam partem, quia omnis forma, vel eſt intrinſeca, vel extrinſeca. Sed ſacramentum non poteſt eſſe forma intrinſeca gratiæ: quia gratia non componitur ex pluribus ſicut ex materia & forma. Nec etiam forma extrinſeca: quia forma extrinſeca dicitur forma exemplaris. Sed ſacramentum non eſt forma exemplaris gratiæ: quia forma exemplaris dicitur illa quam alia imaginatur. Inſtituens autem ſacramentum magis intendit aſſimiliationem ſacramenti ad gratiam, quam è conuerſo. Ergo ſacramentum non eſt forma exemplaris gratiæ. Nullo ergo modo poteſt ſacramentum eſſe forma gratiæ. *Prima ratio.*

Secundò, arguitur contra illud *ita vt imaginem ſeu ſimilitudinem gerat & cauſa exiſtat.* Quia inter corporale & ſpirituale non eſt aliqua ſimilitudo. Sed ſacramentum & gratia ſunt huiuſmodi. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Tertiò, arguitur contra illud, *& cauſa exiſtit.* Quia differentia quæ conſtituit rationem ſpeciei non debet poni in diffinitione generis: ſicut rationale non debet poni in diffinitione animalis. Sed eſſe cauſa gratiæ eſt quædam differentia conſtituens rationem ſpeciei ſacramentorum, ſcilicet ſactamenti nouæ legis. Ergo non debet poni in diffinitione ſacramenti generaliter dicti. *Tertia ratio.*

Præterea ſignum & cauſa opponuntur. Sed ſactamentum eſt ſignum. Ergo non eſt cauſa. *Quarta ratio.*

In contrarium eſt Magiſter in littera.

Reſpondeo. Circa hoc.

Primò, videndum eſt quid ſacramentum includat in ratione ſua.

Secundò, hoc eſt applicandum ad diffinitionem prædictam.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum sciendum, quòd sacramentum videtur importare quandam sanctificationem vel sacrationem: importat etiam quandam signationem seu significationem, vt magis infra patebit. Et secundum hoc dicitur dupliciter. Vno modo sacramentum, idest, sacrum significans. Alio modo qu si sacrum significans. Primò modo dicitur aliquod sanctum vel sacrum aliquibus signis repræsentatum: Sicut solemus dicere sacramentum Trinitatis vel sacramentum passionis. Et quia etiam ista sunt occulta, solent dici sacramenta secreta. Et de sacramento sic dicto non est quæstio hic. Quia de diuinis & passione Christi, & quibusdam aliis quæ sunt gesta circa verbum incarnatum, quæ sic vocantur sacramenta: habent tractari in primo & tertio libro. Alio modo dicitur sacramentum significans, siue signans. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aut ita est quod significat illud quod est sanctum: non tamen vt quoddam sanctum est, sed vt ens quoddam seu causa quædam. Et isto modo omnis creatura significat & repræsentat Deum, vt quoddam ens, & vt quandam causam. Nec hoc significat ex institutione: sed ex naturali quadam habitudine. Et tale significans, vel signum non dicitur sacramentum. Alio modo potest aliquid significare aliquid vt sanctum. Et hoc dupliciter; vel quia significat aliquid esse sanctum in se: sicut crux Christi quæ significat Christum vt quoddam sanctum in se. Et tale adhuc signum non dicitur sacramentum. Vel quia significat aliquam sacrationem fiendam, vel in suo fieri: vel res diuinas vt sacramentales vel sanctificantes. Et hoc adhuc dupliciter: quia sacratio alicuius potest dupliciter accipi. Vno modo vt sactatio accipiatur pro acquisitione sanctitatis propriè dictæ, quæ est secundum gratiã & virtutes quæ habent esse solum in creatura spirituali: seu pro deputatione quadam ad cultum diuinum. Et sensibilia adhibita circa talem sacrationem, vel ipsa sacratio non dicitur sacramentum: sed sacramentale quoddam. Alio modo accipitur sacratio pro sanctificatione propriè dicta, qua creatura spiritualis sanctificatur: & res sensibiles, seu vsus adhibitus circa talem sanctificationem dicitur sacramentum, sicut baptismus, confirmatio & similia. Et de hoc est quæstio vtrum prædicta diffusio sit conueniens ad diffiniendum sacramentum sic acceptum.

Huius nominis sacramentũ multiplex significatio.

De necessitate sacramentorum.

De necessitate sacramentis.

Sciendum est ergo, quòd cum talis sacratio sit quædam curatio vel sanitas hominis (quia hic non loquimur de sacratione Angeli, sed hominis lapsi) cum ista sanatio debeat esse secundum intellectum & effectum: debet innotescere homini. Et quia omnis cognitio hominis habet ortum à sensu ideò debet innotescere per aliqua signa sensibilia. Et sic apparet quòd ista sacratio importat aliquod signum sensibile adhibitum circa hominem: vt innotescat sibi sua sacratio, Aliquid autem potest significare, vel ducere in cognitionem alterius dupliciter. Vno modo ex quadam similitudine rei; sicut si dicatur, quòd sicut aqua abluit corporaliter: ita id quod fit in anima abluit spiritualiter. Alio modo potest aliquid significare in institutione: sicut si vox vel res instituatur ad significandum aliquid. Et ideò conueniẽs fuit quòd signum sensibile adhiberetur homini in sua sanA ctificatione suam sanctificationem repræsentans, vt scilicet illud sensibile adhibitum quandam similitudinem haberet cum effectu interiori. Quia ex tali similitudine sensibilium natus est homo duci in cognitionem spiritualium: vt patet in exemplo supra posito de ablutione aquæ. Vltra hoc etiam necessarium fuit institutio secundum quam magis determinaretur sanctificatio talis sensibilis: sicut aqua potest significare & refrigerium, & humectationem, & multa talia. Et ideò conueniens fuit quod eius sanctificatio determinaretur ex institutione ad significandum ablutionem spiritualem quæ est in anima.

Vlterius sciendum, quod aliquod tale signum est ita signum talis significationis quòd nullo modo est causa, sicut sacramenta veteris legis: & aliquod est signum quòd est aliquo modo causa, vt B supra expositum est: sic sacramenta nouæ legis. Et sic habemus quòd de ratione sacramenti in generali est quòd sit quoddam sensibile adhibitum ad sanctificationem hominis: vel tantum ad significandum, vel significandam & efficiendam simul. Et hoc est quod dicit quòd sacramentum importat quandam significationem actiuè: quia scilicet est aliquod signum sensibile adhibitum ad actiuè significandum, vel actiuè significandam & efficiendam sanctificationem propriè dictam. Sacramentum autem nouæ legis importat, quòd sit signum & causa.

Completa sacramenti talio.

Et sic possumus colligere quòd tria in genetali sunt de ratione sacramenti nouæ legis. Primum est quod sit quoddam sensibile adhibitum exterius. Secundum est, quòd significet sanctificationem propriè dictam in anima, & hoc dupliciter, scilicet ex similitudine rei & institutione. Tertium est, quòd illud sensibile adhibitum sit aliquo modo causa sanctificationis interiotis. Et ista tanguntur in prædicta diffusione quãdo dicitur quòd C sacramentum est inuisibilis gratiæ, &c. Hoc excepto quòd significatio ex institutione non explicitè tangitur. Nam cum dicitur inuisibilis gratiæ visibilis forma: ibi accipitur forma pro repræsentatiuo. Vnde idem est ac si dicatur aliquod sensibile repræsentatiuum inuisibilis gratiæ. Causa autem quarè formam vocat talem repræsentationem potest esse: quia imagines quæ ponuntur ad repræsentandum alios homines, vocantur formæ eorum. Et sic habemus duo scilicet, quòd sit aliquod sensibile, & quòd sit aliquod significans & repræsentans: & quòd non solum habeat repræsentare ex institutione, sed ex quadam naturali habitudine dicitur vt imaginem eius gerat. Quia verò est aliquo modo causa, vt supra dictum est: similiter dicitur. *Et causa existat.* Et sic patet quomodo diffusio Magistri includit ea quæ sunt de ratione sacramenti nouæ legis hoc excepto quòd non explicitè ponit quomodo ex in- D stitutione significet.

Notandum etiam quòd visibile ponitur ibi largo modo pro quocumque sensibili. Et similiter diffinitio Vgonis de sãcto victore quæ talis est. *Sacramentum est materiale elementum extrinsecus oculis suppositum, ex institutione significans, ex similitudine representans, ex sanctificatione inuisibilem gratiam continens.* Primum, scilicet quod sit aliquod sensibile adhibitum tangitur, cum dicitur *Sacramentum est materiale elementum extrinsecus oculis suppositum.* Ibi enim elementum accipitur pro quocumque sensibili extrinseco, siue sit elementum, siue elementatum. In alio autem impor-

tatur significatio, siue repræsentatio quæ est ex institutione, quando dicitur *ex institutione repræsentans*: siue ex similitudine, quando dicitur, *ex similitudine repræsentans*. In tertio verò, scilicet, quando dicitur *ex sanctificatione inuisibilem*, &c. tangitur causalitas. Diffinitio autem Augustini qua dicitur, *Sacramentum est in quo sub tegumento rerum sensibilium virtus diuina salutem operatur*. Tangit duò explicitè, scilicet, sensibile exterius adhibitum, & causalitatem. Quòd autem dicitur sub tegumento videtur quòd sacramentum tegat gratiam, cum tamen debeat dici manifestare & repræsentare. Sciendum quòd inquantum sacramentum est instrumentum Dei agentis dicitur tegere virtutem existentem in eo. Nam quòd dicitur ibidem (in quo virtus diuina salutem operatur:) intelligendum in quo sicut in instrumento mediante quo agit. Inquantum verò sacramentum ex similitudine & institutione habet repræsentare non habet tegere, sed magis manifestare. Et hoc non est inconueniens secundum diuersas rationes habere tegere & manifestare. Diffinitio autem illa quæ dicit quòd sacramentum est sacræ rei signum, debet accipi non prout est signum alicuius quod est in se sacrum, sed prout est repræsentans talem significationem fiendam. Et continet in se solummodo explicitè ipsam significationem quod est secundo pertinens ad rationem ipsius sacramenti.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum dicendum quòd sacramentum propriè non est forma extrinseca gratiæ propriè dicta: Dicitur tamen forma gratiæ pro tanto quia est repræsentatiua eius. Sicut imago Herculis potest dici forma eius, quæ tamen nec est exemplar Herculis, nec forma intrinseca: sed est repræsentatiua suæ speciei. Vel dato quòd diceretur forma exemplaris gratiæ sicut quidam dicunt: potest dici ad illud quod obijcitur contra: quia dato quod gratia sit prior in intentione agentis quam sacramentum extrinsecum quod ab agente gratiam instituitur ad aliquam similitudinem gratiæ: tamen in esse prius est sacramentum quam gratia: ita quòd ad similitudinem sacramenti præexistentis fit postea gratia in anima.

Ad secundū. Ad secundum dicendum quòd dato quòd similitudo propriè dicta quæ est secundum similitudinem in forma specifica sicut sunt duo alba similia, non fit inter corporale, & spirituale: tamen similitudo large dicta quæ est conuenientia cuiusdam proportionis potest esse inter spirituale & corporale: sicut dicimus quòd sicut aqua abluit corpus, ita gratia animam interius.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd hoc quod diffinitur hic, est sacramentum in speciali non in generali, scilicet, sacramentum nouæ legis, de cuius ratione est quòd sit causa, cui conuenit quòd sit simpliciter sacramentum, cum ei conueniat sacrare, & sanctificare realiter: sacramentis autem veteris legis non cōueniebat nisi significare sacrationem.

Ad quartū. Ad quartum dicendum quod non opus quòd signum & causa opponantur: imò quanquam est idem signum & causa, vt quando causa prius nota est quam effectus: vt si videmus eleuationem funis quæ est causa venti, dicemus quod esset signum venti futuri. Econuerso autem quando effectus est notior causa. Cuius ratio est: quia idem quod est prius notum nobis, & ducit in cognitionem alterius signum eius apud nos est. Nunc autem causa instrumentalis gratiæ, quæ est sacramentum, notior est apud nos quam ipsa gratia quæ est effectus eius.

A

De causa institutionis sacramentorum.

Triplici autem ex causa instituta sunt sacramenta, propter humiliationem, eruditionem, & exercitationem, &c.

QVÆSTIO QVARTA.

QVatto quæritur vtrum instituere sacramenta fuerit necessarium.

Ad hoc omissa distinctione de necessario dicendum quòd accipiendo necessarium in habitudine ad finem melius habendum, sine quo non habetur finis ita bene; instituere sacramenta fuit necessarium ad salutem nostram, & hoc post lapsum, ita quòd sunt hic tres conclusiones ostendendæ.

B

Prima conclusio, est quòd institutio sacramentorum fuit necessaria prædicto modo.

Secunda est quòd in diuersis statibus, scilicet, legis naturæ Moysaicæ, & legis Christi debuerunt institui diuersa sacramenta.

Prima conclusio probatur ex tribus. *Prima conclusio.*

Primo ex parte intellectus quia ille modus suæ, sacrationis, & sanctificationis fuit magis conueniens homini per quem magis sibi innotesceret sua sanctificatio. Sed talis modus est sanctificatio quæ fit per sacramenta sensibilia. Ergo talia sacramenta instituere ad sanctificationem hominis fuit necessarium siue conueniens. Maior patet: quia cùm sanctificatio hominis fit secundum intellectum & affectum, ita quòd post lapsum est quasi quædam sanatio intellectus & affectus, conueniens est quod homo ad dictam sanitatem

C

disponatur per intellectum & affectum, sed hoc fit per cognitionem suæ sanctificationis. Ergo, &c. Minor similiter ostenditur, quia præcipuè in statu naturæ lapsæ spiritualia nata sunt innotescere homini ex similitudine corporalium quæ sunt maximè nota, adeo quòd multi crediderunt quod nullum ens esset nisi corpus.

Secundo ex parte affectus, quia ille modus magis est conueniens curationi spirituali hominis qui magis repugnat morbo, sed modus curationis per sacramenta est homini. Ergo, &c. Maior de se patet minor probatur: quia illa curatio maximè contrariatur morbo humano, quæ contrariatur inordinato affectui hominis circa sensibilia quo affectu contra Deum afficitur ad sensibilia: sed isti inordinationi maximè contrariatur quòd homo se humiliet sensibilibus de mandato Dei, & de mandato eius ordinare se habeat ad ipsa: hoc autem maximè fit per vsum sacramentorum. Ergo, &c.

D

Tertio ostenditur ex parte effectus exterioris, quia conueniens sanitati est, & curationi spirituali hominis, quòd circa illa à quarum occupatione non potest bene auelli, habeat aliquod exercitium sanctum & bonum. Hoc autem fit per vsum sacramētorum. Ergo, &c. Maior patet: quia cōueniens est quod homo habeat exercitium bonum in illis ad quem habet inclinationem ad hoc quòd occupetur circa vsum exteriorum sensibilium: sicut videmus magnos occupare se circa hortorum plantationes, venationes & consimilia. Circa autem talia sensibilia non potest habere ita bonum & sanctum exercitium sicut per vsus sacramentorum: ergo, &c.

Secunda,

Secunda conclusio.

Secunda conclusio declaratur sic.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd sacramenta, sicut frequenter dictum est, sunt instituta ad curationem hominis quantum ad sanitatem spiritualé, & ad protestandum fidem quam homo debet habere de redemptore. Vlterius sciendum quòd homo aliter habuit fidem de redemptore in statu innocentiæ, & naturæ lapsæ: quia in statu innocentiæ non habebat aliquam fidem explicitam de redemptore: quia manente illo statu non fuisset necessaria redemptio. In statu autem naturæ lapsæ oportebat habere fidem explicitam de redemptore: quod homo deberet à Deo redimi qualitercumque hoc esset. Sed quòd deberet habere talem vel talem redemptorem, vel talem modum redimendi, quòd communitet populus ignorabat: nec habebat de eo fidem explicite, sed maiores vt Patriarchæ de hoc habebant fidem explicitam, quia nec tunc etiam ita explicite habere B non erat necessarium: quia nec erant ita corrupi homines per peccatum tunc, sicut postea fuerunt, vt, scilicet, esset necessarium eis magis explicite scire modum redemptionis, vt magis retraherentur à peccato sicut fuit postea. Et ideo tempore illo fuerunt sacramenta, scilicet, oblationes, & decimæ & immolationes, figurantes explicitè, & indeterminatè redemptionē humanam. Postea verò tempore legis Moysi, inualescente peccato oportuit magis in speciali habere fidem de redemptore & de modo redimendi, vt homo magis retraheretur à peccato. Et debuerunt etiam habere maiorem occupationem in vsu sacramentorum, vt minus possent vacare illicitis. Et ideo tunc expressiora representatiua redemptoris & modus redimendi sunt instituta: sicut immolatio agni, & C multa alia cærimonialia. In lege autem gratiæ in qua omnia sunt explicitè, & in se explicita sunt instituta sacramēta, quæ maximè explicitè ea quæ sunt fidei protestantur. Ex his potest formari talis ratio. Illa quæ sunt instituta ad protestandum fidem, & ad curandum morbum humanum, débent diuersificari secundum diuersum statum modi humani & fidei: sed vt modo patuit in prædictis tribus, diuersificatus est morbus humanus, & explicatio fidei. Ergo in prædictis tribus legis sacramenta, quæ sunt contra morbum humanum, & protestatio fidei debuerunt diuersificari.

Tertia conclusio

Ad euidentiam tertiæ conclusionis sciendum quòd licet homo in statu innocentiæ indiguisset gratia perficiente & eliciente, non tamen indiguisset gratia vt curatiua alicuius morbi spiritualis.

Iterum sciendum quòd de cognitione hominis in statu innocentiæ potest esse duplex opinio. Vna D sicut Adam habuit notitias omnium per species infusas, ita & posteritas sua: vel quòd filij cuius acquisiuissent per sensus scientias de rebus: quod credo esse verius, & suppono ad præsens. In hoc tamen erit differentia, in statu illo & isto fiunt multæ perturbationes fantasmatum propter multas dispositiones & passiones corporis tunc: autē fuissent clarissima, & quietissima sine aliqua perturbatione. Vnde credo quòd in statu illo quilibet plura sciuisset incomparabiliter via naturæ, quam quicumque quantumcumque subtilis. Et ea quæ fuissent eis à Deo reuelata potuissent credere absque quacumque difficultate. Et ex his sensibilibus faciliter & clare potuissent intelligere spiritualia: sicut cognoscuntur effectus ex causis, & ex conditione animæ suæ, homo tunc ista cognouis-

A set, dato quòd eius cognitio naturalis incepisset à sensibus: tamen non indiguisset per metaphoricas similitudines sensibilium instrui ad cognitionem spiritualium: sicut modo communitas rudis populi instruitur per exteriorem ablutionem corporis de interiori ablutione mentis. Aliud enim est scire spiritualia ex sensibilibus ptius notis, & aliud est manuduci ad ea per quasdam similitudines metaphoricas sensibilium.

Tertio sciendum quòd affectus hominis non fuisset tunc ad sensibilia inordinate inclinatus, sed fuisset liber & elcuatus ad supernaturalia contemplanda: nec per consequens occupatio circa sensibilia fuisset sibi magis delectabilis quam circa spiritualia. Et sic non fuissent sacramenta necessaria ad vitandum occupationem malam circa sensibilia. Ex his potest formari talis ratio. In illo statu non sunt necessaria sacramenta in quo & intellectus faciliter sine metaphoricis similitudinibus sensibilium potest intelligere spiritualia quæ nata sunt fieri in homine, & in quo in affectu non est morbus, & inordinatio circa sensibilia, & in quo occupatio circa sensibilia non est necessaria ad vitandum malam occupationem circa sensibilia. Et hoc patet ex eis per quæ probata est prima quæstio huius quæstionis: sed status innocentiæ erat huiusmodi. Et hoc primum eximmediatè dictis, ergo, &c. Et sic patet tertia conclusio.

De Circunciſione.

Fuit autem, & inter illa ſacramentum quoddam, ſcilicet, circunciſionis, idem conferens remedium contra peccatum, quod nunc baptiſmus, &c.

QVÆSTIO QVINTA.

Prima ratio.

QVinto quæritur de institutione circunciſionis. Vtrum fuerit conuenienter instituta. Et arguitur quòd non: quia peccato originali non debetur pœna sensus, sed in circunciſione erat pœna sensus, cùm esset ibi inciſio viui, scilicet, illius pelliculæ: ergo, &c.

Secunda ratio.

Præterea sacramenta debent dari per ministros institutos à Deo: sed ante legem Moysi non erant aliqui ministri instituti à Deo: Ergo ante legem non debuit dari circunciſio.

Tertia ratio.

Præterea morbus communis debet habere remedium commune: sed peccatum originale est morbus communis omni populo, & omni sexui. Ergo & remedium debuit esse commune: sed circunciſio non est remedium commune, quia nec potest dari vtrique sexui, nec fuit data niſi populo Iſraëlitico: Ergo, &c.

Contra est quod dicitur in littera.

Respondeo. Circa istam quæstionem.

Primo præmittendæ sunt quædam suppoſitiones.

Secundo ponēdæ sunt cōcluſiones probandæ.

Prima suppoſitio est quòd circunciſio expreſſiuè significabat ablationem peccati originalis, & causam aufferentem, scilicet, passionem Christi.

Secunda est quòd circunciſio significat spiritualem sanctimoniam & sanctitatem.

Tertia est quòd conuenicus fuit dare tale signum distinctiuum populi Iſraëlitici ab aliis. *Quid ſignificaret circunciſio.*

Prima suppoſitio patet, & ex membro in

quo fiebat circuncisio, & ex figura ipsa quæ est ex circũcisione & afflictione, & sanguinis effusione quæest ibi. Quantũ ad membrũ, constat quòd illud membrum est per quod traducitur proles à parente, & per consequẽs per quod traducitur peccatum originale quod cum prole traducitur. Ablatio ergo siue incisio superflui in illo membro, significat ablationem culpæ originalis, quæ per membrum illud traducitur. Ex figura etiam patet quæ erat circularis: quia processus peccati originalis quodammodo fuit circularis, quia persona Adæ infecit naturam Adæ quam habebat in se: & natura infecta in eo infecit personã, scilicet, personas filiorum descedentium ab ea, inquantum natura vitiata erat principium propagandi eos: & sic fuit ibi quædam circulatio, scilicet, in peccato, incipiendo à persona, & terminando ad personam. Vnde absciſio illa circularis figurabat ablationem illius culpæ quæ sic processit circulariter. In quantum autem erat afflictiua, significabat diminutionem fomitis siue concupiscentiæ carnalis. Inquantum verò ibi sanguinis effusio fiebat: figurabat passionẽ Christi in qua fuit sanguinis effusio, quæ fuit causa curans morbum nostrum. Et sic patet prima suppositio.

Secunda patet sic, quia illud quod est signum refrigerij carnalis concupiscentiæ, est signum spiritualis sanctimoniæ & castitatis, sed circuncisio est huiusmodi, vt prædictum est. Ergo, &c.

Tertia etiam patet, quia tempore illo fiebat multiplicatio populi fidelis per propagationem naturalem. Et imò conueniens fuit vt in membro propagationis naturalis. haberet quoddam signum distinctiuum. Et sic patet de suppositionibus.

Prima conclusio.

Quantum ad secundum, intendo probare quatuor quæstiones: quarum prima est quòd conueniens fuit circuncisionem instituí, quia secundum quòd fides magis, & magis est explicita, & secundum quod est maior necessitas habendi fidem explicitam, conueniens fuit de nouo instituí sacramenta ea, quæ sunt fidei magis explicite protestatiua. Sed circuncisio, ea quę sunt fidei, de ablatione peccati originalis, & de redemptore, magis explicite significat, quam illa sacramenta quæ erant in lege naturæ, pura oblationes, & decimationes & similia. Ergo crescente fide, & imminente necessitate explicandi magis ea quæ sunt fidei, conueniens fuit circuncisionem de nouo instituí post prędicta sacramenta. Quòd autem necessitas explicandi magis ea quę sunt fidei fuit postea, scilicet, post legem naturæ, patebit in tertia conclusione.

Secunda conclusio.

Secunda cõclusio est quòd ante legem debuit dari: quia ad hoc quod aliqua lex detur alicui populo specialiter opus illum populum distingui ab aliis. Sed lex Moysaïca debuit dari soli populo Iudæorum. Ergo ille populus debuit habere signum distinctiuum ab aliis populis. Hoc autem fuit circuncisio. Ergo circuncisio debuit dari ante legem. Quod autem illa lex debuit dari soli populo Iudæorum patebit in quarta quæstione, quia alia patent ex dictis.

Causa innouandi sacramenti tempore Abraham.

Tertia conclusio, est quòd debuit tempore Abrahæ instituí. Quia sicut supra dictum, tunc est tempus conueniens instituendi nouum sacramentum, ea quæ sunt fidei magis explicite repræsentans, quando est maior necessitas explicandi ea quæ sunt fidei, & quando sunt plures qui habent fidem magis explicitam. Sed tempus Abrahæ fuit huiusmodi. Ergo, &c. Maior patet ex dictis. Minor declaratur, quia pie creditur quod Adã instruxit suos posteros de cultu diuino, & de his quæ sunt fidei, & quandiu illa instructio durauit, non erat necessitas magis explicandi ea quæ sunt fidei. Sed concupiscentia & corruptione fomitis inualescente, illa instructio euanuit, & homines ita obtenebrati sunt quantum ad intellectum, quòd quasi omnis populus exceptis paucis non credebat aliquid esse nisi corporalia: propter quòd inciderunt in idolatriam. Nec etiam quisquam delectationes seu abusiones rerum sensibilium reputabat peccata. Et hæc deordinatio maximè viguit tempore Abrahæ. Tunc etiam fuerunt plures qui habuerunt fidem magis explicitam quam primi toti: sicut fuit Abraham & Patriarchæ. Ex his potest formari ratio ad probandum minorem prædictã: quia tunc est maior necessitas explicandi quando homo est magis corruptus secundum affectum, & obtenebratus secundum intellectum, & secundum abusionem diuersorum errorum. Sed hoc fuit in tempore Abrahæ vt dictum est. Ergo, &c. Quod autem tunc fuerint plures qui habuerint fidem magis explicitam supponitur. Et ex his patet illud quid fuit suppositum in prima ratione, scilicet, quod post legem fuit maior necessitas explicandi ea quæ sunt fidei quam ante: & quid tunc aliqui habuerunt magis fidem explicitam quam ante.

Quare circuncisio est data solis Hebræis.

Quarta conclusio, est quod soli populo Iudæorum debuit dari circuncisio: quia populus de quo debebat nasci Christus debebat habere specialem sanctitatem. præ omnibus aliis: & per consequenis debuit distingui ab aliis per aliqua signa, castitatem, & sanctitatem significantia: huiusmodi autem est circũcisio, & alia cærimonialia data in lege illi populo quæ specialem sanctitatem significabant debere esse in eo. Ergo illi soli populo debuit circuncisio dari & lex. Et ex hoc patet quoddam quod fuit suppositum in secunda ratione, scilicet, quod soli populo Israëlitico debuit lex Moysi dari.

Si autem quæratur quare solis viris dabatur, & non mulieribus. Si dicatur quia mulier non potest circuncidi, Non valet, quia non quæritur vtrum mulier possit circuncidi vel non: sed quæritur quare placuit Deo instituere sacramentum, quod conueniret solis viris.

Quare inuentum est sacramentum à Deo quod solis maribus conueniré posset.

Et ideo ad hoc dicendum quòd duplex ratio huius potest esse: Vna quia illud sacramentum non solum dabatur in remedium, sed in signum ablationis peccati originalis: nullum autem signum vel sacramentum ita expresse hoc significat sicut circuncisio, excepto baptismo. Et ideo conueniens fuit tale sacramentum instituere, dato quòd solum viris conueniret: & mulieribus prouideretur de aliquo remedio, scilicet, quòd saluarentur in fide parentum. Alia ratio ex parte contractus peccati originalis, quia licet mulieres contrahant peccatum originale: non tamen proles habet contrahere peccatum originale ex matre, sed ex patre, quia peccatum originale non contrahitur nisi vt aliquid generatur ex semine viri descendentis ab Adam: & hoc habet respondẽdi in secundo libro. Et ideo conueniens fuit dare remedium contra peccatum originale specialiter sexui virili.

An decuerit Christum circuncidi.

Si autem quæratur vtrum conueniens fuerit Christum circuncidi.

Dicendum quòd sic. Quia sicut communiter dicitur, licet debuit fieri, vt Christus nos ab one-

re legis liberaret. Secundò, vt Iudæi non haberent occasionem circa eum, videntes eum incircuncisum, per quod posset eis videri quòd non pertinèt ad genus Abrahæ. Tertiò, quia non fuit conueniens Christum soluere legem quousque ostenderet se esse Deum per miracula: & se habere auctoritatem mutandi legem, quod fuit tempore prædicationis suæ, & non in infantia: ergo, &c.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum dicendum quòd aliquod remedium potest esse generale dupliciter. Vno modo per modum satisfactionis: sicut illud pœnale quod imponitur in pœnitẽtia. Alio modo potest aliquod remedium esse pœnale per accidens, ita quòd non per modum satisfactionis: & sic circũcisio erat pœnalis, quia illa pœna non intendebatur vt satisfactio pro peccato paruuli, sed erat coniuncta significationi passionis Christi. Sicut etiam in baptismo non intenditur afflictio quam puer patitur in aqua frigida, vt satisfactio pro culpa pueri: sed coniungitur per accidens representationi ablutionis quæ fit interius quam representat aqua.

Ad secundũ Ad secundum dicendum quòd aliud est de remedio peccati originalis, & de aliis sacramentis: quia cum hoc sit maximè necessarium, non determinat sibi aliquem ministrum sacrum: sed potest dari indifferenter à quocumque homine: & in eo non oportuit expectare institutionem ministrorum sacrorum ad ministrandum illud sacramentum.

Ad tertium Ad tertium dicendùm quòd maior habet virtutem de eo quod datur in remedium tantum: circuncisio autem non solum datur in remedium, sed etiam in signum, & distinctionem illius populi: vt patet ex prædictis. Alij autem populi habebant remedium legis naturæ, scilicet, fidem parentum. Quare autem non fuit commune mulieribus sicut viris, patet ex dictis.

De institutione Circuncisionis & causa.

Hic dicendum est in quo instituta fuerit circuncisio, & quare, & cur mutata per baptismum, &c.

QVÆSTIO SEXTA.

prima ratio SExto quæritur de ritu circuncisionis. Et videtur quòd non fuerit conueniens, primò ex parte membri.

Quia sacramentum pertinens ad cognitionem siue ad protestationem fidei, debet fieri in membro in quo viget cognitio: hoc autem est caput vbi vigent sensus: Ergo, &c.

Secunda ratio. Secundo quantum ad tempus, quòd, scilicet fieret octaua die, quia frequenter ante illum diem imminebat mors: ergo ante illum diem debuit adhibeti remedium contra peccatum originale.

Iterum filij Israël fuerunt in deserto per quadraginta annos incircuncisi.

Tertia ratio. Tertio quantum ad cultrum, quia cultro debuerunt significare Christum: sed hoc non ita bene potuit fieri sicut cultro lapideo: ergo debuit fieri cultro lapideo quod non fiebat communiter: ergo male.

Quarta ratio. In contrarium est ritus obseruatus.

Respondeo. In quæstione præmittendæ sunt quædam suppositiones.

Secundo probandæ sunt quædam conclusiones declarantes hanc materiam.

Necessaria in corpore modus sacramenti dupliciter. Quantum ad primum, sciendum est primo quòd aliquod pertinens ad sacramentum aliquod potest esse necessarium sacramento dupliciter. Vno modo quòd sit de intentione sacramenti. Alio modo quòd sit de necessitate præcepti. De necessitate sacramenti sunt illa sine quibus non est sacramentum: sicut in consecratione corporis Christi. De necessitate sacramenti est quòd minister sit sacerdos, & proferat verba cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: quorum quocumque ablato non est sacramentum, nec fit ibi aliqua consecratio. Requiritur etiam quòd panis sit de frumento. De necessitate præcepti dicuntur illa quæ ex præcepto Dei vel ecclesiæ adducuntur ad solemnitatem sacramenti: sicut quòd aliquis conficiat super altare benedictum, & in talibus indumentis. Et dicuntur esse de necessitate præcepti; quia quicumque ea obmiserit peccat mortaliter, sicut transgressor præcepti Dei & Ecclesiæ.

Secundo sciendum quòd cum sacramentum habeat, significate aliqua, significatio est de necessitate sacramenti, aliqua non: sed de bene esse. Significatio quæ est de necessitate cuiuscunque sacramenti est illa qua sacramentum exterius significat proprium effectũ, siue sit causa sine qua non, vt circuncisio, siue sit causa propter quam, sicut sacramenta nouæ legis. Significatio autem quæ non est de necessitate sacramenti, sed de bene esse, est significatio qua sacramentum significat aliquid aliud à suo effectu: verbi gratia, baptismus significat vt proprium effectum ablutionem interioris mentis, sine qua significatione nihil fieret. Vt ab effectu significat sepulturam Christi vel aliquid tale, & sine ista significatione potest esse sacramentum. Vnde aspersio aquæ qua fiat ablutio interior, dato quòd non ita expresse significet sepulturam vel triduum sepulturæ, facit sacramentum baptismi dummodo alia obseruentur. Quòd autem significatio effectus sacramenti, & nihil plus sit de necessitate sacramenti, patet sic, quia ad rationem sacramenti non pertinet significare de necessitate nisi sacrationem illius qui per sacramentum insacratur, siue sanctificatur: sed hoc est proprius effectus sacramenti: Ergo, &c. Hoc confirmatur ex diffinitione sacramenti nouæ legi, quod efficit quod figurat. Vnde non videtur quod de necessitate eius sit quod figuret nisi quod efficit.

His præmissis probo tres conclusiones.

Prima conclusio. Prima est quia illa incisio erat de necessitate sacramenti in circuncisione, quia de necessitate sacramenti est quòd illud significet vt proprium effectum, vt patet ex dictis. Sed prædicta incisio significat proprium effectum circuncisionis, scilicet, ablationem peccati originalis: vt etiam patet ex prædictis: Ergo, &c.

Secunda conclusio. Secunda est quòd dies octaua non erat de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti: quia quod non esset de necessitate sacramenti patet quantum ad quid est, quia secundum communiorem opinionẽ imminente morte antè octauum diem fiebat circuncisio, & erat verum sacramentum. Et similiter quando omittebatur octauo die, & fiebat post, erat verum sacramentum. Ratio autem huius est, quia illud in sacramento quod habet aliud significare ab eius proprio effectu non est de necessitate sacramenti. Sed omne illud quod significatur per 8. diem erat aliquid aliud à proprio effectu circuncisionis sicut patet per om-

nes significationes quæ attribuuntur illi diei octauo. Quid sit de necessitate præcepti patet etiam per textum Genes. 17. vbi à Deo præcipitur, vt fieret 8. die. Et hoc præceptū habuit rationem spiritualem, vt scilicet, significaretur quòd octaua ætate, scilicet, in resurrectione amouebuntur ab electis omnes corruptiones, & plures aliæ possent assignari. Et habuit specialem rationem. Quia sicut dicit Rabi Moyses ante octauam diem nimis erat tenera caro pueri, & circuncisio fuisset ei valde nociua: & ideo expectabatur octaua dies vt aliquantulum esset solidior. Vlteriùs non differebatur, quia quanto plus puer procedit in ætate, tanto magis vigent sensus, & tanto magis affligunt ea quæ inferunt læsionem. Et ideo non differebatur vltra 8. diem vt minus sentiret læsionem illam. Est autem sciendum quòd circuncisionem fieri 8. die sic erat in præcepto, quòd non licebat præuenire, nisi forte imminente morte secundum opinionem illorum qui dicunt quòd in tali casu licebat circuncisionem fieri ante 8. diem: secūdum autem opinionem aliorum nunquam licebat præuenire octauum diem: & si puer moriebatur saluabatur in fide parentum. Similiter nunquam licebat differre nisi esset specialis dispensatio Domini, sicut fuit in deserto. Et ideo illi ad quos pertinebat cura pueri, differendo vltra 8 diem peccabant mortaliter: sed si omissa erat circuncisio 8. die non erat in præcepto quando fieret post.

Tertia conclusio. Tertia conclusio est, quòd cultrum lapideum non erat de necessitate sacramenti, nisi quantum ad aliquas speciales circuncisiones. Ratio primi est quia ea quæ non significāt proprium sacramenti effectum non sunt de necessitate sacramenti, vt dictum est supra: sed materia illius cultri vt esset ferrea, vel lapidea nihil facit ad significandum proprium effectum circuncisionis, quæ, est ablatio peccati originalis. Ratio secundi est quia hoc non inuenitur fuisse præceptum à Domino nisi de aliquibus circuncisionibus specialibus sicut fuit de illa quam fecit Iosue in Galgalis.

Ad primum Ad primum in oppositum dicendum, quod signum protestans fidem potest inferri, vel ad ipsum actum credendi; & significat etiam illud quid sic protestatur: & significat idem debere pertinere ad cognitionem, & ad membri maximè cognitum. Sic autem protestantur sacramenta fidem principaliter: potest etiam referri tale signum ad rem creditam, sicut ad significandum ablationem culpæ originalis, vel aliquid tale. Et sic sacramenta protestantur fidem, id est, rem creditam. Quod autem sic protestatur fidem, scilicet, quantum ad rem creditam: non opus quòd fiat in parte magis cognitiua, sed, magis in parte illa ad quam res credita magis pertinet. Hoc autem est peccatum originale, vel eius oblatio quæ magis pertinet ad membra defetuientia generationi, quam ad alia. Et non ideo protestatio talis ablationis magis debuit fieri in illis membris quam in aliis.

Ad secundū Ad secundum dicendum quòd secundum quosdam in tali casu poterat fieri circuncisio ante 8. diem, secundum autem quosdam non, sed pueri saluabantur in fide parentum.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd ibi fuit dispensatio diuina, scilicet, quod non fuerunt circuncisi in deserto 8. die, & hoc fuit propter incertitudinem mouendi castra, propter quid pueri non potuissent commode curari.

Ad quartum Ad quartum dicendum quod significatio illa qua significatur aliquid aliud à proprio effectu sacramenti, non est necessaria.

QVÆSTIO SEPTIMA

SEptimo quæritur de effectu, & cessatione circuncisionis.

Circa quòd sciendum quòd Magister videtur fuisse istius opinionis, quòd auferebat culpam originalem: sed non conferebat gratiam. Hoc tamen non tenetur modo: sed tenetur quòd faciebat vtrumque modo quo dicetur. Quod autem auferret culpam probatur sic. Quia aliquid in cultu diuino fieri: quòd significet aliquid falsum est valde superstitiosum, propter quod illud quod vere est sacramentum, & ad veram protestationem pertinens non significat nisi verum. Sed circuncisio erat huiusmodi. Ergo nō significabat nisi verū: sed significabat ablationem peccati vt dictum est; Ergo, &c. Quod autem conferret gratiam sic patet. Peccatum enim originale formaliter loquendo nihil aliud est quam carentia iustitiæ originalis cum debito habendi: quòd quidem debitum habendi inest paruulo ex hoc quòd traducitur à virtute generatiua traducta ab Adam. Et ideo in omnibus illis inest talis culpa quæ descendit via generationis naturalis ab Adam mediate vel immediate: ergo ablatio culpæ originalis potest attendi vel quantum ad hoc quod est carentia quædam; vel quantum ad hod quod est ibi debitum habendi. Quantum ergo ad hoc quod est ibi carentia quædam, non potest auferri nisi per gratiam: quia impossibile est auferri priuationem nisi per aliquid positiuum: licet enim aliquod positiuum possit auferri non causando aliquod positiuum, scilicet, subtrahendo influentiam agentis: sicut patet de ablatione luminis in aëre ad absentiam solis; priuatio tamen nullo modo potest auferri nisi ponendo positiuum. Sed secundum cursum communem illud positiuum per quod aufertur priuatio quam importat peccatum originale, vel peccatum actuale mortale, non est nisi gratia: quia nulli confertur iustitia originalis. Ergo culpa originalis quantum ad hoc quod est priuatio quædam non aufertur nisi per gratiam. Licet enim Deus absolute posset carentiam illam auferre conferendo aliud quam gratiam, puta iustitiam originalem: tamen non potest auferre illud priuatiuum, vt est carentia quædam, nisi conferendo aliquod positiuum quicquid sit illud: & illud secundum cursum communem non est nisi gratia: quia illud debitum non potest auferri nisi vel per hoc quòd illud quod est debitum haberi habeatur: quia illud recuperatur, vel per aliquid æquiualens, vel plus valens confertur. Sed prima duo secundum cursum communem non habent locum: Ergo opus quòd illud debitum auferatur per collationem alicuius æquiualentis: hoc autem non est nisi gratia: ergo, &c. Et sic patet quòd circuncisio auferebat culpam, & conferebat gratiam.

Magistri placitum.

Circuncisio gratiam cōferebat, & auferebat culpam.

Notandum tamen quòd aliquod sacramentum conferre gratiam potest dupliciter intelligi. Vno modo vt sit causa gratiæ propter quam gratia fit: causando, scilicet, in anima aliquā dispositionem ad gratiā. Et sic sacramenta nouæ legis conferunt gratiam. Secundo modo vt causa sine qua non: ita quòd ex quadam pactione diuina recipiens sacramentum recipiat à Deo gratiam, & si in nullo cooperetur per motum liberi arbitrii. Et sic sacramenta legis veteris neutro modo conferebant gratiam: ita quòd ex parte operis operati aliquid

Sacramenta cōferre gratiā, est duobus modis.

fieret in anima exercentis ſacramentum præter illud quod eius deuotio merebatur. Sed operans ex deuotione ſua potetat meteri gratiam. Et hoc eſt quod communiter dicitur, quòd opus operatum ibi nihil faciebat, ideſt, ipſum ſacramẽtum in quo homo exercebatur: ſed opus operans, ideſt, deuotio operantis.

Si autem quæratur vtrum conferret characterem dicendum, quod non.

Primò. Quia inquantum character eſt diſtinctiuum non requirebatur tunc: quia tunc populus fidelis multiplicabatur carnaliter: & ita ſufficiebat diſtinctiuum factum exterius in carne per circumciſionem.

Secundò. Quia character qui imprimitur in anima eſt quædam diſpoſitio ad gratiam & ſacramentum eam imprimens eſt cauſa ad gratiam: ſacramenta autem veteris legis non conferebant gratiam. Ergo, &c.

Tertiò. Quia character, impreſſus eſt quædam potentia ſpiritualis exercendi actiuè vel paſſiuè, alios actus Hierarchicos in Eccleſia, ſicut character baptiſmalis eſt quo aliquis efficitur potens recipere effectus aliorum ſacramentorum: & character ordinis eſt poteſtas miniſtrandi ſacramenta conferentia gratiam, tales autem actus non erant tempore illo: ideo, &c.

Si autem quæratur vtrum debuerit ceſſare, dicendum quòd ſic.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd tria erant genera præceptorum in veteri lege, ſcilicet moralia, cerimonialia & iudicialia. Moralia ſunt illa quæ ratio recta dictat in ordine, vel ad ipſum proximum: vt quod emendandum ſit paſſo iniuriam: vel in ordine ad Deum vt quòd Deus ſit honorandus & colendus. Cerimonialia vero dicuntur determinationes quædam dictorum præceptorum & obſeruationum circa cultum diuinum: vt quod Deus debeat coli talibus ſacrificiis C puta oblatione talis animalis vel tanta, vel aliquo tali. Iudicialia vero ſunt determinationes dictorum præceptorum in his quæ ſunt ad proximum, vel in his quæ pertinent ad punitionem eorum qui aliquid fortè faciebant contra cultum Dei. Et dicebantur iudicialia, quia ſecundum ea videbatur populus: verbi gratia quod fur ouis redderet quatuor, vel aliquid tale. Modo præcepta moralia ſemper manent, quia ſemper tenetur homo ad illud quod ratio dictat. Præcepta autem iudicialia quantum ad hoc non manent quod aliquis obligetur eis, vt oſtendatur illa lex non obligare tempore Euangelii. Poſſunt tamen ſtatui ex cauſa rationabili ab illis qui præſunt populo chriſtiano: ſicut quod ſoluantur decimæ miniſtris Dei, vel aliquid tale. Præcepta vero cerimonialia, quæ ſcilicet erant quædam proteſtationes in cultu diuino de fide Chriſti futuri & paſſuri: nec manent, nec poſt promulgationem Euangelii licet tenere ea. D Et ratio huius eſt, quia in cultu diuino nullum ſignum falſum debet eſſe: ſed ſi ea quæ pertinebant ad præcepta cerimonialia ſeruarentur modo, ſignificarent falſum: ergo modo non licet ſeruare ea, nec ſecundum ea Deum colere. Maior patet ex dictis. Minor probatur, quia omnia illa quæ modo ſignificarent ea quæ ſunt facta circa paſſionem Chriſti vt fienda in poſterum eſſent falſa, ſed omnia præcepta cerimonialia veteris legis ſignificabant ea quæ geſta ſunt circa paſſionem Chriſti, & ipſum Chriſtum vt futura. Ergo, &c. Cum ergo circumciſio pertineat ad cerimonalia, quia erat A ſacramentum veteris legis, circumciſio debuit ceſſare: circumciſio enim ſignificabat Chriſtum paſſurum. Vndè notandum quod legalia vſque ad paſſionem Chriſti fuerunt viuat vt infra dicetur: à paſſione autem vſque ad promulgationem Euangelii fuerunt mortua: quia nihil proderant ad ſalutem: non tamen mortifera, quia non peccabant illi qui obſeruabant ea non intentione quod quærerent ſalutem in eis: ſed vt oſtenderentur quandoque fuiſſe bona ad cauendum offenſa Iudæorum nouiter conuerſorum: qui non poterant ita citò inſtrui quomodo legalia deberent ceſſare: ſed poſt promulgationem Euangelii fuerunt mortua & mortifera: quia poſtquam nota eſt veritas Euangelii quicumque obſeruant ea peccant mortaliter, quia inducunt ſuperſtitionem mendoſam in cultu diuino.

Si autem quæratur, quare pueri dicantur magis ſaluari in fide parentum quam in charitate: cum charitas valeat plus quam fides. *Quomodo pueri dicantur ſaluari in fide & non charitate parentum*

Dicendum quod licet charitas plus valeat ad ſalutem propriam quam fides non tamen ad ſalutem alienam.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd parentes in quorum fide dicebantur paruuli ſaluari, non dicebantur aliquid operari ad ſalutem pueri per modum meriti, quaſi mererentur aliquid puero: ſed dicebantur aliquid facere ad ſalutem pueri, inquantum quoddammodo applicabant virtutem Chriſti paſſuri ad puerum.

Hoc autem faciebant inquantum habebant actualem intentionem referendi puerum ad futurum redemptorem intendentes, ſcilicet quod eſſet particeps redemptionis futuræ. Ex his poteſt faciliter formari talis ratio. Illud plus valebat ad ſalutem pueri in lege naturæ quod erat magis neceſſarium ad applicandum virtutem Chriſti ad puerum prædicto modo. Sed ad hoc magis erat neceſſaria fides quam charitas. Ergo, &c. Maior patet ex dictis: Minor probatur. Quia nullus intenderet applicare talem virtutem niſi crederet aliquid de ea. Sed bene charitate poſſet aliquis intendere talem applicationem: ergo fides qua creditur ipſe redemptor eſt magis neceſſaria quam charitas ad ſalutem pueri.

De Sacramentis nouæ legis.

Iam autem ad Sacramentum nouæ legis accedamus, quæ ſunt baptiſmus, confirmatio, panis benedictio, ideſt, Euchariſtia, pœnitentia, vnctio extrema, ordo, coniugium, &c.

Diſtinctio ſecunda.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca ſecundam diſtinctionem, quæritur vtrum omnia ſacramenta nouæ legis ſint inſtituta in remedium. Et arguitur quod non: quia ſacramentum importat quandam ſanctificationem. Sed homines ſanctificari non dicit remedium, cum homines fuiſſent ſanctificari in ſtatu innocentiæ. Ergo, &c. *Prima ratio*

Prætercà. Magiſter in littera dicit quod quædam ſacramenta ſunt in remedium tantum vt matrimonium; quædam in remedium & gratiam, vt *Secunda ratio.*

pœnitentia: quædam in gratiam tantum, vt Euchariſtia: ergo non omnia ſacramenta ſunt in remedium.

Præterea, aut ſunt in remedium contra pœnam aut contra culpam: non contra pœnam: quia pœna non cõtrariatur gratiæ, immo magis contrariatur eius oppoſito cum ſit medicina contra culpam: nec etiam contra culpam: quia ſi ita eſſet, cum non ſit niſi duplex culpa originalis & actualis: non eſſent niſi duo ſacramenta, quod eſt falſum.

Contrà, omnis medicina eſt in remedium. Sed omnia ſacramenta ſunt medicinæ. Ergo, &c.

Reſpondeo. Hic quatuor ſunt facienda.

Primo, diſtinguendum eſt de remedio, & oſtendendum quòd omne ſacramentum eſt in remedium: quòd dupliciter poteſt accipi. Vno modo vt dicatur large & minus propriè remedium eſſe remedium illud quo natura aliqua etiam ſecundum curſum ſuum naturalem indiget, vt dicamus quòd alimentum eſſe in remedium viuentis, & ſic non accipitur remedium hic. Alio modo dicitur remedium illud quo ſubuenitur alicui defectui incidenti præter curſum communem naturæ, ſicut aliquis habet ſtomachum male diſpoſitum, medium quo oportet ſubuenire tali defectui dicitur remedium propriè dictum. Et de tali remedio hic quirimus.

His præmiſſis dicendum eſt, quòd omnia ſacramenta ſunt in remedium iſto modo acceptum, & præcipuè conſiderando ſtatum hominis prout eſt à Deo inſtitutus: quia quando aliqua natura requirit aliquid ad ſuum bene eſſe, præter id quod ordo illius naturæ ſecundum ſe conſideratæ requirit: illud videtur requiri in remedium contra aliquem defectum incidentem in illa natura præter eius curſum communem: ſed ordo naturæ humanæ ſecundum ſe conſideratæ non habet quod homo indigeat ſacramentis: ergo omnia ſacramẽta ſunt in remedium propriè dictum. Maior patet ex præmiſſa diſtinctione remedij. Minor probatur ſic: quia ordo naturæ humanæ ſecundum ſe conſideratæ non habet quod homo perficiatur ſecundum animam ſenſibilibus rebus, cum ſecundum animam ſit nobilior & altior omni re corporali & ſenſibili. Sed ſacramenta ſunt quædam corporalia ſicut patet de aqua & oleo. Ergo, &c.

Sed contra maiorem iſtius pro ſimili poſſet obiici ſic: quòd ſecundum curſum communem naturæ humanæ quamdiu anima eſt coniuncta corpori ſecundum quemcunque ſtatum præſentis vitæ, naturale eſt homini acquirere perfectionem ſcientiæ à ſenſibilibus etiam in ſtatu innocentiæ. Ergo videtur quod ſecundum curſum communem naturæ humanæ habeat perfici ſecundum animam à ſenſibilibus rebus.

Et ad hoc dicendum, quòd hominem perfici per ſenſibilia dupliciter eſt: vno modo quòd in iſta acquiſitione perfectionis homo ſit ſimpliciter agens principaliter, & ſenſibilia ſint ſubſeruientia homini. Et iſto modo naturale eſt homini acquirere perfectionem per ſenſibilia vt ſibi ſubſeruientia: ſicut mota phantaſia virtute intellectus agentis, quæ eſt potentia hominis, homo acquirit cognitionem intellectualem ſpeculatiuam, cognoſcendo rationes & quidditates rerum: puta quòd ens, quòd ſubſtantia, quòd accidẽs: & etiam practicam cognoſcendo, quòd bonum eſt eſſe in parte & in contrarietate & aliquid tale. Alio modo, quòd homo acquirat perfectionem ſuam per ſenſibilia ſic quod homo nihil agat vel modicum: ita quòd non ſit agens principale & magis agatur quam agat. Et ſic homini non conuenit perfici per ſenſibilia ſecundum exigentiam naturæ inſtitutæ, & ſecundum ſe conſideratę ſed magis ſecundum exigentiam naturæ lapſæ: ſic autem homo perficitur per ſacramenta vel nihil agit, ſicut patet in baptiſmo patuulorum: vel modicum agitur diſponendo ſe de congruo, reſpectu eius quod facit ſacramentum ſenſibile quod principalius agit quàm homo in tali actione.

Secundo, videndum eſt vtrum aliqua ſacramenta ſint in remedium alicui pœnæ.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd duplex eſt pœna: quædam eſt pro peccato inflicta, ſicut illa quæ imponitur pro peccato actuali. Alia eſt pœna pro peccato derelicta, ſicut pronitas ad malum, & difficultas ad bonum quæ derelinquuntur ex peccato in peccatore. Pœna autem inflicta eſt duplex: quædam exterminans inimicum in ciuitate ſicut ſe habet ſuſpendium, & in communitate Chriſtiana damnatio infernalis. Quædam vero eſt corrigens amicum & ad amiciciam reductiua. Si ergo loquamur de pœna inflicta exterminante, ſic ſacamenta illa quæ tollunt peccatum originale vel actuale mortale, fiunt in remedium contra talem pœnam ex conſequenti: quia auferendo peccata prædicta quibus debetur talis pœna auferunt pœnam. Si autem loquamur de pœna inflicta corrigente: ſic aliqua ſacramenta ſunt in remedium talis pœnæ quantum ad diminutionem non quantum ad totalem ablationem: ſicut penitentia diminuit de pœna temporali debita pro peccato actuali: non tamen totaliter tollit. Si autem loquamut de pœna ex peccato derelicta, quæ eſt pronitas ad malum & difficultas ad bonum illa pœna directe contrariatur gratiæ, & in remedium talis pœnæ ſunt ſacramenta omnia, indirecte tamen: quia in omni collatione gratiæ vel augmento diminuitur talis pœna. Nam vt dictum eſt, gratia eſt contraria tali pœnæ: quia non ſolum ordinatur contra peccatum: ſed eſt contra pronitatem ad peccandum.

Tertiò videndum eſt vtrum aliquod ſacramentum ſit datum in remedium, ita quod non in ſanctificationem. Et quamuis aliqui aliter ſentiant quantum ad hoc de matrimonio quam veritas rei vt puto ſe habeat.

Dicendum quod omne ſacramentum quod eſt in remedium, eſt de neceſſitate ad ſanctificationem. Et huius ratio eſt: quia curatio cuiuſcunque defectus exigit quòd ſubueniatur illi defectui per oppoſitam perfectionem: ſed defectus ſpirituales contra quos ſunt ſacramenta non habent oppoſitionem niſi ſanctitatem: ergo omnia ſacramenta quæ ſunt in remedium contra prædictos defectus, ſunt etiam in ſanctificationem

Quartò videndum eſt vtrum veniale peccatum habeat ſpeciale ſacramentum in remedium. Et ad hoc dicunt quidam quod ſic, ſcilicet extremam vnctionem. Sed hoc videtur impoſſibile: quia illud ſacamentum quod eſt remediũ directè contra aliquod non requiritur illo ablato. Sed ablata omni culpa veniali, & quantum ad culpam & quantum ad pœnam inflictam vel infligendam, requiritur extrema vnctio: ergo, &c. Vnde quantumcumque homo ſit contritus de omni mortali & veniali adhuc indiget ſacramento extrema vnctionis. Vnde extrema vnctio eſt quaſi contra reli-

quias peccatorũ, ſicut ſi aliqua medicina daretur ablata febre contra reliquias febris. Culpa autẽ, inquantum culpa eſt, habet tolli per ſacramentum ordinata contra culpam, ſcilicet, per baptiſmum & pœnitentiam. In quantum verò eſt diſpoſitio inclinans ad peccatum: tollitur per quodcunque ſacramentum ordinatum ad augmentum charitatis & gratiæ.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum dicendum quòd ſicut acquiſitio ſanitatis abſolute accepta non importat de neceſſitate remedium: nec per remedium acquiritur, ſanitas tamen acquiſita per medicinam dicit ſanitatem acquiſitam per remedium contra aliquam infirmitatem; ita acquiſitio ſanitatis accepta abſolute non importat de neceſſitate remedium: ſed acquiſitio ſanitatis per ſacramenta bene importat talem ſanitatem eſſe acquiſitam per aliquod remedium ſuperueniens alicui defectui ſupernaturali.

Ad ſecundũ Ad ſecundum dicendum quòd non eſt intentio Magiſtri dicere, quod aliquod ſacramentum ſit ita in remedium quòd non in ſanctificationem, vel econuerſo: ſed quòd quædam ſacramenta ſunt magis in remedium quam alia, ſicut matrimonium eſt in remedium concupiſcentiæ: quædam magis in ſanctificationem ſic Euchariſtia. Vnde non ſequitur quòd aliquod ſacramentum ita ſit in remedium quòd non in ſanctificationem.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd licet in generali non ſint niſi tres defectus, ſcilicet, pœna, & peccatum originale & actuale: tamen in ſpeciali ſunt plures. Quod autem dicitur quòd nullum ſacramẽtum eſt contra pœnam: quia pœna non contraria ur gratiæ, dicendũ, quòd imò, quod pœna quæ eſt pronitas ad malum ex peccato derelicta contrariatur gratiæ: pœna etiam inflicta, dato quod directe non contrarietur gratiæ, eius tamen cauſa, ſcilicet, peccatum pro quo infligitur, contrariatur gratiæ, ratione cuius contrarietatis tollit eam vel diminuit modo quo dictum eſt.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima ratio SEcundo quæritur vtrum ſint ſeptem ſacramenta nouæ legis. Et arguitur quòd non. Nam ſacramenta ſunt in remedium defectus, ſcilicet, culpæ & pœnæ, ſed ſunt tantum duo: Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea ſacramenta nouæ legis fuerunt figurata in veteri lege: ſed Confirmatio & Extrema-vnctio non fuerunt figurata in lege veteri: Ergo &c.

Reſpondeo. Perfuaſiue poteſt reddi ſufficientia ſacramentorum ex duobus.

Primo ex actione vitæ chriſtianæ.

Secundo ex defectibus contra quos ſunt.

Primum ſic patet: quia ſacramenta inſtituuntur, & ordinantur ad quoſdam actus chriſtianos exercendos, & quia ſine charactere baptiſmali non poteſt aliquis ſuſcipere alia ſacramenta: ſicut nec figuram poteſt quis recipere ſine quantitate, vt dictum fuit prius: ſed ſi haberet characterem baptiſmalem non poſſet fieri ſacerdos etiam ſine confirmatione prius habita. Sicut aliquis in vita corporali poteſt perfici dupliciter, ſcilicet, ſecundum ſe, & reſpectu multitudinis cuius eſt pars, ſic in vita ſpirituali, ſecundum ſe poteſt aliquis perfici dupliciter: vno modo acquirendo perfectionem, alio modo remouendo impedimentum: primo modo ſunt tria ſacramenta, quia aliquis in vita A corporali habet primo eſſe per generationem, & ſic eſt ſacramentum quoddã quòd in eſſe ſpirituali primo generat, ſcilicet, baptiſmus, qui eſt generatio ſpiritualis. Secundo acquirit quantitatem debitam & vigorem, & hoc per augmentum, & ſic eſt confirmatio quæ auget virtutem ad hoc quod homo ſit fortis contra aduerſarios ad obediendum, & ad confitendum audacter nomen Chriſti. Tertio modo ſeruat ſe in eſſe per alimentum: & ſic eſt Euchariſtia, quòd eſt ſacramentũ quoddam neceſſarium ad conſeruandum, & ad reſtaurationem deperditi: ſicut alimentum corporale eſt neceſſarium corporalibus iſtis duobus modis: quia ſacramentum Euchariſtiæ ſumptum cum charitate vel mente audiendo miſſam, vel ore celebrando, conſeruat amorem Dei, ita quòd confirmat & conſeruat. Secundo modo, ſcilicet, remouendo impedimenta poteſt hoc eſſe dupliciter: quia aut vnum ſe habet per modum curationis. Et ſic eſt pœnitentia quæ reſpondet curationi. Aut per modum reſtitutionis ad præſtinam valitudinem. Et ſic eſt Extrema vnctio. Et ſic patet qualiter ſumantur ſacramenta in ordine ad ſeipſum. In ordine autem ad alterum eſt dupliciter. Vno modo vt ſit rector alicuius multitudinis. Et ſic oportet eum perfici in aliquo gradu perfectiori: & ſic accipitur ordo ſecundum quem aliquis habet regere aliquam multitudinem. Alio modo poteſt perfici ratione naturalis multitudinis procreandæ. Et ſic accipitur matrimonium.

Secundo modo poteſt probabiliter accipi ſufficientia ſacramentorum ex parte defectuum contra quos ſunt ſacramenta: quia duplex eſt defectus. Vnus in ordine ad multitudinem, alius in ordine ad perſonam. In ordine ad perſonam dupliciter. Vnus modus eſt per contrarium priuans vi-
C tam ſpiritualem. Et hoc eſt vel originalis culpa quæ tollitur per baptiſmum: aut actualis quæ tollitur per pœnitentiam. Et ſic ſunt duo ſacramenta. Alius modus eſt debilitas. Et hæc eſt triplex. Vna eſt per defectum naturæ non habentis vigorem. & hæc tollitur per confirmationem. Alia quia fuit infirmus, ad quod ſequitur quòd fuit debilis. Et contra hoc eſt Extrema-vnctio quæ tollit reliquias peccati. Alia debilitas eſt propter extranea, & contraria exterius agentia, & contra hoc in vita ſpirituali eſt ſacramentum Euchariſtię ad nutriendum fideles in amore Chriſti. In ordine verò ad multitudinem eſt duplex defectus, vnus eſt diſſolutio multitudinis. Et contra hunc eſt ordo qui communiter inſtituitur ad regendum multitudinem. Alius eſt ſubtractio eorum quæ ſunt in multitudine per mortem, & contra hunc defectum eſt matrimonium.

De ratione ordinis ſacramentorum adinuicem. Sed quæ eſt ratio ordinis eorum, dicendum
D quòd Magiſter confirmationem baptiſmo præponit: ſed Dionyſ. præordinat baptiſmum confirmationi: ita quòd baptiſmus eſt primum ſacramentum omnium: quia in omni vita primum eſt acquiſitio vitæ, quod ſit ſpiritualiter in baptiſmo, vel accipiendo rem ſicut in his qui actu baptizantur, vel in voto, ſicut in his qui proponunt baptiſmum recipere. Secundò, quia illa quæ pertinent ad hominem quantum ad perſonam propriam, ſunt priora quam illa quæ pertinent ad ipſum reſpectu multitudinis, eo quòd bonitas totius dependet ex bonitate partium: ideo prior eſt baptiſmus, vt ingreditur homo hanc vitam, & vltimum eſt Extrema-vnctio, vt egreditur de hac vita. De aliis tribus ſacramentis ratio eſt: quia prius eſt habere perfe-

ctionem quam recuperare perditum: modo ad habendum perfectionem confirmatio ordinatur, & Eucharistia ad recuperandum. Et ideò patet ordo horum. Nam Eucharistia est nutrimentum quoddam quòd requiritur omni tempore: ideo Eucharistia ordinatur ante Confirmationem secundum Dionys. sed quia secundum Magistrum Confirmatio requiritur ad deueniendum ad perfectum vigorem: ideo Confirmatio præordinatur Eucharistiæ secundum eum: quia conseruat in statu gratiæ, & Confirmatio facit deuenire in vigorem; & ordo præordinatur matrimonio, quia spiritualior est.

Sed vtrum debuerit institui, & quando, patet ex dictis: quia crescente explicita cognitione fidei oportuit expressius institui sacramenta significantia. Et quia aliud est significare præsens, & aliud futurum ita quòd sacramenta nouæ legis significant Christum iam venisse: sacramenta verò veteris legis significabant eum futurum: ergo, &c. B Iterum nec decuit ipsum instituere hæc sacramenta, donec inceperit prædicare: quia tunc debuit instituere sacramenta quando ostendit se legislatorem, hoc autem fecit quando incepit prædicare ideo, &c. Iterum solum Christum decuit instituere sacramenta, quia decens est quòd ille instituat sacramenta à quo sacramenta habent vigorem: sed sacramenta non habent vigorem nec principaliter nisi à Christo, vt Deo: nec meritorie nisi à Christo, vt homine: ideo, &c.

Sciendum autem quod instituit confirmationem quando posuit manum super pueros siue Apostolos: & Extremam-vnctionem instituit quando præcepit discipulis vt vngerent infirmos.

Ad primum. Ad primum in oppositum dicendum quòd verum est quòd duo defectus sunt in nobis solum in C generali, sed in speciali sunt multi defectus: sacramenta autem instituta sunt contra defectus in speciali.

Ad secundū Ad secundum dicendum quòd confirmatio non debuit esse figurata in veteri lege: quia confirmatio pertinet ad plenitudinem spiritus, scilicet, in lege autem veteri non erat tempus gratiæ: & ideo non debuit fieri Confirmatio similiter, nec Extrema vnctio, quia significat quòd homo statim eat ad gloriam: ideo significat expiationem ab omni defectu ad vitam æternam. Hæc autem est in lege noua non in veteri.

Quid sit Baptismus.

Post hæc videndum est quid sit baptismus: & quæ sit forma: & quando institutus, D & causa institutionis. Baptismus dicitur tinctio, id est, ablutio corporis exterior, facta sub forma verborum præscripta, &c.

Distinctio tertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio. CIrca tertiam distinctionem quæritur vtrum diffinitio baptismi sit bona, scilicet, quòd baptismus est ablutio exterior corporis facta sub forma præscripta verborum. Et videtur quòd non. Nam omne sacramentum est causa alicuius sanctificationis. Sed in ista diffinitione nulla mentio fit de sanctificatione. Ergo, &c. A

Secunda. Præterea Hugo dicit quòd baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata verbo Dei. Sed ablutio non est aqua. Ergo male dicitur quòd baptismus est ablutio.

Tertia. Præterea Dionys. ponit aliam diffinitionem. Et Ioan. Damascenus aliam. Cum ergo vnius rei sit vna diffinitio: videtur quod vel istæ vel illa superfluat.

In contrarium est Magister in littera.

Respondeo. Circa istam quæstionem præmittendum est quòd vnius rei est vna diffinitio sola completa: illa scilicet quæ comprehendit omnes causas: de qua dicit Philosopus quod est rota demonstratio sola positione differens inquantum talis diffinitio includit totam materiam demonstrationis, prout diffinitio data per vnam causam demonstratur per diffinitionem datam per aliam causam. Et dicitur sola positione differens: quia non sunt sibi ordinatæ præmissæ per modum syllogismi. Alia est diffinitio quæ non est completa absolute; quia non comprehendit omnes causas: sed aliquam vel aliquas: vt si aliquid diffiniatur per causam materialem tantum, vel per causam materialem, & formalem tantum. Diffinitio ergo Magistri conueniens est, licet non complete contineat omnes causas: sed continet causam materialem in hoc quòd dicit quod est ablutio corporis exterior facta, & formalem cum dicit, sub forma præscripta verborum. Materia autem sacramenti baptismi conuenientius exprimitur per vsum aquæ quam per ipsam aquam: quia materia sacramenti debet significare proprium effectum eius, non fieri tantum: proprius autem effectus baptismi est ablutio mentis. Hanc autem ablutionem magis significat ablutio facta per aquam, quam ipsam secundum se. Vnde istam ablutionem significat formaliter baptismus in hoc quòd dico, baptizo te, quod nihil aliud est quam abluo te. Aliæ autem diffinitiones quædam tangunt materiam & formam, & finem: aliæ vero causam finalem, & diuersæ tangunt fines diuersos.

Vnde sumitur diuersa diffinitiones baptismi. Ad cuius euidentiam præintelligendum est quòd in sacramento est considerare tria. Aliquid quod est sacramentum tantum, & aliquid quod res & sacramentum, & aliquid quod est res tantum, sicut in baptismo sacramentum tantum est ablutio exterior, res & sacramentum est character, quia dicitur res respectu ablutionis exterioris: sed dicitur sacramentum respectu gratiæ, gratia autem est res tantum. Vlterius sciendum quòd alicuius sacramenti possunt esse plures fines ordinati adinuicem: sicut baptismi immediatus finis est character: & iste ordinatur ad finem qui est gratia: & hæc ad meritum vitæ æternæ Vlterius ex hoc quòd ordinatur ad gratiam, ordinatur per consequens ad tollenda peccata, & character ordinatur ad hoc quòd homo efficiatur potens ad recipiendum effectus aliorum sacramentorum. Tunc ergo dicendum est quod diffinitio Hugonis tangit materiam & formam baptismi, & finem qui est ablatio peccatorum. Nam in hoc quòd dicit quòd est aqua, tangit materiam eius remotam: quia magis propinqua est aqua vt in vsu existens: formam tangit cum dicit: verbo Dei sanctificata. Nam illa sanctificatio non significat aliquam benedictionem qua consecretur aqua sicut consecratur oleum infirmorum: vel aliqua alia materia: quia aqua consecrata vel benedictio non

est de necessitate sactamenti: sed per sanctificari verbo intelligit formam verborum quæ fit in baptismo in qua fit inuocatio Trinitatis quando dicitur. Ego te baptizo, &c. Finem autem tangit cum dicit diluendis criminibus

Diffinitio autem Dyon. datur per causam finalem quæ talis est, baptismus est principium mandatorum sactæ actionis ad aliorum diuinorum eloquiorum, & sacratum actionum susceptiuam oportunitatem, & nostros animales habitus formans, & ad supercælestis quietis anagogē nostrum itei faciens, & diuinissimæ nostræ regenerationis traditio. In qua diffinitione ponit id quod pertinet ad essentiam baptismi: quandò dicit sacræ & diuinissimæ regenerationis traditio: ac si diceret: baptismus est nostra regeneratio spiritualis qua regeneramur in filios Dei. Alia autem tria dicunt tres effectus ad quos ordinatur baptismus, primum est, quòd debet esse ianua aliorum sacramentorum: quia inter omnia sacramenta primum; quòd debet recipi, est baptismus sine quo nullum aliud sacramentum potest recipi: & per ipsum recipitur primum posse sacramenta, actionem scilicet hierarchicam quæ est in communitate christiana, scilicet communicare cum aliis fidelibus in actibus christianis: & propter hoc dicit quòd est principium sanctissimorum mādatorum: & accipit, ibi mandata pro sacramentis prout sunt nobis sub præcepto tradita: ac si dicatur, quòd est principium & ianua omnium sacramentorum, & inquantum efficimur per ipsum habiles ad actiones christianas dicit sacræ actionis. Secundus effectus baptismi est, quòd facit hominem habilem ad recipiendum effectus omnes aliorum sacramentorum. Vndè sicut impossibile esset nonquantum figurari: ità impossibile est non habentem characterem baptismalem recipere characteres, vel ornatus qui causantur in aliis sacramentis. Et hunc effectum tangit cum dicit, & aliorum mandatorum & sacrarum actionum susceptiuam oportunitatem, ideſt, idoneam susceptionem aliorum sacramentorum formans nostros animales habitus: ideſt dispositiones, vires nostræ animæ in quibus prædicti effectus recipiuntur. Tertius effectus est mereri vitam æternam. Et hoc tangit cum dicit. Et ad supercælestis quietis, &c. Anagogen enim idem est, quòd sursum ductio.

Diffinitio autem Damasceni, scilicet quòd baptismus est per quem primitias spiritus habemus, & fit in nobis principium alterius vitæ, regeneratio, sigillū, custodia & illuminatio tangit, diuersos effectus siue fines baptismi. Vnum effectum tangit in eo quod dicitur quod baptismus est per quem primitias spiritus habemus, & fit in nobis principium alterius vitæ, ac si dicatur quod per baptismum efficimur in quadam vita spirituali per quem baptismum accipimus primitias spiritus, scilicet qui est spiritualiter viuere. Hoc autem quòd dicit regeneratio importat quandam relationem nostri ad Deum vt filii ad patrem. Sigillum autem, quòd videtur importare quandam figurationem, importat conformitatem nostri ad Deum. Custodia autem dicitur inquantum effectus baptismi custodit hominem in statu gratiæ quantum est in ipso. Illuminatio autem dicitur inquantum est prima protestatio fidei, cuius est illuminare. Vndè etiam dicitur sacramentum fidei.

Ad primum Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd sacramentum importat sanctitatem vt effectum vel finem: non autem vt illud quod est essentialiter sacramentum interius ex habitu, & cui virtus calefactiua solis importat calorem vt effectum: non autem vt id quod essentialiter est ipsa virtus. Modo Magister diffinit baptismum non quantum ad finem eius: sed quantum ad principia eius intrinseca quæ sunt materia & forma eius: & ideo in eius diffinitione non posuit sanctificationem.

Ad secundū. Ad secundum dicendum, quòd non est inconueniens eiusdem esse diuersas diffinitiones, si sint datæ per diuersas causas, & sic est in proposito. Nam diuersi tetigerunt diuersas causas baptismi: in tangendo autem causam materialem, magis tangit mare iam Magister, dicendo, quòd est ablutio, quam Hugo qui dicit, quòd est aqua. Non ablutio est materia propinqua baptismi qua vtitur Magister, aqua vero non est materia remota qua vtitur Hugo in sua diffinitione. Et sic vterque tangit materiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium argumentum.

De forma Baptismi.

Sed quod est illud verbum quo accedente ad elementum fit sacramentum, veritas te docet quæ huius sacramenti formam tradens ait discipulis. Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos, in nomine Patris & Filii, & Spiritus sancti, &c.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundò. Quæritur vtrum forma baptismi, scilicet Ego te baptizo, in nomine Patris, & Filii & Spiritus sancti sit conueniens. Et arguitur quòd non; quia in verbis primæ & secundæ personæ dantur intelligi pronomina vt dicit Priscianus: ergo frustra dicitur, Ego. *Prima ratio*

Iterum cum tres personæ habeant tria nomina, videtur quod debeat dici in nominibus, & non in nomine. *Secunda ratio.*

Præterea, idem est baptismus antiquorum Græcorum & modernorum, sed Græci sic baptizant. Baptizetur seruus Christi petrus in nomine &c. Ergo nos similiter. *Tertia ratio*

Similiter idem est baptismus antiquorum & modernorum: ergo eadem forma debet esse apud vtrosque, sed apud antiquos dicebant, In nomine Patris vel Christi &c. Ergo, &c. *Quarta ratio.*

Incontrarium est vsus ecclesiæ nostræ.

Respondeo. Dico quod ista forma est conueniens: quia forma sacramenti debet significare actum qui exercetur, & personam in qua exercetur & causam à quo est sanctificatio quæ confertur in baptismo: sed illa forma omnia prædicta exprimit: ergo, &c. Cum dicit baptizo, significat actum, Personam in quam exercetur cum dicit, te. Causam instrumentalem scilicet ministrum, cum dicit, ego. Principalem in inuocatione trinitatis: scilicet, in nomine Patris & Filii & Spiritus sancti. Iterum explicat intentionem ministri cum dicit, baptizo. Sic autem conuenienter exprimitur: quia tunc causalitas agentis instrumentalis & principalis conuenienter exprimitur cum agens instrumentale denotetur agere in virtute principalis agentis: sic est hic cum dicitur. Ego te ba-

ptizo: quasi dicat. Ego vt ministerium exercens baptizo in nomine Patris &c. id est, in virtute Trinitatis.

An immutatio verborū auferat vim sacramenti.

Vtrum liceat hanc formam immutare. Dicendum quòd mutatio formæ baptismi potest fieri tribus modis in generali; vt mutando, addendo, diminuendo. Mutando tripliciter. Vno modo quantum ad solam vocem manente significato eorum, & eodem modo significandi: vt scilicet quòd aliquis baptizet lingua gallica vel quacumque alia non latina: & sic mutare non tollit sacramenta: quia in quolibet linguagio potest baptizare. Alio modo potest fieri mutatio, quòd mutarentur significata & voces: vt si dicatur Ego baptizo te in nomine genitoris, & geniti & procedentis. Quia licet ista verba ex modo significandi importent personas: tamen formaliter loquendo important actus personarum qui sunt generare, B & generari, & procedere: non autem significant ipsas personas formaliter, sicut Pater & Filius & Spiritus sanctus. Et sic mutando formam nullum est sacramentum: quia mutatur significatum principale ipsius formę. Tertio modo potest mutari forma quantum ad modum significādi, vt quod exprimitur in secunda persona exprimatur in tertia, vt si dicatur, baptizetur seruus Christi &c. Sicut Græci faciunt: & sic mutare non tollit sacramentum secundum communiorem opinionem. Et ratio quæ assignatur est ista: quia de necessitate formæ non est vt dicunt nisi quod exprimatur actus qui exercetur in persona in quā exercetur, & agens principale à quo est effectus sacramenti. Quod autem agens instrumentale siue minister exprimatur non est de necessitate sacramēti: sed in prædicta forma exprimuntur prædicta tria: ergo talis mutatio in forma non tollit sacramentum. In Ecclesia tamen Romana peccarent grauiter mutando ritum Ecclesiæ. In ecclesia antem primitiua Græcorum iste modus baptizandi fuit ex causa institutus, ne si diceretur, ego te baptizo, virtus baptismi attribueretur ministro: ita quòd melior baptismus reputaretur qui à meliori ministro esset exhibitus; quando contendebant Corinthii dicentes. Ego sum Pauli &c. Secundo modo principali potest mutari dupliciter. Vno modo quòd addens intēdat mutare formam Ecclesię, & intendat non baptizare sicut ecclesia tunc qualitercumque addat non est sacramentum. Si autem ex diuisione vel aliqua alia ratione addat, intendens tamen facere quod facit ecclesia, si additio fiat in principio vel in fine formæ, non tollit sacramentum quantumcumque ponat: verbi gratia si faciat vnam longam orationem & postea dicat. Ego te baptizo &c. Si autem fiat in medio, si fit ita modica quòd non interrumpat intentionem baptizantis, siue hoc dicat ex deuotione, siue D ex aliqua occasione, & subitatione non tollit sacramentum: vt si dicat. Ego te baptizo in nomine Patris. Fugatis hinc. Et Filii & Spiritus sancti. Amen. Vel interponat & Dominus custodiat te: vel tale. Si autem tanta sit additio quod interrumpatur intentio baptizantis: ita quòd ex prima intentione non sequatur tota forma, non est sacramentum. Tertio modo principali potest fieri mutatio diminutione: & sic, si diminutio sit talis, quòd non tollat significatum formæ secundum accommodationem vsus. Hoc est dictu quòd ille qui audit talem prolationem ex vsu communi loquendi, potest apprehendere propriam significationem formæ: talis diminutio non A tollit sacramentum: vt si dicatur. In nomine Patris & Filii & Spiritus sancti. Si autem secundum accommodationem vsus verba non retineant significationem propriam, formæ tunc non est sacramentum. Et hoc semper accidit nisi aliquid subtrahatur in principio dictionis. Vt si aliquis diceret in nomine Christi ablato ly Patris & Filii & Spiritus sancti, nihil fieret. Et idem etiam sequitur si fiat tanta ablatio in fine quòd tollatur significatio prædicta. Vt si dicatur. In nomine Patris & Filii. Idem etiam iudicium est si transmutarentur litteræ vel mutarentur: vt dicendo. In nomine Patris & Filias, quia manente significatione formæ secundum accommodationem vsus est sacramentum, non manente: non.

Iuxta hoc. Quæri solet vtrum si sint duo quorum vnus est mancus alius mutus: ita quòd mancus proferat verba, & mutus infundat aquam B vtrum possint sub aliqua forma baptizare.

Et licet aliqui dicant quod sic: tamen communius & verius dicitur quòd non. Et ratio huius est: quia aut baptizarent in forma nostra, aut Græcorum: In forma nostra non: quia si manens diceret in singulari, ego te baptizo, constat quòd non diceret verum: quia non ablueret. Baptizare autem idem est quod abluere. Si autem dicat in plurali, Nos te baptizamus, adhuc non dicit verum: quia ipse nec infundit aquam nec abluit, nec per consequens baptizat.

Sed ad hoc dicunt quidam quòd est vera locutio sed figuratiua: quia vnus facit vnam partem pertinentem ad baptismum, & alius aliam. Et ideo quilibet dicitur facere totum synodocticè. Sicut si duo scripsissent vnum librum quantum ad diuersas partes, quisque illorum posset dicere nos scripsimus istum librum synodocticè loquen- C do. Et si dicunt isti quòd quilibet istorum posset dicere synodocticè baptizamus.

Sed hoc non valet, primo quia non est verisimile quòd in formis sacramentorum quæ debent efficere quòd figurant sufficiat locutio figuratiua: imò requiritur propria: secundo quia quando aliquis actus verificatur de aliquibus duobus synodocticè, sicut quando dicitur nos scripsimus istum librum: oportet quòd sit vnus actus eiusdem rationis exercitus ab vtroque secundum diuersas partes: sicut patet de duobus scribentibus librum vtrique, conuenit scribere, qui est actus eiusdem rationis. Sed si aliqui ad aliquid vnum constituendum efficerent actus diuersarum rationum, neutri eorum attribuitur aliquis dictorum actuum synodocticè. Vnde si aliquis solum ministraret pergamenum ex quo aliquis scriberet: neuter eorum posset dicere nos scripsimus istum librum: neuter etiam eorum posset dicere nos ministrauimus pergamenum. Nunc autem ita D est quòd si vnus infundat aquam & alius proferat verba, exercent actus diuersarum rationum: & ideo nullus dictorum actuum conuenit vtrique eorum synodocticè: ita quod nullus eorum potest dicere baptizamus. Si autem teneatur forma Græcorum vt dicat mancus baptizetur seruus Christi, &cætera. Adhuc non est baptismus quia minister qui baptizat gerit personam Christi: & ideo debet esse vnus sicut Christus est vnus. Præterea videtur quòd oporteat quod de aliquo homine verificetur quòd baptizauerit si baptizatus est: sed in casu prædicto de nullo eorum potest verificari quòd simpliciter baptisauerit. Ergo, &cætera.

Ad primum Ad primum in oppoſitum dicendum quod dato quòd in verbis primæ & ſecundæ perſonæ dentur pronomina intelligi : tamen quando exprimuntur expreſſior & perfectior fit ſignificatio. Et quia illa verba efficiunt & figurant non ſolum proferuntur ad ſignificandum : ſed etiam ad efficiendum. Et ideo ad hoc quòd faciant quod figurant, debet expreſſior ſignificatio poni. Notandum tamen quod ſi non apponeretur ly ego, adhuc eſſet baptiſmus: quia ſufficienter exprimitur id quod eſt de neceſſitate ſacramenti: & quantum ad actum qui exercetur: & illum in quem exercetur : & illum à quo exercetur. Conuenientius tamen eſt quòd exprimatur.

Ad ſecundū Ad ſecundum dicendum quòd Trinitas conſiſtit in Trinitate perſonarum, & vnitate eſſentiæ. Ad denotandum ergo trinitatem perſonarum exprimuntur nomina eorum, ſcilicet Pater & Filius & Spiritus ſanctus. Ad denotandum vero vnitatem eſſentiæ , dicitur in nomine , quod idem eſt ac ſi dicatur, in inuocatione.

Ad tertium. Ad tertium dicendum quòd idem eſt baptiſmus apud nos & Græcos quantum ad id quod eſt de neceſſitate ſacramenti : ſicut ſupra patuit. Et ideo quocumque illorum modorum eſſet baptiſmus: tamen de neceſſitate præcepti apud nos eſt quòd teneamus ritum eccleſiæ romanæ qui etiam communior eſt : quia forma eſt expreſſior.

Ad quartum Ad quartum dicendum , quòd in primitiua Eccleſia datus fuit baptiſmus in nomine Chriſti ad exaltationem nominis Chriſti : & hoc diſpenſatiuè : ſed modo ſi ſic aliquis baptizaretur non reciperet ſacramentum. Quando ergo dicitur quòd eſt idem baptiſmus antiquorum & noſter : dicendum, eſt quod verum eſt quantum ad virtutem & effectum: quia eundem effectum habuit, & quantum ad formam intelligibilem : quia nominato Chriſto quoddammodo datur intelligi tota Trinitas: ſed quantum ad formam ſenſibilem non eſt idem : quia non expreſſe nominatur Trinitas. Talis autem expreſſio eſt de neceſſitate ſacramenti ſecundum curſum communem : licet pro tempore illo aliter factum fuerit dipenſatiuè, vt dictum eſt.

Quare in aqua tantum fiat.

Celebratur autem hoc ſacramentum tantū in aqua, non in aliquo liquore vt Chriſtus ait. Niſi quis regeneratus fuerit ex aqua , &c.

QVÆSTIO TERTIA.

TErtiò. Quæritur de materia vtrum ſit aqua ſimplex.

Et dicendum quòd ſic cauſa autem principalis eſt inſtitutio Chriſti : quia ſi voluiſſet inſtituiſſet in alia materia. Ratio autem iſtius inſtitutionis ſumitur ex tribus.

Quando aqua ſit cōueniens materia baptiſmi. Primò ex ratione ſacramenti ſic : quia cum baptiſmus ſit quædam regeneratio in vitam ſpiritualem, illa materia eſt conuenientior baptiſmo quæ magis conuenit genetationi viuentium : huiuſmodi autem eſt aqua. Ergo, &c. Minor declaratur quia viuentia à principio ſunt mollia & humida quæ ſunt conditiones aquæ.

Secundò ex effectu ſacramenti ſic : quia cum effectus huius ſacramenti ſit ablatio peccati, refrigeratio concupiſcentiæ, illuminatio per fidem & gloriam : illa materia magis conuenit baptiſmo quæ magis illa ſignificat: huiuſmodi eſt aqua quæ eſt abluitiua, refrigeratiua & tranſpetans. Ergo, &cæteta.

Tertiò ex neceſſitate ſactamenti ſic: quia cum iſtud ſacramentum ſit maxime neceſſatium debet habere materiam magis communem, & maxime poſſibilem haberi : ſed aqua eſt huiuſmodi.

Norandum eſt autem quod dato quod in aliqua alia matetia inueniatur aliqua conditio pertinens ad baptiſmū magis quàm in qua : tamen omnia conuenientia ad baptiſmum ſimul magis inueniuntur in aqua quam in aliqua alia materia.

Sciendum eſt etiam , quòd aqua quæ eſt materia baptiſmi non eſt omne quòd vocatur nomine aquæ, vt aqua roſeacea vel aliquid tale : ſed aqua ſimplicis elementi. Vndè ſi fiat talis permixtio quæ tollit ſpeciem ſimplicis elementi: in tali liquore non fit baptiſmus. Si autem fiat talis permixtio, quòd non tollat ſpeciem aquæ , in tali liquore fiet baptiſmus. Signum autem quo poteſt perpendi vtrum ſit aqua vel non : accipiendum eſt vt dicunt doctores ex raritate eius vel denſitate , ſicut etiam ſpecies in quibuſdam deprehenditur ex figura. Vndè ſi talis permixtio fiat, quòd illud permixtum omni modo quo aqua habeat diſſolui à calido & congelati à frigido : talis permixtio non videtur tollere ſpeciem aquæ. Dico autem omni modo ſicut aqua : quia aliqua coagulationem habent quam non habet aqua; ſicut patet de lacte, quia quandoque à calido coagulatur. Si autem aliter fiat permixtio non habens ſimilem coagulationem & diſſolutionem ſicut aqua ; non manet ſpecies aquæ.

De immerſione quotiens fieri debeat.

De immerſione vero ſi quæritur quomodo fieri debeat , præcisè reſpondemus , vel ſemel : vel tertio ; pro vario more Eccleſiæ , &c.

QVÆSTIO QVARTA.

QVartò. Quæritur de immerſione vtrum debeat eſſe trina. Et arguitur quod ſic: quia ſicut materia ſacramenti eſt res ſenſibilis aliquid ſignificans ita in forma ſacramenti ſunt ſigna ſenſibilia ſignificantia Trinitatem : ſed de neceſſitate baptiſmi eſt quòd voces ſenſibiles ſignificent Trinitatem: ergo ſimiliter de neceſſitate ſacrmenti eſt quòd actus qui exercetur ſignificet Trinitatem , & triduum ſepulturæ Chriſti : ſed hoc fit per trinam immerſionem. Ergo , &c.

In contrarium eſt vſus eccleſiarum aliquarum.

Reſpondeo. Dicendum ad hoc, quòd ſiue aliquis baptizet immergēdo, ſiue infundendo ſiue aſpergendo, ſiue hoc faciat ſemel ſiue ter ſemper eſt baptiſmus.

Ad cuius euidentiam ſciendum quòd in hoc, differt ſignificatio vocum à ſigdificatione rerum quam faciunt per quandam ſimilitudinem quòd voces ſignificant ad placitū. Vnde poſſunt imponi ad ſignificandū quicquid placet & prout placet. Ré autē ex naturali ſua ſimilitudine non habēt ſignificare vel repræsētare niſi illa quæ ad ea ſimilitudine

habent ex ſua proprietate naturali. Et ideo licet A voces poſſint ſignificare vel Trinitatem vel triduum ſepulturæ Chriſti: indifferenter tamen aqua, vel aliquod ſenſibile ſignum ſecundum quandam ſimilitudinem non poteſt hoc repreſentare. Et ſi trina immerſio vel aliquid tale ſignificet illa, hoc eſt inquantum aliquis vtitur illa trina immerſione vt ſignis ſignificantibus ad placitum, & quaſi loco vocum. Et ex hoc ſequitur ſecundà differentia, ſcilicet quòd cum ita ſi quòd ſacramentum comprehendendo materiam & formam debeat ſignificare & cauſam à qua eſt virtus ſacramenti: ſcilicet Trinitatem & effectum ſacramenti qui fit in anima: verba quæ ad placitum poſſunt ſignificare vtrumq; ſcilicet cauſam à qua eſt virtus ſacramenti, & effectum ſacramenti, vt cum dicitur. Ego te baptizo &c. Vtrumque ibi importatur. Sed materia ſacramenti. Quia non ſignificat niſi ex quadam ſimilitudine naturali, non habet de neceſſitate repræſentare niſi ſolum effectũ ſacramẽti. Ex hoc poteſt adduci ratio ad propoſitum ſic. De neceſſitate ſacramenti vt nunc dictum eſt, non eſt quòd materia vel materiæ vſus ſignificet aliquid aliud ab effectu ſacramenti, ſed ſufficit vt effectum ſacramenti ſignificet. Sed ſiue fiat baptiſmus per immerſionem ſiue per infuſionem, ſiue per aſperſionem, ſiue ſemel ſiue pluries, ſemper vſus materiæ ſignificat effectũ baptiſmi. Ergo quocumque iſtorum modorum fiat baptiſmus, eſt verum ſacramentum Maior patet ex dictis. Minor probatur: quia effectus baptiſmi eſt ablutio interior animæ quæ ſignificatur per ablutionem exteriorem: ſed quocumque dictorum modorum fiat baptiſmus ſemper fit ablutio exterior. Ergo, &c. Eſt tamen aduertendum quòd illi qui faciunt trinam immerſionem non debent finire verba ante trinam immerſionem: quia ſi in prima immerſione finirent totaliter verba, in prima immerſione eſſet plenum ſacramentum, nec aliquid amplius eſt faciendum, & idem eſt de infuſione & aſperſione. Immergendo autem, vel aſpergendo, vel infundendo tenenda eſt conſuetudo eccleſiæ in qua fit baptiſmus. Secundum magiſtrum, niſi caſus neceſſitatis aliud requirat: quod poteſt cõtingi dupliciter. Vno modo ex parte baptizantis, vt ſi ſit debilis, & non poſſet tenere puerum in aqua propter periculum, deberet vti aſperſione vel infuſione pro immerſione. Alio modo ex parte baptizati, vt ſi eſſet debilis tantum quòd timeretur de morte ſi immergeretur. Tertio modo ex parte aquæ, vt ſi ſit ita modica quod non poſſit ibi fieri immerſio, nec poteſt expectari copia aquæ ſine periculo: in quibus caſibus licet vti aſperſione & infuſione pro immerſione.

Ad rationem in oppoſitum dicendum quod ſicut patet ex dictis non eſt ſimile de ſignificatione verborum & de ſignificatione materiæ ſacramenti: quia prout patuit verba debent ſignificare cauſam & effectum ſacramenti: ſed materia effectum tantum.

Quod alij ſuſcipiunt ſacramentum & rem: alij ſacramentum & non rem: alij rem, & non ſacramentum.

Hic dicendum eſt aliquos ſuſcipere ſacramentum & rem. Aliquos ſacramentum & non rem. Alios rem & non ſacramentum. Sacramentum & rem ſimul ſuſcipiunt omnes paruuli qui in baptiſmo ab originali mundantur peccato &c.

Diſtinctio quarta.

QVÆSTIO PRIMA.

Circa quartam diſtinctionem quæritur vtrum B character dicat aliquid abſolutum exiſtens in anima: & arguitur quòd non: quia illud quod dicit aliquid abſolutum eſt in aliquo primorum trium prædicamentorum: ſed character non eſt in aliquo trium primorum prædicamentorum. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur: quia conſtat quod non eſt ſubſtantia: cum ſubſtantia nulli inhæreat: nec eſt quantitas: quia quantitas ſoli corpori conuenit: character autem eſt in anima: nec poteſt eſſe qualitas: quia oporteret quòd eſſet in aliqua ſpecie qualitatis. Ergo, &c. Minor probatur: quia non poteſt eſſe in ſpecie prima qualitatis: eſſet habitus vel diſpoſitio. Et ſi eſſet habitus aut eſſet habitus virtuoſus: & ſic eſſet in ſolis bonis: aut vitioſus, & ſic eſſet in ſolis malis: character autem animæ indifferenter eſt in bonis & malis: ergo non poteſt dici habitus. *Prima ratio.*

C Et eodem modo poteſt argui de diſpoſitione: quia omnis diſpoſitio vel eſt virtuoſa vel vitioſa. Nec poteſt eſſe in ſecunda ſpeciem qualitatis quia non eſt naturalis potentia, cum ſit quid ſupernaturale. Nec in tertia cum non immutet ſenſum, nec per conſequens ſit qualitas ſenſibilis. Nec in quarta cum non poſſit eſſe figura: quia figura non eſt niſi in quanto: character autem eſt in anima. Ergo, &cætera.

Præterea, character ſi dicat quid abſolutum aut eſt in eſſentia animæ aut in potentia: non in eſſentia, quia non ponitur aliquid in eſſentia niſi ad dandum aliquod eſſe vel naturale vel ſupernaturale: ſed vt de ſe patet, character non dat aliquod eſſe naturale, nec etiam conſtituit primo in eſſe ſupernaturali, quia hoc facit gratiæ, ergo non eſt in eſſentia animæ. Nec etiam in potentia, quia illud quod ponitur in potentia oportet quod ſit habitus vel diſpoſitio: ſed character non eſt habitus vel diſpoſitio vt probatum eſt. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

D In contrarium eſt, quia ſecundum Dyon character eſt potentia exercendi aliquos actus ſacros: ſed potentia dicit aliquid abſolutum. Ergo, &cætera,

Reſpondeo Iſta quæſtio diuidenda eſt in quatuor articulos.

Primo videndum eſt quid ſit character eſſentialiter.

Secundò in quo eſt ſicut in ſubiecto.

Tertò à quo cauſetur.

Quartò de effectu eius.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum sciendum quòd quidam ponunt quod character non dicit aliquid absolutum in anima existens, sed solummodo dicit quandam relationem nouam in anima ad Deum. Vnde dicunt quòd est quasi quædam nota vel signum insigniens ipsam animam & distinguens ab aliis & conformans Déo, sicut etiam aliquod signum vel nota imprimitur militi quando characterizatur ad militiam vel deputatur.

Sed contra hoc est: quia omnis noua relatio de necessitate fundatur supet aliquod absolutum de nouo acquisitum in vtroque vel in altero extremorum: quia impossibile est quòd aliqua nouitas sit secundum solam relationem: sed secundum te qui recipit characterem habet nouam relationem ad Christum cui conformatur, & ad alios à quibus distinguitur. Ergo oportet quòd aliquod absolutum acquiratur vel in baptizantibus, vel in baptizato vel in aliis quibus confotmatur & à quibus de nouo acquiritur: nec etiam in non baptizatis. Ergo oportet ponere quòd in baptizato acquiratur aliquod absolutum quod est fundamentum dictæ relationis: hoc vocamus characterem. Ergo, &c.

Si dicas ad hoc, quòd ibi non est noua relatio secundum rem sed secundum rationem, & deputationem quandam inquantum iste deputatur ad aliquid nullo impresso in eo: sicut si ponatur quòd in consecratione calicis nihil absolutum sibi imprimitur: sed sit quædam depuratio ad consecrandum sanguinem Christi, vel quicquid sit de hoc fit ibi noua deputatio: sicut deputatio denarii ad significandum x libras. Vel aliquid tale in qua deputatione nihil absolutum imprimitur denario.

Contrà quia vbi est relatio rationis tantum & deputatio talis res nullum effectum habet post: realiter loquendo, quem non haberet ante per aliquid existens in ea: sed recipiens characterem potest in aliquem effectum ex charactere recepto in quem non poterat ante: sicut sacerdos potest consecrare ex eo quòd habet ordinem quòd non poterat ante: & similiter per characterem potest aliquis recipere aliquid quod non poterat ante, scilicet effectus aliotum sacramentorũ ergo in recipiente characterem est nouum aliquid reale & non sola relatio rationis.

Quid sit character.

Prima ratio Eorum quó ponunt characterem esse habitũ.

Et ideo omnissis de hoc diuersis opinionibus dicendum character est aliqua res absoluta in anima: sed quæ sit illa res vtrum sit potentia vel habitus difficultatem habet: quia videtur prima fronte sequi quòd sit habitus: quia illud quod est in potentia sicut in subiecto est habitus: character est huiusmodi. Ergo, &c. Minor patet: quia character non ponitur in essentia animæ sicut in subiecto, sed in potentia intellectiua. Maior probatur: quia omne quod est in potentia in eam disponens & modificans ad suum actum, est habitus, vel dispositio potentiæ. Sed omne illud quod recipitur in potentia disposita est ad disponendum & modificandum ad suum actum. Ergo omne illud quod recipitur in potentia sicut in subiecto est habitus.

Secunda ratio.

Tertia ratio.

Sed dicendũ ad hoc, quòd hoc est vetum de eo quod naturale recipitur in potentia: non autem de eo quod supernaturaliter infunditur, hoc non valet: quia fides infunditur supernaturaliter, & tamen est habitus.

Iterum si character ponatur in intellectu, sicut in subiecto, aut facit aliquid ad actum intelligendi aut non, si nihil ergo frustra ponitur in intellectu, si aliquid, aut hoc est: quia sibi primo & per se conuenit elicere actum intelligendi, aut quia disponit potentiam ad hoc, non primo modo, quia primum elicitiuum omnis actus intelligendi est potentia intellectiua. Relinquitur ergo quod secundo modo, scilicet, quod operetur ad actum intelligendi vt disponens potentiam ad actum: sed omne tale est habitus vel dipositio. Ergo, &c.

Alijs videtur forte rationabilius quòd sit potentia. Et rationem eius assignant quæ tacta est in opponendo scilicet quia in hoc differt potentia & habitus, quia potentia est indifferens ad benè & malè operari: sed habitus determinate se habet ad malè operari vel ad benè, sicut per potentiam intellectiuam conuenit & benè & malè intelligere: sed per habitum scientiæ qui est conueniens, & bonus conuenit semper benè intelligere: & per oppositum habitum malè: sed habens characterem indifferens est ad benè & malè operandum: sicut sacerdos per characterem sacerdotalem potest demeritoriè vel meritoriè absoluere & benè & male consecrare: ergo character videtur esse potentia & non habitus. Alia ratio potest ad hoc adduci.

Ad cuius euidentiam sciendum quòd quando additur aliquid alicui potentiæ, dupliciter potest se habere ad eam, vno modo quòd additum ad potentiam non det nouum posse vel nouum operari, sed nouum determinatum modum operandi vel patiendi, sicut in potentia passiua, verbi gratia figuta terebri, vel securis superueniens duritiei ferti, non dat nouum posse vel nouum operari ab eo quod conuenit ipsi duro secundum se ab eo quod est secate: sed dat sibi nouum modum operandi, scilicet, quod sic vel sic secet. Et similiter mollities aduenies ceræ quæ est figurabilis per quantitatem non dat sibi nouum posse vel nouum pati, sed determinatum modum patiendi, scilicet per facilem impressionem. Et omne quòd sic aduenit potentiæ dicitur habitus, vel dispositio, & non potentia noua. Alio modo aliquid additur potentiæ, non dans nouum modum operandi secundum priorem potentiam: sed vt dans nouum posse & nouum operari, sicut si duritiei ferri addatur calor, dat nouum posse & nouum operari, scilicet, calefacere, nec se habet ad aliquid præexistens in ferro vt dispositio vel habitus eius: sed magis vt noua potentia. Et dato quòd requiratur quantitas ferri ad hoc quod in ferro recipiatur: tamen quia non adhuc recipitur vt secundum calorem sit sic vel sic figurabile: ideo calor non potest dici dispositio potentiæ figurabilis, sed est vt dictum est noua potentia. Et similiter si aliquod quantum obscurum fiat dyaphanum: dyaphanetas aduenies dat sibi nouum posse passiuum, scilicet posse illuminari: & non determinatum modum eius quod est posse figurari. Ex his formatur talis ratio. Illud quod additum alicui potentiæ non habet dare determinatum modum secundum illud posse quod prius poterat, sed habet dare nouum posse, illud non est potpriè habitus vel dispositio illius potentiæ, immò est potentia noua ab illa. Sed character est huiusmodi. Ergo, &c. Maior patet ex deductione supra posita. Minor probatur: quia character baptismalis qui

est quasi ad patiendum non dat intellectui determinatum modum secundum quem possit intelligere: sed dat nouum posse, scilicet, posse recipere effectus aliorum sacramentorum, puta characterem ordinis vel confirmationis: & similiter character sacerdotalis, non dat intellectui determinatum modum intelligendi: sed nouum posse & nouum operari, quia dat verbis prolatis à tali virtutem conficerandi & absoluendi. Ergo, &cæteta.

Ad primam rationē opinionis.

Sustinendo ergo quod character sit potentia, potest dici ad rationem primam alterius partis, quòd non omne illud quod recipitur in aliqua potentia recipitur vt modificans actum ipsius secundum posse præcedens, immò aliquando aliquid additum potentiæ dat nouum posse. Et tale non habet rationem habitus vel dispositionis: sed habet rationem alterius potentiæ à priore.

Ad secundū

Ad secundum dicendum, quòd esse naturale & supernaturale non facit ad hoc: sed dare nouum posse vel non dare.

Ad tertiam

Ad tertium dicendum, quòd character existens in intellectu non facit ad intelligendum benè vel male: sed dat vel nouum pati respectu alterius quam sit intelligere vt character baptismalis dat nouum posse recipiendi effectus aliorum sactamentorum: vel dat nouum operari siue agere aliud ab intelligere sicut character sacerdotalis qui dat non posse intelligere, nec modum determinatum intelligendi: sed virtutem absoluendi vel confectandi. Et quia dat talem virtutem verbis, non est frustra in intellectu. Requiritur etiam intellectus vt subiectum in quo recipiantur, non vt potentiam quam disponat sicut calor requirit quantum.

Ad rationem autem primam ad alteram partem: licet probabilis, posset tamen aliquis dicere quòd habitus est secundum quem aliquid benè se habet ad actum determinate vel male determinate respectu propriæ potentiæ in quo est habitus. Respectu autem alterius potentiæ cuius actus potest impetari à potentia in qua non est habitus: potest se habere indifferenter ad bene & ad malè: sicut ars medicinæ respectu intellectus semper benè se habet. Nam semper benè facit intelligere ea quæ pertinent ad medcinam: sed respectu voluntatis vel potentiæ executiuæ potest benè & male se habere indifferenter: in quantum per artem medicinæ aliquis potest benè facere sanando infirmitatem.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad secundum in quo sit sicut in subiecto. Dicendum quod subiectum alicuius accidentis potest accipi dupliciter. Vno modo ratio receptiua, sicut si diceretur subiectum figuræ est quantitas. Alio modo potest dici secundum accidentis suppositum in quo est talis ratio, sicut si dicatur subiectum figuræ est substantia corporea. Accipiendo ergo subiectum primo modo. Dicendum quod subiectum characteris est potentia intellectiua: quòd probatur sic: quia sicut esse supernaturale præsupponit esse naturale ita posse supernaturale præsupponit posse naturale. Sed gratia quæ dat esse supernaturale est in essentia animæ. Ergo à simili character qui dat posse supernaturale erit in potentia. Et dato quòd ista ratio habeat calumniam quantum ad hoc quòd ponit gratiam in essentia animæ: quia quidam ponunt eam in potentia & non differt à charitate, tamen adhuc siue ita sit siue non, habetur propositum, quia gratia & dona supernaturaliter collata perficiunt naturam & eam præsupponunt. Et ideo semper verum erit quòd posse supernaturale præsupponit posse naturale. Et per consequens in eo fundatur sicut in subiecto. Quod autem istud subiectum sit potentia intellectiua potest persuaderi sic.

Primò, quia character est in eo secundum quod homo est ad imaginem Dei. Sed homo est ad imaginem Dei præcipuè secūdum intellectum. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur: quia voluntas siue appetitus non pertinet ad imaginem nisi inquantum intellectiuus. Sed hoc non esset nisi intellectus principalius pertineret ad imaginem quam aliquid aliud. Ergo, &c.

Secundò potest probari idem magis in spirituali: quia omnis character, vel est baptismi, vel Confirmationis, vel Ordinis. Sed isti sunt in intellectu: quia character baptismalis est in eodem in quo est character Confirmationis & Ordinis, character autem confirmationis est in intellectu: quia iste character nihil aliud est quam potestas protestandi fidem intet aduersarios fidei: sed protestari fidem pertinet ad intellectum. Ergo, &c.

Si dicatur, quòd in confirmatione datur quædam constantia voluntatis ad protestandum fidem, & ideo hoc pertinet ad voluntatem.

Dicendum, quòd licet ad protestandum fidem requiratur, quædam audacia seu constantia voluntatis, nihilominus actus protestandi fidem elicitur ab intellectu, & potentia à qua elicitur talis actus pertinet ad intellectum. Similiter patet de characterе ordinis: quia dare efficaciam verbis pertinet ad aliquid existens in intellectu, character autem ordinis est huiusmodi, ergo, &c. Et sic patet quid sit subiectum characteris, primo modo accipiendo subiectum. Si autem accipiatur secundo modo, vt quæratur quibus sunt illi quibus conueniat habere characterem. Dicendum quod omnes illi qui recipiunt sacramenta Christi in quibus confertur character, Christo autem non conuenit habere characterem, sed quid altius characterе. Et hoc patet secundum quod character est principium alicuius effectus: quia Christo conuenit excellentiori modo operati talia quam homines qui recipiunt sacramenta eius. Secundo prout character est conformans aliquem Christo: quia sicut alii conformantur principi, & configurantur per aliquid impressum eis ad hoc quod sciantur pertinere ad illum principem. In principe autem non fit talis impressio, ita quòd in Christo cum sit principeps noster non imprimatur character: sed in illis qui conformantur sibi. Vnde dicendum quod habet aliquid altius scilicet potestatem excellentiæ de qua infra habebitur.

ARTICVLVS TERTIVS.

In quibus sacramentis characteris impressio.

QVantum ad tertium, scilicet à quo causatur. Constat quòd à Deo sicut à principali causa: & quantum ad hoc non intelligitur quæstio: sed quantum ad causam instrumentalē, scilicet in quibus sacramentis imprimatur character. Et dicendum quòd in tribus scilicet baptismo, confirmatione ordine. Et hoc patet duplici ratione.

Primò, accipiendo characterem prout est potestas aliquid agendi vel patiendi.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd cum
A ſacramentum ſit quoddam inſtrumentum ſanctificatiuum: dupliciter aliquis poteſt per ſacramentum ſanctificari vel ſacrari. Vno modo vt ſit ſanctus in ſe tantum: alio modo vt in ſe ſit ſanctus, & habeat aliquã deputationem ad aliquos actus ſacros. Modo illa ſacramenta quæ ſunt ad ſanctificandum hominem, vt in ſe ſit ſanctus, non requirunt aliquam potentiam ordinatam, vlterius ad aliquem actum ſactum. Illa autem quæ ſic ſanctificant hominem, quòd etiam in ſe faciunt ſanctum, & faciunt in eo quandam deputationem vltetius ad alios actus factos actiuè & paſſiuè, requirunt aliquam potentiam ordinatam ad illos actus actiuam & paſſiuam. Ex hoc poteſt formari talis ratio in illis ſacramentis habetur character imprimi in quibus non ſolum fit homo ſacer in ſe, ſed
B deputatur ad aliquos actus ſacros actiuè vel paſſiuè. Sed hoc conuenit ſolum prædictis tribus ſacramentis, ergo, &c. Maior patet ex dictis immediatè. Minor probatur per inductionem. Et primo quantum ad partem affirmatiuam, quia baptiſmus præter hoc quòd habet hominem facere ſanctum in ſe, habet eum deputare ad aliquos actus ſacros, vt ſcilicet ſit habilis ad recipiendum effectus aliorum ſacramentorum, & vt in eis cum aliis fidelibus communicet. Confirmatio ſimiliter præter hoc quod facit hominem ſanctum in ſe, facit ipſum deputatum ad proteſtandum fidem. Ordo ſimiliter deputat hominem ad aliquos ſacros actus qui ſunt vel miniſtrare ſactamenta, vel aliquos actus præambulos eis. Quantum autem ad negatiuã, quia Euchariſtia facit hominem ſanctum in ſe: ſed non deputat ad aliquem actum vlteriorem. Et ſimiliter pœuitentia non deputat ad aliquem actum vlteriorem. Similiter matrimonium qui quantum ad hoc quod mitigat concupiſcentiam per gratiam quæ confertur in illo ſacramento vt infra patebit facit hominem ſanctum in ſe: ſed non deputat eum vlterius ad aliquem actum ſactum. Similiter exttema vnctio quæ reducit hominem ad priſtinam valitudinem & ſanat à reliquijs morbi: ſed deputat vlterius ad aliquem ſacrum actum. Et ſic patet tota minor.

Eſt autem notandum quòd non eſt idem facere hominem potentem ad exercendum aliquos actus communes: & deputare eum ad aliquem actum ſacrum ſpecialem, quia omne ſacramentum inquantum confert, vel aufert & auget gratiam & virtutes facit hominem potentem vel magis potentem ad actus meritorios qui ſunt communes omnibus: & in omni ſtatu fidelium: ſed non faciunt deputationem ad aliquos actus factos ſpeciales alios à meritorijs communibus ſicut faciunt prædicta tria ſacramenta.

Secunda ratio, poteſt accipi ex hoc quod character eſt ſignum diſtinctiuum, quia in illis ſacramentis debet character conferri in quibus conſtituitur homo in aliquo ſtatu ſpeciali diſtincto ab aliis: ſed hæc ſunt prædicta tria ſacramenta, ergo, &c. Maior patet ex ratione characteris, qui eſt ſignum diſtinctiuum. Minor probatur.

Primo quo ad affirmatiuam, quia in baptiſmo homo conſtituitur in ſtatu fidelium, in confirmatione in ſtatu militiæ Chriſtianæ in quo quis diſtinguitur à ſtatu ſimplici chriſtiani. In ordine conſtituitur aliquis in ſtatu dipenſatotis ſacramentorũ. In alijs autẽ ſacramẽtis non conſtituitur quis in aliquo ſtatu diſtincto, quia diſtinctio aut eſſet fidelium ab infidelibus, aut fidelium adinuicem: non primo modo, quia hoc facit baptiſmus qui præſupponitur omnibus alijs ſacratis. Nec ſecundo modo vt de ſe patet, quia pœnitentia, Euchariſtia, exttema vnctio, & matrimonium non conſtituunt exiſtentes in diuerſo ſtatu religionis chriſtianæ. Ergo, &c. Et ſic patet minor. Et hæc ſufficiant de tertio.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum de eius diffinitionibus dicendum quod eſt diffinitio B. Dyon. ſcilicet quod character eſt ſignum ſacræ communionis & ſacræ ordinationis datum ab ierarcha, quod dicitur ſignum ſacræ. Signum ibi accipitur pro aliquo abſoluto in quo relatio ſigni fundatur. Quia vt ſupra dictum eſt, character non dicit relationem, ſed aliquid abſolutum in quo relatio fundatur. Quod ergo dicitur ſignum ſacræ communionis, idem eſt ac ſi dicatur, quòd eſt illud per quod aliquis admittitur ad communionem fidelium: quòd dicit & ſacræ ordinationis, idem eſt ac ſi diceret, quòd eſt illud per quod aliquis ordinatur in aliquo ſtatu cum aliis fidelibus, & in hoc tangitur aliqua cauſa finalis characteris. In hoc autem quòd dicitur datum à hierarcha, tangitur cauſa miniſterialis, hierarcha enim ſtat pro epiſcopo qui idem eſt, quòd princeps hierarchiæ, quia antiquitus omnia ſacramenta ſolebant miniſtrari per Epiſcopos. Alia eſt diffinitio, quòd character eſt diſtinctio impreſſa à charactere æterno animæ rationali ſecundum imaginem configutans Trinitatem creatam Trinitati creanti, & diſtinguens à non configuratis ſecundum ſtatum fidei. In qua diffinitione tanguntur omnes cauſæ characteris. Nam cauſa formalis tangitur cum dicitur
C diſtinctio, id eſt, ſignum diſtinctiuum, quòd eſt eius genus, non quòd omne ſignum ſit cauſa realiter ipſius characteris quaſi realiter diſtincta ab eo: quia ſolius compoſiti eſt habere realiter cauſam formalem, ſed hoc pro tanto dicitur, quia omne ſignum, accipiendo ſignum pro fundamento relationis, non pro relatione dicit illud quod formaliter & eſſentialiter eſt character. In hoc autem quod dicit, impreſſa à charactere æterno, tangit cauſam principalem efficientem. Nam per characterem æternum intelligit filium cui iſte effectus attribuitur per apptopriationem quamuis ſit à tota Trinitate. Quod autem dicitur animæ rationali, tangit ſubiectum eius quaſi commune: ſed quod dicit ſecundum imaginem, dicit ſubiectum eius magis proprium, quia in hoc oſtendit ſecundum quod ineſt animæ character: quia ſecundum imaginem. Quod autem dicit configu-
D rans Trinitatem creatam Trinitati creanti, & diſtinguens à non configuratis ſecundum ſtatum fidei, tangit eius finem duplicem, ſcilicet conformare Chriſto, & diſtinguere à non conformatis. Et ſic patet de quarto.

Ad primum in oppoſitum dicendum, quod character eſt in ſecunda ſpeciem qualitatis ſuppo- *Ad primam rationem.*
nendo, quod ſit potentia.

Ad illud quod dicitur in contrarium, quod non eſt potentia naturalis, dicendum, quod ad illam ſpeciem non ſolum pertinet potentia naturalis. Quod autem Philoſophus non fecit mentionem de potentia ſupernaturali, hoc fuit, quia nihil ſciuit de tali potentia.

Ad ſecundum dicendum, quòd character eſt in potentia, non tamen ex hoc ſequitur, quod ſit

habitus ſicut patet ex dictis in primo articulo iſtius quæſtionis.

Quid proſit baptiſmus his qui cum fide accedunt.

Solet quæri de illis qui iam ſanctificati ſpiritu, cum fide & charitate ad baptiſmum accedunt: quid eis conferat baptiſmus. Nihil enim videtur eis præſtare, cum per fidem & contritionem iam remiſſis peccatis iuſtificati ſint, &c.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo quæritur de effectu baptiſmi. Vtrum tollat omnem pœnam & culpam. Et videtur *prima ratio.* quòd non omnem culpam, quia diuerſorum morborum ſunt diuerſæ medicinæ. Sed culpa actualis & originalis ſunt diuerſi morbi. Ergo debet habere diuerſas medicinas. Sed medicina quæ tollit peccatum actuale eſt pœnitentia, non ergo baptiſmus.

Secunda ratio. Præterea, videtur quod non tollat omnem pœnam ſatisfactoriam, quia in adulto accedente ad baptiſmum requiritur quædam diſplicentia peccati; ſed hæc eſt quædam pœna. Ergo &c.

Tertia ratio Præterea fames & ſitis ſunt quædam pœnæ & iſta remanent poſt baptiſmum.

Contrà, baptiſmus perfecti incorporat Chriſto: ſed quòd eſt incorporatum Chriſto dicitur carere omni pœna & omni culpa. Ergo, &c.

Reſpondeo dicendum. Iſta quæſtio eſt diuidenda in quatuor articulos.

Primus eſt quomodo ſe habeat baptiſmus in ablatione peccat.

Secundò, in ablatione pœnæ.

Tertiò, in collatione gratiæ.

Quartò, videndum eſt de conditione baptizandorum quæ requiritur ad recipiendos iſtos effectus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, ſciendum quod baptiſmus quantum eſt de ſe tollit omnem culpam tam originalem quam actualem: tam mortalem quam venialem. In fictis autem talibus poſſent eſſe ficti quod nullã culpã tollit niſi radicaliter quando ſcilicet non ſunt ficti quin velint recipere ſacramentum: & illud ſpirituale quod datur ibi. Sed quidam ſunt tantum ficti quantum ad hoc quòd nolunt recedere à peccato: quia in talibus baptiſmus cauſat characterem in quo radicaliter continetur liberatio à peccato quæ ſequitur recedente fictione. In non fictis quibus diſplicet peccatum, & intendit recedere à peccato tollit omnem culpam tam originalem quam actualem tam mortalem quam venialem. Quod autem tollit originalem culpam & actualem mortalem probatur ſic: primo ex parte ſuæ ſignificationis: ſecundo ex parte ſui effectus. Ex parte ſuæ ſignificationis ſic. Quia baptiſmus ſignificat perfectam ablutionem mentis. Sed non poteſt eſſe perfecta ablutio mentis niſi auferatur omnis culpa originalis & actualis mortalis ſaltem. Ergo, &c. Ex parte autem effectus probatur ſic: quia ſupponio nunc quod per baptiſmum regeneratur homo in vitam ſpiritualem. Ex hoc arguo ſic. Per illud per quod homo regeneratur in vitam ſpiritualem tollitur omnis diſpoſitio oppoſita & incompoſſibilis tali formæ, per quam homo conſtituitur in vita ſpirituali. Sed omnis culpa tam originalis quam mortalis opponitur gratiæ per quam homo conſtituitur in vitam ſpiritualem. Ergo, &c. Quod autem tollat omne peccatum veniale niſi ſit indiſpoſitio ex parte accipientis probatur ſic. Quia ſemper in omni generatione non ſolum tollitur dipoſitio incompoſſibilis formæ ad quam terminatur generatio: ſed etiam omnis diſpoſitio repugnans benè eſſe formæ in illo ſubiecto, quod enim remanear cum forma introducta hoc eſt vel, quia materia eſt diſpoſita nec plene ſubijcitur agenti, vel propter defectum virtutis actiuè in agente. Sed culpa venialis licet non ſit incompoſſibilis gratiæ; repugnat tamen benè eſſe gratiæ. Ergo quando homo generatur in vita ſpirituali tollitur omnis culpa venialis, niſi ſit indiſpoſitio ex parte recipientis vel debilitas ex parte agentis. Sed ex parte agentis non poteſt eſſe defectus: quia principaliter agens in dicta actione eſt Deus: miniſter qui eſt agens inſtrumentale non poteſt deficere dummodo intendat facere quod facit eccleſia: nec omittat ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti: ergo niſi ſit diſpoſitio in recipiente ſemper per baptiſmum tollitur omne peccatum veniale.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum ſciendum, quòd duplex eſt pœna, quædam eſt perſonæ ſicut carentia diuinæ viſionis, & ſicut pœna ſatisfactoria quæ inponitur pro peccato. Alia eſt naturæ quæ, ſcilicet ex principijs naturæ ſibi derelictæ conſequitur. Modo pœna omnis quæcumque ſit illa per baptiſmum tollitur pro tempore aliquo. Sed pœna perſonæ, ſcilicet carentia diuinæ viſionis & pœna ſatisfactoria ſtatim tollitur collato baptiſmo. Pœna autem naturæ, ſcilicet defectus naturales non tolluntur vſque ad tempus reſurrectionis. Ratio autẽ quare tollat pœna quæ eſt carentia diuinæ viſionis eſt, quicumque regeneratur in vitam ſpiritualem & fit membrum Chriſti, fit dignus vita æterna quæ eſt viſio Dei: ſed quicumque eſt baptizatus eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Quod autem tollat omnem pœnam ſatisfactiuam oſtenditur ſic: quia illud tollit omnem pœnam ſatisfactoriam per quod confertur alicui totum meritum Chriſti quantum indiget, quia meritum Chriſti eſt ſufficiens ſatisfactio pro omni pœna: ſed in baptiſmo confertur homini totum meritum Chriſti quantum indiget: quia tunc fit membrum Chriſti ſimpliciter. Ergo, &c. Sciendum tamen quod requiritur in baptizato adulto diſplicentia peccati non per modum ſatisfactionis. Sicut requiritur dolor contritionis in pœnitentibus: ſed per modum repellentis dipoſitionem contrariam. Sicut enim impoſſibile eſt quòd aliquis recipiat calorem niſi recedat à frigore, ita impoſſibile eſt quòd aliquis recipiat gratiam niſi recedat à culpa, quòd fit per diſplicentiam peccati. Ex his igitur poteſt patere quòd tollitur pro tempore omnis pœna naturæ, ſcilicet omnes defectus naturales: quia per baptiſmum vt dictum eſt, committitur homini totum meritum Chriſti quantum indiget. Conſtat autem quòd meritum Chriſti ſufficit ad tollendum non ſolum omnem pœnam perſonæ: ſed etiam omnem pœnam naturæ: ſicut per bap-

tiſmum tollitur omnis pœna naturæ pro tempore ſuo: quia per baptiſmum fit dignus habere corpus impaſſibile & agile, & ſic de aliis, in reſurrectione, niſi poſtea peccent: tamen differtur ablatio iſtius pœnæ vſque ad reſurrectionem finalem: ita quòd nunc non aufertur. Cuius ratio duplex aſſignatur, vna propter profectum ſpiritualem, vt ſcilicet homo, cum quo pugnet dum tales pœnas ſuſtinet habeat & vt homo magis habeat deuotionẽ ad effectum ſpiritualẽ baptiſmi quo deuotio diminueretur ſi tollerentur deffectus corporales: quia multi magis accederent ad ſubueniendum neceſſitati corporali quam ſpirituali. Alia ratio accipitur ex vniuerſali reparatione naturæ: quia tunc conueniens eſt quòd tota & plena reparatio naturæ fiat quando numerus omnium ſuppoſitorum naturæ quæ reparanda eſt, erit completus & finitus. Et quando natura humana vna cum omnibus quæ propter eam facta ſunt debuit renouari, quod erit in reſurrectione.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, ſciendum quod baptiſmus confert gratiam & virtutes his qui prius non habebant. In his autem qui in gratia accedunt ad baptiſmum auget prædicta. Ratio quòd infundet gratiam eſt iſta.

Primò. Quia non tollitur priuatio niſi per habitum oppoſitum. Baptiſmus tollit culpam. Ergo non tollit eam niſi per habitum oppoſitum culpæ, huiuſmodi eſt gratia. Ergo, &c.

Secundò. Quia ſicut ſe habet generatio naturalis ad eſſe naturæ, ita ſe habet genetatio ſpiritualis ad eſſe gratiæ. Sed in generatione naturali confertur eſſe naturæ. Ergò & in regeneratione ſpirituali eſſe gratiæ. Quod autem virtutes morales ſimul infundãtur in baptiſmo, licet aliqui hoc negent, poteſt oſtendi ſic, quia ſicut ſe habet poſſe proportionatum naturæ ad naturam, ita poſſe proportionatum gratiæ ad gratiam. Sed in generatione naturę cum eſſe confertur poſſe proportionatum naturæ. Ergo in regeneratione ſpirituali cum eſſe gratiæ confertur poſſe proportionatum ipſi gratiæ. Sed huiuſmodi poſſe fit per virtutes. Ergo, &c. Quod autem prædicta augeantur in his qui in gratia accedunt ad baptiſmum, patet ex hoc: quia per eadem res generatur & augetur. Sed per baptiſmum conferuntur prędicta vt dictũ. Ergo, &c. Ita tamen quod ſecundum quod plus & minus ſunt diſpoſiti, plus vel minus recipiunt de gratia, ſi æqualiter æqualiter.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum diſtinguendum eſt, quia illi qui baptizantur aut ſunt infantes, aut adulti, & ſi adulti, aut amentes, aut ſanę mentis. Si ſanè mentis, aut vigilantes, aut dormientes. Si vigilantes, aut ficti, aut non ficti. Si ſunt infantes tunc recipiunt characteren & gratiam & virtutes. Nec obſtat quòd hoc non appareat in actibus eorum, quia ſicut habens habitum ſcientiæ quando eſt dormiens vel ebrius non poteſt illo habitu vti, propter indiſpoſitionem organi phantaſiæ, ita etiam pueri propter indiſpoſitionem organorum deſeruientium cognitioni intellectiuæ, non poſſunt habere vſum rationis, nec etiam vſum virtutis. Si ſint adulti & dementes, aut hoc habent à natiuitate aut non; à natiuitate, baptiſzandi ſunt, & recipiunt totum effectum baptiſmi & quantum ad characterem & quantum ad gratiam. Si autem non à natiuitate, ſed habuerunt aliquando vſum rationis, aut antequam inciderent in furiam habuerunt ptopoſitum baptizandi, aut non. Iterum poſtquam inciderunt in furiam aut habent lucida interualla, aut non Si antequam inciderent in furiam habuerunt ptopoſitum recipiendi baptiſmum, & in propoſito illo manſit. Si baptizatur recipit verum effectũ baptiſmi. Et quantũ ad characterem & quantum ad gratiam. Si tamen habet lucida intetualla: ſi non imminet mors differendum eſt quouſque redeat ad ſenſum ſuum. Si etiam illis interuallis lucidis haberet propoſitum baptizandi & baptizaretur in dementia baptizatus eſſet, & reciperet totum effectum ſacramenti. Si autem nec antequam incideret in dementiam vel in illis interuallis lucidis non habuerit propoſitum baptizandi & baptizatur in dementia, nihil recipit. Si autem eſt adultus & dormiens, ſi in vigilia habuit propoſitum baptizandi & in illo propoſito manſit: ſi baptizetur dormiens baptizatus eſt, & recipit verum ſacramentum & rem ſacramenti. Non tamen debet hoc fieri niſi immineat mors: imò debet expectari quòd euigilet. Si autem non habuerit prius propoſitum, nihil recipit. Si autem ſit adultus vigilans & ſanę mentis, aut eſt fictus, aut non: ſi non fictus recipit ſacramentũ & rem ſacramenti. Si autem fictus eſt diſtinguendum, quia aut eſt fictus tantum per hoc quòd non proponit dimittere peccatum, intendit tamen recipere ſacramentum: & ſic recipit characterem: ſed non gratiam: propter voluntatem adhęrentem peccato. Plus etiam ſi ſic eſſet fictus quòd non crederet aliquid conferri in baptiſmo, habet tamen tale propoſitum quòd ſi aliquid ibi confertur quod vult aſſequi illud & intendit, quòd illud exerceatur circa ipſum ſecundum ritum & modum Eccleſiæ, ſic recipit characterẽ, ſed non gratiam: niſi fortè quaſi in radice, quia vtroque modo iſto fictus recipit characterem, ad quem ſequitur gratia recedente fictione. Alio modo poteſt eſſe fictus: quia ſcilicet nihil credit eſſe in baptiſmo, nec intendit recipere, quod conferatur per baptiſmum, immo facit in deriſionem, ſic fictus nihil recipit nec characterem nec aliud: quia primi duo ficti etſi habent voluntatem baptiſmo oppoſitam quantum ad gratiam, non tamen quantum ad characterem. Vltimus autem fictus habet voluntatem oppoſitam omni ei quod confertur in baptiſmo.

Ad primum in oppoſitum dicendum quod diuerſorum morborum ſunt diuerſæ medicinæ, niſi vna virtute contineat alteram vel eius effectum. Nunc autem baptiſmus continet virtute effectum pœnitentiæ, non è conuerſo: quia cum fit regeneratio ſpiritualis tollit omnem culpam originalem & actualem. Pœnitentia autem eſt particularis neceſſaria contra peccatum actuale.

Ad ſecundum dicendum, quod illa diſplicentia non requiritur vt pœna ſatisfactoria vt dictum eſt: ſed vt diſpoſitio remouens, prohibens ſcilicet culpam quæ prohibebat ſimul ſecum eſſe gratiam.

Ad tertium dicendum: patet ex dictis quod illæ pœnæ auferentur pro tempore: non autem pro ſtatu vitæ propter cauſas quæ dictæ ſunt.

Quod baptiſmus æquè ſanctus eſt à bono vel malo datus bono vel malo.

Poſt hoc ſciendum eſt ſacramentum baptiſmi à bonis & malis miniſtris dari, ſicut à bonis & malis ſumitur: nec melior eſt baptiſmus qui per meliorem datur, nec minus bonus qui per minus bonum datur, nec malus qui per malum datur, nec maius munus datur in baptiſmo à bono dato, nec minus in baptiſmo dato à malo: ſed æquale, quia non eſt hominis: ſed Dei munus, &c.

Diſtinctio quinta.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio CIrca quintam diſtinctionem quæritur primo de miniſtris vtrum quilibet poſſit diſpenſare ſacramentum baptiſmi. Et videtur quod non: quia maius eſt ſacramenta diſpenſare quam reciperei ſed non quilibet poteſt recipere vt dictum. Ergo, &cætera.

Secunda ratio. Prætereà, ſicut in iſto ſacramento requiritur materia debita ita & debitus miniſter: ſed ſecundum Aug. debitus miniſter eſt bonus homo: qui dicit miniſtros tanti iudicis opus eſſe iuſtos: ergo miniſter huius eſt tantum bonus homo: ſed non quilibet homo eſt bonus. Ergo. &c.

Tertia ratio. Prætereà, baptiſmus eſt regeneratio quædam C ſiue genetatio ſpiritualis in quo baptizans eſt principium actiuum: ſed mulier non poteſt eſſe principium actiuum generationis. Ergo, &c.

Quarta ratio. Prætereà, diſpenſare bona reipublicæ pertinet ad ſolos principes: ſed baptiſmus eſt de bonis rei: principes etiam ſunt ſoli Epiſcopi. Ergo, &c.

Contrarium oſtendit magiſter in littera.

Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem tria ſunt videnda.

Primò quis poteſt diſpenſare ſacramentum baptiſmi.

Secundò vtrum bonitas vel malitia miniſtri faciat aliquid ad effectum baptiſmi.

Tertiò vtrum recipiens baptiſmum à malis, peccet.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum dicendum, quod quæ- D dam ſunt de neceſſitate ſacramenti, ſicut verba & panis & vinum in ſacramento Euchariſtiæ; quædam ſunt de neceſſitate præcepti, ſicut quòd celebretur ſuper altare benedictum. Sine primis non fit ſacramentum: ſed ſine ſecundis fit, licet qui omitteret peccaret mortaliter: ſic in baptiſmo ſunt quædam de neceſſitate ſacramenti baptiſmi, ſicut aqua & forma debita verborum. Quædam ſunt de neceſſitate præcepti, ſicut benedictio aquæ ad baptiſmum. Modò ſi quæratur quis poſſit diſpenſare ſacramentum baptiſmi quãtum ad ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti, ſcilicet quis ſit miniſter quo dante ſit ſacramentum: dico quod quilibet homo cuiuſcumque ſexus ſtatus vel conditionis exiſtit. Cuius ratio eſt, quia ſacramentum maximæ neceſſitatis, & ſine A quo nullus poteſt ſaluari, debet habere maximè communia quantum ad eſſentialia ſua: Sed baptiſmus eſt huiuſmodi. Ergo miniſter eius debet eſſe cõmuniſſimus, quod non eſſet ſi reſtringeretur ad aliquos ſtatus vel ſexus. Si autẽ quæratur quantum ad ea quæ ſunt de neceſſitate præcepti, vt ſcilicet quæratur quis poteſt licite & decenter dare baptiſmum, aut hoc quæritur in caſu neceſſitatis, quo ſcilicet probabiliter apparet mors, aut non in caſu neceſſitatis. Si primo modo quilibet homo poteſt ſubuenire, ſicut calix cadens in terra de altari poteſt in caſu neceſſitatis à layco tangi, ita tamen quòd ordo ſeruandus eſt, vt ille qui habet prærogatiuam in ordine, vel in ſexu, vel in aliquo alio præferatur in baptizando alteri non habenti propter decentiam ſacramenti. Si autem fit extra caſum neceſſitatis, ſic ſoli ſacerdoti cõpetit, & alii peccarent qui facerent, quia decens eſt quod B ille qui habet alios illuminare, conferat illa ſacramenta in quibus confertur lumen gratiæ: ſed baptiſmus eſt huiuſmodi. Ergo, &c.

Prætereà, eiuſdem eſt habere poteſtatem ſuper corpus Chriſti miſticum & verum conſecrandum, & inſtruere recipientes ipſum, quòd ſit per baptiſmum. Sed ſoli ſacerdotes ſunt huiuſmodi. Ergo, &c. Vnde & pœnitentia quæ ſacramentum non neceſſitatis, non poteſt dari ab omnibus, ſed à ſolis ſacerdotibus: ſed baptiſmus ab omnibus vt dictum eſt.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum dicendum, quod baptizans ſiue ſit malus ſiue infidelis dummodo intendat facere, quòd facit Eccleſia, & recipiens intendat recipere, ſemper imprimit ſacramentum verum & rem ſacramenti, & gratiam & virtutes, niſi ſit indiſpoſitio ex parte recipientis. Et ſic bonitas vel malitia miniſtri præmiſſis ſuppoſitis nihil facit ad effectum ſacramenti. Quandocumque enim ita eſt, quòd aliquod agens principale, agit per aliquod inſtrumentum, nulla variatio, quæ eſt in inſtrumento poteſt impedire effectum principalis agentis, niſi in illis fiat defectus & variatio, ſecundum quod inſtrumentum eſt inſtrumẽtum. Vnde vtrum manus, vel baculus ſint alba, vel nigra nihil cauſaretur ad hoc quòd ſint inſtrumentum hominis mouentis. Sed malitia vel bonitas perſonalis inſtrumenti non reſpiciunt de neceſſitate inſtrumentum vt inſtrumentum eſt Dei in conferendo ſacramenta: ſed ſolum modo intendere, quòd facit: & loquor de illis ſacramentis quæ non requirunt miniſtrum ordinarum. Ergo bonitas vel malitia miniſtri in nullo impedit effectum ſacramenti niſi ſit indiſpoſitio ex parte recipientis.

Si autem quæratur vtrum peccent mali miniſtrando ſacramenta.

Dicitur à maioribus quod quicumque ſolenniter pradicat vel baptizat, vel alia officia eccleſiaſtica exerçet exiſtens in mortali, nec pœnitet, nec proponit ſe corrigere, peccat mortaliter, niſi hoc faciat in caſu neceſſitatis. Cuius ratio eſt, quia ille qui debet ſe miniſtrando exhibere vt habens ſanctitatem, & eam aliis communicantẽ facit magnam irreuerentiam illi cuius eſt miniſter ſi eius oppoſitum eſt in eo. Sed officians Eccleſiam qui eſt quantum ad hoc miniſter Dei, & prædicta faciens debet ſe exhibere vt habens ſanctitatem & eam aliis communicantem. Ergo talis ſi oppo-

ſitum ſanctitatis inueniatur in eo per peccatum mortale magnam irreuerentiam facit Deo. Sed omnis irreuerentia in Deum eſt peccatum. Ergo, &c.

Si autem quæratur vtrum recipiens ſacramenta à malo peccet

Diſtinguendum eſt : quia aut recipit à malo qui habetur pro malo ab eccleſia, vt puta præciſo & excommunicato : aut non : ſi primo modo aut eſt puer non habens vſum rationis, aut adultus, aut latet ipſum probabiliter eſſe præciſum, aut non putauit. Si autem ſit adultus & ſcienter recipit ſacramenta à præciſo, peccat, nec recipit gratiam & virtutes: quia facit irreuerentiam ſacramento, & facit conferentem peccare recipiendo ab ipſo ſacramenta niſi hoc ſit in caſu neceſſitatis. Si autem non eſt præciſus ab eccleſia licet ſit in peccato mortali, non peccat recipiens à tali: quia ad iſtum priuatum non pertinet iudicare vtrum ille pœniteat vel non : nec habet ipſum corrigere, ſed debet petere ab ipſo ſuum debitum quamdiu in eccleſia tolleratur.

Sed ponamus quòd ſacerdos ſit malus & dicat, non baptizabo te niſi des mihi centum ſolidos: debet ne ſibi dare.

Dicendum quòd ſi eſt adultus, nec eſt periculum : non debet : quia ſufficit iſtum eſſe contritum & habere propoſitum ſuſcipiendi baptiſmũ: & Deus ſupplebit eius defectum: Si eſt puer: ducens ipſum puerum debet ipſum baptizare.

Sed ſi non ſit aqua niſi baptiſmalis conſecrata quam ſacerdos vult vendere, nec aliter dare.

Dicendum quia aut vult vendere aquam conſectatam vt conſectata eſt: aut vt res quędã. Si primo modo non debet emere : ſed debet potius dimittere puerum mori: quia non ſunt facienda mala, vt veniant bona : vt quidam dicunt, Alii autem dicunt quòd debet eam emere : quia licet redimere vexationem. Sed hoc non valet : quia aliud eſt redimere vexationem, aliud emere aliquid de nouo: iſte de nouo emeret ſpirituale, quod licitum non eſt. Si autem ſecundo modo ſic poteſt emi. Nec obſtat quòd non poteſt eſſe conſecrata : quia licet hoc non poſſit eſſe, tamen poteſt emi non empta conſecratione ſicut patet de calice conſecrato qui emitur.

Ad primum dicendum quòd maius eſt miniſtrare ſacramenta quam recipere verum eſt abſolutè : ſed in caſu neceſſitatis magis diſpenſatur in baptiſmo quam in alio ſacramento propter eius abſolutam neceſſitatem. Ideo, &c.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt debitum quoddam, ſcilicet decentiæ, vt quod aqua ſit conſecrata & ſacerdos bonus. Aliud eſt neceſſitatis, vt ſcilicet quòd ſit debita forma verborum & miniſter proferens & intendens conferre ſacramentum. Loquendo de debito primo modo, debitum eſt vt miniſter ſit bonus: non autem loquendo de debito ſecundo modo dicto, ſcilicet neceſſitatis : quia ſufficit quòd intendat facere quod facit eccl'ia.

Ad tertium dicendum quod duplex eſt generatio : vna, ſcilicet carnalis & alia ſpiritualis. In prima generatione mulier non eſt actiuum principium ſed paſſiuum : in ſecunda autem poteſt eſſe actiuum qui cumque intendens facere quod facit eccleſia.

Ad quartum dicendum quòd ad principes, ſcilicet Epiſcopos pertinet diſpenſare ſacramenta ſicut ad principales : ſed ad alios ſicut ad executores ſicut patet de bonis communitatis.

Si autem quæratur de Angelis vtrum poſſint baptizare.

Dicendum quod non de communi curſu nec aliquod ſacramentum miniſtrate. Cuius ratio eſt: quia ſecundum exigentiam principalis agentis debet eſſe agens inſtrumentale. Sed principale agens ſacramentorum noſtrorum & inſtituor eſt Chriſtus ſecundum quòd homo. Ergo, &c. Si tamen aliquis baptizaretur à bono Angelo debet haberi pro baptizato : quia Deus poteſt hoc concedere bono Angelo ſi vult. Si autem eſſet malus Angelus rebaptizandus eſt : quia talis non poteſt nec intendit baptizare.

Poteſtas baptiſmi quæ fuit quam Chriſtus potuit dare ſeruo.

B *Hic quæritur quæ ſit illa poteſtas baptiſmi quam Chriſtus ſibi retinuit & potuit dare ſeruis : hæc eſt vt plurimi volunt poteſtas dimittendi peccata in baptiſmo: ſed poteſtas dimittendi peccata quæ eſt in Deo eſt Deus : Ideo alij dicunt hanc poteſtatem non potuiſſe dare alicui ſeruorum : quia nulli potuit dare vt eſſet quod ipſe eſt, vel vt haberet eſſentiam quam ipſe habet, cui hoc eſt eſſe quod poſſe. Dicunt etiam ſi hanc potentiam alicui dare potuit, ei dare creare creaturas : quia non eſt hoc maioris potentiæ quam illud, &c.*

QVÆSTIO SECVNDA.

C SEcundò. Quæritur de poteſtate excellentiæ Chriſti in ſacramento. Vtrum potuerit conferri alijs à Chriſto. *Prima ratio.*

Et arguitur quòd non : quia poteſtas excellentiæ quam Chriſtus habuit eſt dimittere peccata. Sed hoc nulli alij conuenit quam Chriſto. Ergo, &c. Maior patet. Matth. 9. ſciatis quia filius hominis poteſtatẽ habet in terra dimittendi peccata : aut ergo intelligebat quòd Chriſtus habeat hanc poteſtatem ſecundum quòd homo : aut ſecundum quòd Deus : quia hoc Iudæi confitebantur quòd Deus dimittit peccata. Ergo hoc habet Chriſtus ſecundum homo. Ergo, &c.

Præterea poteſtas excellentiæ Chriſti eſt quòd eſt caput eccleſię; ſed hoc nulli poteſt conferri. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Contrà quia cuicumque poteſt conferri potentia creandi poteſt conferri poteſtas excellentiæ Chriſti : quia creare eſt maius quam illud : ſed D Deus poteſt conferre alijs potentiam creandi : vt dicit magiſter in littera. Ergo, &c.

Reſpondeo dicendum quod habere potentiam dimittendi peccata eſt habere poteſtatem reſpectu effectus ſecundum quem dimittuntur peccata: hoc autem eſt per gratiam & virtutes: ad gratiam autem & virtutes poteſt aliquis agere dupliciter. Vno modo per auctoritatem : alio modo per miniſterium. Et vterque modus habet locum in agentibus à propoſito : quia hoc idem eſt principale & agens inſtrumentale : ita quod agens per auctoritatem eſt agens principale. Agens autem per miniſterium eſt agens inſtrumentale & per intel-

lectem. Agens autem gratiam & virtutes siue sit agens per auctoritatem & principale siue per ministerium & instrumentale, potest intelligi agere ad gratiam. Vno modo effectiuè attigendo, scilicet ad essentiam gratiæ, & ipsam immediate creando sicut imprimens sigillum in cera se habet ad sigillandum. Alio modo dispositiue non attingendo, scilicet ad essentiam graiiæ: sed ad eam disponendo sicut se habet mollificans cetam ad sigillandū Primo modo nec Christus secundūquòd homo nec aliqua creatura potest attingere per auctoritatē ad causandū gratiam. Cuius ratio est: quia causrre gratiam effectiuè per auctoritatem immediatè attigendo ad essentiam eius est causare gratiam vt agens principale. Sed hoc nulla creatura potest. Ergo, &c. Probatio minoris: quia attingere suppremū effectum coniungentem suppremo fini & infinito, conuenit soli primo agenti qualis est Deus: sed gratia est huiusmodi. Ergo, &c. Nec etiam attingere gratiam effectiuè & etiam instrumentaliter, attingendo immediatè essentiam gratiæ, conuenit Christo secundum quod homo: quia sicut in actionibus artificis quandoque inuenitur quòd aliquis est qui transcendit virtutem instrumentorum omnium quæ reseruantur principali agenti, ita etiam in operatione gratiæ illud quod immediatè coniungit vltimo fini, soli Deo reseruatur vt attigenti eius essentiam effectiuè, hoc est gratia: ergo, &c. Sed agere ad gratiam, secundo modo, scilicet, instrumentaliter & dispositiuè conuenit Christo etiam secundum quod homo & tali modo quo non conuenit aliis.

Christi excellentia ad alios homines in conferendis sacramentis.

Ad cuius euidentiam sciendum, quòd dispositio per quam aliquis disponitur ad aliquod donum habendum, seu ad habendum aliquam perfectionem dupliciter est. Nam vno modo dicitur dispositio dignitas, qua aliquis dignus efficitur habere talem perfectionem, sicut dicitur homo bonus dispositus ad regendum. Quia per bonitatem suam dicitur dignus ad hoc. Et accipiendo sic dispositionē idem est quòd meritū, per quod aliquis disponitur ad habendum gratiam. Secundo modo dicitur dispositio ad gratiam aliqua qualitas quæ facit subiectum mobile ad gratiam: sicut mollities cerę facit eam quoddammodo mobilem ad figuram, vt frequenter dictum est. Et talis dispositio ad gratiam idem est quòd character, vel ornatus aliquis qui causatur ex sacramentis, vt dictum est supta. In agendo ergo dispositiuè ad gratiam, primo modo prout dispositio est dignitas habendi: dignitas prærogatiuæ Christi in hoc consistit, quòd ipse totum genus humanum per meritum suum disponit ad gratiam de condigno, ita quòd meritum passionis eius fecit dignum totum genus humanum gratia Dei, dummodo homo non ponat obicem. Nullus autem homo purus de condigno potest mereri gratiā alteri multominus toti generi humano: licet possit vnus homo mereri alteri gratiam de congruo. Quantum autem ad secundam dispositionem, quæ facit subiectum mobile ad gratiam, omnes illi disponunt ad gratiam qui sunt ministri sacramentorum inquantum huiusmodi. In ista tamen dispositione Christus habuit præ aliis ministris triplicem prærogatiuam. Prima fuit, quòd instituit sacramenta. Secunda, quòd effectum sacramentorum, sine sacramentis potuit conferre, ita quòd characterem vel ornatum qui causantur ex sacramentis potuit conferre, secundum quòd homo instrumentaliter, ita quòd ad tactum manus eius conferretur idem quòd cōfertur in baptismo, vel in alio sacramento. Tertia fuit, quòd in nomine eius collatum fuit quandoque sacramentum baptismi, & ista potestates respectu meriti, & respectu illius dispositionis, quæ reddit subiectum mobile ad gratiam, vocatur potestas excellentiæ, quam Christus præaliis habuit. Quando ergo quæritur vtrum talis potestas potuit communicari alteri. Dicendum quòd de potestate absoluta quantum ad tria vltima quæ Christus habuit circa effectum sacramentorum potuit Deus absolutè potestatem excellentiæ alteri homini communicare, vt scilicet institueret sacramenta, vel etiam vt effectum sacramentorum sine sacramentis conferret, vel quòd in nomine eius conferrentur sacramenta, ita scilicet quòd verbis exprimentibus nomen eius daretur virtus, quam haberit modo verba quibus vtimur in forma sactamentorum. Quantum autem ad merendum gratiam alterius, etiam potuit Deus conferre puro homini, quòd ipse meretetur gratiam de condigno pro aliqua alia persona singulati. Sed quòd aliquis purus homo mereretur gtatiam pro tota natura humana ex condigno, vt scilicet totam naturam humanam redderet dignam gratia Dei, ponitur non potuisse conferri homini puro, maximè si ponatur quòd reddere totum genus humanum dignum gratia Dei, requiratur infinitatem in merito. Licet autem potestas excellentiæ potuisset communicari puro homini quantum ad ea quæ prædicta sunt de potestate absoluta, non tamen hoc fuit conueniens facere ne spes salutis poneretur in homine puro. Et quia conueniens erat quòd ad plura se extenderet natura coniuncta suppositio diuino, quam quicumque alius homo, cuius conuenientiæ ratio talis assignatur: quia quandocunque aliquid est instrumētum coniunctum, & aliud instrumentum separatum, semper instrumentum coniunctum perfectius operatur, & ad plura se extendit quam separarum, sicut patet de manu & baculo: sed natura humana Christi comparatur ad diuinitatem quæ principaliter operatur ad gtatiam sicut instrumentum coniunctum, alii autem ministri sicut instrumentum separatum. Ergo &c.

Si quæratur vtrum Christus secundum quòd homo possit causare characterem vel ornatum.

Dicendum quod non, quia nullus effectus ad quem creatura quæcumque attingit, vt principale agens est supernaturalis simpliciter. Sed character & ornatus est effectus supernaturalis simpliciter, ergo, &c. Maior probatur, quia non dicitur aliquis effectus simpliciter supernaturalis, nisi quia excedit simpliciter facultatem naturæ creatæ simpliciter. Sed illud ad quod natura creata attingit vt principale agens non excedit simpliciter facultatem totius naturæ creatæ, ergo, &c. Si autem ponatur quòd talia non possunt attingi à natura creata, vt à principali agente, licet attingatur ab ea instrumentaliter possunt dici excedere simpliciter naturam creatam.

Ad primum Ad primum in oppositum dicendum, quòd Christus per illud verbum, nec intendebat probare, quòd Deus dimitterer peccata, vel etiam quòd ipse secundum quod homo dimitteret peccatum vt principale agens, sed intendebat ostendere, quòd ipse qui erat homo etiam erat Deus qui posset dimittere peccata.

Ad secundū Ad secundum dicendum, quòd Christus secundum quòd habet naturam humanam coniun-

ctam diuinitati per naturam illam habet quòd sit caput totius ecclesiæ influendo to i Ecclesiæ per meritum de condigno, modo quo dictum est: & hoc proprium est eius nec potuit alij communicari. Sed quòd infunderet huic personæ vel illi non sic est proprium eius quin possit alteri communicari.

Ad aliud in oppositum dicendum, quòd Magister non tenetur in hac parte quòd potestas creandi potuerit communicari creaturæ.

Hoc etiam sciendum est, quòd licet ter immergatur propter mysterium Trinitatis, tamen vnus baptismus reputatur. Illud etiam ignorandum non est quòd in materno vtero nullus baptizari potest, etiam si mater baptizetur. Vndè Isidorus. Qui in maternis vteris, sunt baptizari non possunt. Quia qui natus adhuc secundum Adam non est, secundum Christum non potest renasci: Neque regeneratio in eum dici potest in quem generatio non præcessit, &c.

Distinctio sexta.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio. CIrca sextam distinctionem, quæritur vtrum ad baptismum requiratur natiuitas ex vtero. Et videtur quòd non, quia actio quæ fit in totum redundat in partem. Sed puer quamdiu est in vtero est pars matris, ergo actio quæ potest fieri in matrem potest redundare in puerum. Sed potest mater baptizari. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea, peior est mors spiritualis quam corporalis, ergo antequam puer moriatur mater debet scindi. Ergo, &c.

Iuxta hoc potest quæri quid debet fieri si pars pueri apparet extra matrem.

Contrà regenerare præsupponit generari; sed baptismus est quædam regeneratio. Ergo, &c.

Iuxta hoc quæritur vtrum sanctificati in vtero debeant baptizari.

Ad primam quæstionem dicendum, quòd oportet ad baptismum supponere natiuitatem ex vtero, vel secundum totum vel secundum partem. Nullus enim potest recipere effectum sacramenti virtute sacramenti, nisi operatio exterior sacramenti exerceatur circa ipsum. Sed operatio baptismi, pura ablutio, non potest exerceri circa puerum nisi sit natus ex vtero vel secundum totum vel secundum partem. Ergo, &c.

Ad secundum dicendum, quòd si illa pars quę apparet sit caput in quo vigent omnes sensus, & periculum imminet, baptizandus est in capite & baptismus redundat in totum: nec est rebaptizandus. Si verò alia pars quæcumque apparet & imminet periculum, Ecclesia debet facere quod potest, & debet baptizare. Si postmodum nascatur vnus rebaptizandus est sub hac forma. Si non est baptizatus ego te baptizo, &c.

Ad euidentiam tertiæ quæstionis sciendum, quòd aliqui possunt sanctificari in vtero, quia sicut Deus non alligauit potentiam suam rebus naturalibus, ita nec sacramentis, sed multa facit Deus in naturalibus præter communem cursum naturæ. Ergo præter cursum sacramentorum communem potest facere sanctificationem. Ratio autem quare aliqui sanctificati fuerunt in vtero, non est propter necessitatem sanctificandi, vel propter periculum, quia tunc illi qui moriuntur in vtero matris essent sanctificandi. Sed hoc fit ad ostendendam aliquam specialem prærogatiuam eorum respectu Christi, sicut præcursoris, Beatam Virginem vt Matrem Christi, Hieremiam vt de ipso apertissimè Prophetarum sanctificatum. Vnde dixit mulier circundabit virum Quod non potest exponi nisi de Christo: virum dixit, quia Christus in vtero habuit plenissimum vsum rationis. Quando ergo quæritur vtrum talis debeat baptizari: dicendum quòd sic

Primo, propter vniformitatem Ecclesiæ conferendam, vt scilicet omnia membra Ecclesiæ sint vniformia baptismo.

Secundo, vt recipiant characterem baptismi, quem nullus habet sine baptismo.

Tertio, propter præceptum Ecclesiæ. Quædam enim sacramenta Eccl: fiunt sub præcepto, sicut baptismus qui est maximæ necessitatis: quidam pro loco & tempore, sicut omnia alia excepto matrimonio: ideo ad præceptum implendum debet baptizari.

Ad primum in oppositum dicendum, quòd actio quæ fit in totum redundat in partem, si fit pars secundum veritatem. Ad minorem dicendum, quòd puer non est pars matris secundum veritatem: sed est distinctum suppositum à matre, secundum corpus & secundum animam. *Ad primum.*

Ad aliud dicendū, quòd licet sit peior mors æterna quam temporalis, non sunt tamen facienda mala vt veniant bona. Et ideo mater non debet scindi si est viua, imo potius committenda est salus pueri Deo. Sed si mater sit mortua, & appareret motio pueri, tunc scindenda est. *Ad secundū.*

Ad aliam rationem in oppositum dicendum, quòd duplex est natiuitas vna, scilicet in vtero, quando anima vnitur corpori, alia ex vtero: prima requiritur ad sanctificationem & sufficit: sed ad baptismum requiritur secunda, scilicet natiuitas ex vtero.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEecundo. Quæritur vtrum in baptizato requiratur intentio & fides baptismi.

Ad quod dicendum, quòd baptizatus aut est puer. Et sic in eo non requiritur intentio, vel fides, sed sufficit fides Ecclesiæ; aut est adultus, & sic requiritur in eo fides, & intentio baptismi.

Ad cuius euidentiam, sciendum quòd duplex sacramenti effectus vnus, scilicet qui est sacramentum & res, scilicet character: alius qui est res tantum, scilicet gratia & virtutes, similiter intentio baptizandi potest esse duplex: vna, scilicet qua intēdit id quod datur ab Ecclesia in baptismo, & non plus. Alia qua cum hoc intendit viuere secundum præcepta Ecclesiæ & corrigere viam suam. Ille qui intendit recipere baptismum, primo modo recipit characterem tantum. Qui vero intendit, secundo modo recipit & characterem & gratiam & virtutes, quod potest probari sic: quia mobile in tantum mouetur inquantum subditur actioni agentis, vt ferrum subiicitur igni in profundo vt liquefactibile: non autem vt illuminabile. Et ideo in profundo non illuminatur sed calefit: sed in adulto subiectio eius ad actionem

baptiſzantis eſt per intentionem, vt patet ex hoc quòd ſi aliquis violenter agat in hominem, non agit in eum vt homo, ſed vt eſt corpus quoddam: nec homo ſubiicit ſe tali actioni vel agenti, vt homo eſt: ſed vt eſt res quædã. Ergo homo ſecũdum quòd intendit baptizari, ſecundũ hoc recipit effectus baptiſmi. Et ideo ſi intendit per baptiſmum tantum recipere quod datur ab Eccleſia in baptiſmo, & cum hoc intendit viuere ſecundum præcepta chriſtianę religionis, & corrigere vitam ſuam, tunc non ſolum recipit ſacramentum & characterem, ſed etiam gratiam & virtutes.

Si autem quæratur vtrum qui baptiſatur ioco-sè, ſit baptizatus.

Dicendum, quòd aut intendit per dictum iocum nihil recipere, & ſic non eſt baptizatus, aut intendit per baptiſmum recipere illud bonum quod datur ab Eccleſia, tunc dicitur quòd recipit illud bonum quod confertur in baptiſmo. Primo modo non eſt baptizatus. Secundo modo ſic. Vnde legitur in Eccleſiaſtica hiſtoria de quodam iaculatore Neronis qui fuit baptizatus ludendo qui poſtmodum Domino ſuo coram eo confeſſus eſt firmiſſime fidem Chriſti.

De illo qui pro ludo immergitur.

Solet etiam quæri de illo qui iocans ſicut mimus commemoratione tamen Trinitatis immergitur, vtrum baptizatus ſit, &c.

QVÆSTIO TERTIA.

Prima ratio TErtiò: Quæritur vtrum requiratur intentio baptizantis. Et videtur quòd non, quia ſi hoc eſſet iſte non eſſet baptizatus, ſi ille non intenderet baptizare. Sed nulli conſtat de intentione alterius, ergo nec vtrum eſſet baptizatus vel non: nec per conſequens de ſalutè ſua; hoc eſt inconueniens.

Secunda ratio. Præterea, Auguſtinus dicit quòd ebrioſus poteſt baptizare. Sed talis non habet intentionem. Ergo, &c.

Tertia ratio. Præterea, ſi intentio baptizantis requiritur, ergo peruerſitas intentionis impediret actum, ita quod nullum eſſet ſacramentum nec character: hoc eſt falſum. Ergo, &c.

Oppoſitum dicitur in littera.

Reſpondeo. Dicendum, quòd ad baptiſmum requiritur de neceſſitate intentio miniſtri. Et eſt aduertendum, quòd miniſtrum habere intentionem baptizandi dupliciter poteſt contingere. Vno modo quòd intendit facere quod facit Eccleſia, & talis intentio requiritur de neceſſitate. Alio modo, quod ſimul cum hoc quod dictum eſt intendit facere ſanctificationem, & talis intentio miniſtri non requiritur de neceſſitate: nec etiam fides & ſanctitas ex parte miniſtri. Cuius ratio eſt, quia ad hoc quòd agens inſtrumentale poſſit producere effectum principalis agentis ſufficit quòd poſſit recipere principalis agentis motionem. Sed miniſter in ſacramento conferendo eſt agens inſtrumentale, ergo ad hoc quòd ſacramentum conferatur, ſufficit quòd poſſit recipere motionem principalis agentis, ſed hoc poteſt ſi intendat ſolum facere quod facit Eccleſia etiam ſine fide & ſanctitate. Ergo, &c. Quod autem miniſter intendat facere quod facit Eccleſia determinate ſit neceſſarium ad baptiſmum probatur duplici ratione.

Primò, quandocumque aliquid ſe habet indeterminate ad plura ad hoc quòd determinetur ad aliquod dictorum plurium, oportet quòd determinetur per aliquid determinans. Sed ablutio quæ fit in baptiſmo poteſt fieri indeterminate propter baptiſmum, & multa alia &: ſimiliter prolatio verborum, puta deriſorie vel iocoſe. Ergo ad hoc quòd iſta determinetur ad aliquod ipſorum determinate, oportet quòd ſit aliquid ipſa determinans ad alterum ipſorum determinatè: iſtud autem nihil aliud poteſt eſſe niſi intentio miniſtri, ergo ad baptiſmum requiritur intentio miniſtri.

Secundò, vnumquodque inſtrumentum mouet & mouetur ſecundum conditionem ſuæ naturæ: ſed homo in conferendo baptiſmum eſt inſtrumentum. Ergo mouet & mouetur ſecundum quod homo, & ſecundum conditionem ſuæ naturæ. Sed homo ſecundum, quod homo mouet & mouetur ſecundum determinatam intentionem, ſcilicet quod intendat facere quod facit Eccleſia. Ergo, &c.

Ad primum Ad primum in oppoſitum dicendum, quòd ſi miniſter non intendit baptizare, & qui baptizandus eſt puer, credendum eſt, quòd Deus ſupplet in patuulo. Si vero ſit adultus ſufficit fides propria.

Sed contra hoc poteſt obiici, quia licet propria fides valeat & ſufficiat ad gratiam conferendam, non tamen ad cauſandum characterem.

Ad hoc dicunt quidam, quòd licet iſte non habeat talem intentionem, quia tamen profert verba à Deo inſtituta ſufficit intentio Eccleſiæ quæ maximè exprimitur per verba quæ ipſe profert, licet hoc ipſe non intendat. Sed dices: ergo intentio miniſtri non requiritur: quod eſt inconueniens & contra omnes.

Et ideo dicendum, quòd ſi iſte habuit intentionem conferendi baptiſmum aliquando, & non interuenit oppoſita intentio, & tunc profert verba, ſufficit tunc intentio Eccleſiæ. Si verò nihil omnino intenderet, imò corde intendit oppoſitum, ſcilicet quòd Deus nihil det baptizato, tunc virtus ſacramenti nihil fieret, ſed pietas diuina ſuppleret in paruulo & in adulto fide propria, & ſimiliter character non reciperetur virtute ſacramenti.

Sed poteſt quæri ſi talis fieret ſacerdos de facto ab Epiſcopo vtrum eſſet ſecundum veritatem ſacerdos.

Dicendum, quod ſecundum reputationem ſuam & Eccleſiæ eſt ſacerdos, ſed de virtute ſacramenti non eſt ſacerdos, quia nec recipit characterem baptiſmalem nec characterem ordinis, nec peccat miniſtrando ſacramenta, quia nullus poteſt obligari ad impoſſibile: ſed impoſſibile eſt quòd iſte ſciat intentionem miniſtri. Ergo, &c.

Ad ſecundũ Ad ſecundum dicendum, quòd ebrioſus vocatur qui conſueuit inebriari. Talis autem quandoque poteſt eſſe ebrioſus quandoque non. Si ſit ebrius aut raliter quòd in eo manet vſus rationis: & ſic baptizat. Aut raliter quòd non manet in eo vſus rationis, & ſic non baptizat. Si vero non ſit actu ebrius tunc baptizat.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd peruerſitas illius intentionis, quæ requiritur de neceſſitate ſacramenti baptiſmi, impediret baptiſmi effectum

& ſolum : intentio autem quæ requiritur ad baptiſmum eſt, quòd miniſter intendat facere quod facit Eccleſia, & peruerſitas talis intentionis impediret baptiſmum, & nulla alia.

QVÆSTIO QVARTA.

QVartò quæritur vtrum baptiſmus poſſit reiterari.

Ad quod dicendum quòd non : quòd poteſt oſtendi ex effectu baptiſmi qui eſt duplex. Vnus, ſcilicet priuatiuus qui eſt tollere culpam : & alius poſitiuus. Et hic eſt duplex. Primus eſt proprius effectus ſacramenti, ſcilicet character. Secundus conuenit non ſolum baptiſmo : ſed etiam alijs ſacramentis : quia attingitur ab alijs ſacramentis, ſcilicet conferre gratiam & virtutes. Quod autem baptiſmus non debeat iterari poteſt oſtendi ex parte effectus priuatiui dupliciter.

Primò, quia quando malum vel morbus ad quem ordinatur medicina nõ eſt iterabile nec medicina debet eſſe iterabilis. Sed peccatum originale contra quòd principaliter ordinatur baptiſmus non eſt iterabile. Ergo, &c.

Secundò, quia illud non faciendum in eccleſia quòd daret frequentius incentiuum peccandi. Sed hoc fieret iterando baptiſmum, quia in baptiſmo remittuntur omnia peccata quantum ad culpam & pœnam ſine exteriori confeſſione. Et ſi ſic iteraretur daretur occaſio multis multa mala faciendi.

Ex parte etiam primi effectus poſitiui baptiſmi, qui eſt conferre characterem oſtenditur idem ſic, quia quando proprius effectus ſacramenti non eſt iterabilis, nec ſacramentum. Sed collatio characteris baptiſmalis qui eſt proprius effectus baptiſmi non eſt iterabilis, quia nunquam deletur. Ergo, &c.

Ex parte autem ſecundi effectus qui eſt conferre gratiam oſtenditur ſic, quia propter illum effectum qui poteſt per alia ſacramenta ſuppleri non debet iterari baptiſmus : ſed collatio gratiæ poteſt fieri per alia ſacramenta, quia per pœnitentiam & quæcumque alia cum diſplicentia tamen peccati, conferuntur gratia & virtutes. Ergo, &c.

De Cathechiſmo & exorciſmo.

Illa autem interrogatio & reſponſio fidei fit in cathecumino, cui additur exorciſmus. Ante baptiſmum enim ſit cathechiſmus & exorciſmus, poſt cathechiſmum ſequitur exorciſmus, vt ab eo qui iam fide inſtructus eſt aduerſaria virtus pellatur. Exorciſmus de Græco in Latinum dicitur adiuratio, Cathechiſmus inſtructio, &c.

QVÆSTIO QVINTA.

QVintò quæritur de cathechiſmo qui eſt inſtructio.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd duplex eſt inſtructio. Vna eſt admonitoria ad conuertendum, ſcilicet homines ad fidem Chriſti. Et talis pertinet ad prælatos. Et ad habentes curam animarum. Alia eſt per doctrinam & hæc eſt triA plex. Vna eſt qua aliquis docetur accedere ad baptiſmum. Secunda eſt qua baptizatus nundum iuſtructus ad plenum in rudimentis fidei inſtruitur in eis quæ pertinent ad communem vſum eccleſiæ. Tertia eſt quę ſit prędicando & inſtruendo publice populum, & pertinet ad Epiſcopos & curatos. Prima & ſecunda inſtructio quæ fiunt per doctrinam pertinent ad cathechiſmum ſolum proprię loquendo & pertinet ad patrinum niſi forte modo, quia paruuli ſunt communiter inter Chriſtianos fideles, & poſſunt doceri ab eis. Et inde eſt quòd dicitur cathecizans puerum ante baptiſmum dicit credis in Deum, &c. Qui ſi ſit adultus reſpondit dicens. Credo : Si verò ſit puer reſpondet patrinus pro eo, credo. Et ſic patet de cathechiſmo.

B Ad euidentiam exorciſmi qui dicitur coniuratio quædam diaboli vt recedat ab homine, eſt ſciendum quòd diabolus nihil poteſt in homine, niſi quantum Deus ſibi permiſit maximè in animam, Deus autem permittit poteſtatem diabolo in hominem ſecundum quòd demerita eius requirunt. Et ideo quando homo eſt in peccato mortali diabolus permittitur agere circa res quibus talis vtitur, puta cibum & potum faciendo immutationes quaſdam : & etiam circa phantaſiam. Et ideo fit exorciſmus ante baptiſmum ad expellendum dęmonem. Quod autem baptizandus prius debeat exorcizari, patet ex dictis ſic, quia quando aliquis efficitur & applicatur vt ſit templum Dei, prius eſt remouere contrariam poteſtatem quam inducatur diſpoſitio & ſanctitas. Sed homo ante baptiſmum erat in poteſtate dyaboli quæ eſt contraria poteſtati & diſpoſitioni quæ requiritur in eo qui efficitur templum Dei per baptiſmum. Ergo ante baptiſmum oportet quòd talis poteſtas
C expellatur, quòd fit per exorciſmum. Ergo, &c.

Seruatur autem iſte modus in exorcizando. Quia primo fit exufflatio, per quã ſignificatur expulſio dæmonis quam Deus facit per exufflationem ſacerdotis. Deinde fit manus impoſitio, per quam ſignificatur clauſio ne redeat diabolus. Deinde fit cibatio ſalis in ore, per quã ſignificatur, quòd baptizandus debet profiteri fidem Chriſti. Deinde ſputi linitio in auribus & naribus, per linitionem aurium ſignificatur quòd debet frequẽter audire Euangelium & verbum Dei. Per linitionẽ in naribus ſignificatur quòd debet habere ſaporem de doctrina Chriſti, & per iſta tria vltima remouentur ea quibus diabolus poteſt eum impedire à dictis tribus. Deinde fit linitio olei in ſpatula, per quod ſignificatur quòd debet eſſe pugil contra dæmones, & fit per modum crucis,
D ad denotandum quòd crucis eſt fugare dæmones. Deinde quando venit ad fontem linitur criſmate in vertice, ad ſignificãdum confirmationem gratiæ baptiſmalis, quæ debet manere in eo. Poſtmodum induitur caputio lineo albo, ad denotandum candorem innocentiæ quem recipit in baptiſmo, quem debet ſeruare. Candela quę datur ſibi ſignificat lumẽ fidei quòd recipitur in baptiſmo quæ tamen nihil facit ad conferendum tale lumen bonum : ſed eſt ſignum tantum.

Notandum, quòd exorciſmus ſecundum Magiſtros nihil facit ad ſanctitatem & ſacramentum directè : ſed ſolum remouendo prohibens, quia remouet impedimenta ſanctitatis, tale autem non eſt ſacramentum. Et dicunt Magiſtri quòd exorciſmus & ea quæ fiunt in eo habent virtutem expellendi dæmonem. Talem autem virtutem

habent ſicut cauſam ſine qua non, quia ſcilicet ex pacto diuino quicumque recipit talia, remouentur ab eo impedimenta & impedientia collationem gratiæ & virtutem baptizato aliter non.

Vnde verſus de baptiſmo, contulit effectum baptiſmo paſſio Chriſti ſpiritus, ipſum dat pro quo duo tempora ſeruat. Et hoc intelligendum eſt quantum ad adultos.

Notandum, quòd baptiſmus gratiam auget: fomitem debilitat, Eccleſiæ coniungit, characterem imprimit, originale aufert, templum Dei facit, ab omni pœna liberat: vnde verſus. Auget, debilitat, coniungit, & imprimit, aufert.

De Confirmatione.

Nunc de Sacramento Confirmationis addendum eſt, de cuius virtute quæri ſolet, &c.

Diſtinctio ſeptima.

QVÆSTIO PRIMA.

prima ratio. CIrca ſeptimam diſtinctionem in qua determinatur de confirmatione, quærirur vtrum confirmatio ſit ſacramentum. Et videtur quòd non, quia omnia ſacramenta ſunt inſtituta à Chriſto. Sed confirmatio non eſt inſtituta à Chriſto. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea, omne ſacramentum eſt neceſſarium ad ſalutem. Sed confirmatio non eſt huiuſmodi. Ergo, &c.

Tertia ratio Præterea, omne ſacramentum habet materiam determinatam, & formam determinatam verborum. Sed confirmatio non eſt huiuſmodi. Minor probatur, quia Apoſtoli in die Pentecoſtes fuerunt confirmati ſine aliquibus verbis determinatis. Similiter Apoſtoli confirmabant in primitiua Eccleſia per impoſitionem manuum tantum.

Contrarium habetur in littera.

Reſpondeo. Circa iſtam quæſtionem tria ſunt videnda.

Primò, quòd confirmatio eſt determinatum ſacramentum.

Secundò, quid ſit eius materia, ſcilicet criſma.

Tertiò, qui ſit eius forma.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, ſciendum quòd differt ſacramentale & ſacramentum. Nam ſacramentale poteſt dici quæcumque ſignificatio largo modo dicta, prout, ſcilicet aliquid deputatur ad aliquod ſacrum, ſicut ſanctificatio calicis & ſacramentorum materia. Sacramentum autem eſt qua fit ſanctificatio propriè dicta per aliquod ſignum ſenſibile, quod ſolum in homine poteſt fieri, ſiue circa hominem. Sciendum tamen, quòd duplex aliquid agitur circa hominem. Vno modo repellendo impedientia receptionem gratiæ, ſicut ſunt coniurationes & exorciſmi: & talia non ſunt ſacramenta: ſed ſacramentalia. Alio modo agitur circa hominem cauſando in eo ſanctificationem propriè dictam & gratiam & virtutes & inſtrumentum quod eſt res aliqua ſenſibilis quo Deus & miniſtri eius vtuntur ad talem ſanctificationem faciendam, ſacramentum propriè dicitur. Ex hoc poteſt oſtendi, quòd confirmatio eſt ſacramentum determinatum: quia vbi relinquitur ſpecialis ſanctificatio gratiæ exercita per aliquod ſignum ſenſibile quod & ſignificat & cauſa exiſtat, ibi eſt ſacramentum determinatum. Sed confirmatio eſt huiuſmodi. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia ſicut ſe habet diſpoſitio hominis recenter nati ad hominem perfectam virtutem habentem. Ita homo baptizatus ad hominem confirmatum. Sed alia eſt diſpoſitio hominis recenter nati ad hominem perfectam virtutem habentem, ergo à ſimili alia eſt diſpoſitio hominis baptizati tantum & hominis habentis cum baptiſmo confirmationem. Sed diuerſæ diſpoſitiones in ſanctitate & in vita ſpirituali requirunt diuerſas ſanctificationes propriè dictas, ergo confirmatio requirit ſpecialem ſanctificationem diſtinctam à baptiſmo, & ab aliis ſacramentis ſicut infra magis patebit. Vnde diſpoſitio quam dedit confirmatio eſt perfecta virtus ad confitendum nomen Chriſti.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum, ſcilicet de materia, primo ſciendum, quòd cõueniens eſt quod confirmatio habeat materiam.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quod licet omnia ſacramenta habeant aliquod ſenſibile extra, tamen quædam ſunt quæ nullam materiam habent præter operationem conferentis & recipientis ſacramentum ſicut patet in pœnitentia & matrimonio. In pœnitentia enim nulli alia materia eſt niſi peccata recitata à pœnitente. In matrimonio etiam nulla alia materia eſt à contrahentibus. In aliis autem ſacramentis eſt materia exterior præter operationem conferentis & recipientis ſacramentum, ſicut aqua in baptiſmo: & criſma in confirmatione. Ratio autem huius diuerſitatis eſt, quia quanto minus homo poteſt cooperari ad effectum ſacramenti: tanto magis oportet oſtendi effectum eſſe formaliter ab extrinſeco, hoc autem oſtenditur in eo quod præter actum conferentis & recipientis ſacramenta adhibetur materia exterior, ergo in illis ſacramentis in quibus homo minus operatur debet eſſe materia exterior, & illa ſunt omnia ſacramenta alia à ſacramentis pœnitentiæ & matrimonii, in quibus homo magis cooperatur deteſtando peccatum & tendendo in Deum. Similiter in matrimonio habet homo naturalem inclinationem ad talem copulam. Ex hoc poteſt vlterius in ſpeciali oſtendi quantum ad propoſitum quod confirmatio debet habere materiam exteriorem, quia in ſacramentis in quibus homo minus poteſt cooperari ad effectum ſacramenti requiritur materia exterior: ſed confirmatio eſt huiuſmodi, quia ad habendam plenitudinem, ſcilicet ſancti homo nihil, vel ad modicum poteſt cooperari, & ideo cum oſtendatur totum eſſe ab extrinſeco requiritur materia exterior.

Secundo, ſciendum quod conueniens materia huius ſacramenti eſt criſma, quòd eſt commixtum ex oleo & balſamo: quia illa eſt conueniens materia illius ſacramenti, quæ ex quadam ſimilitudine repreſentat effectum confirmationis & expreſſius quam faceret aliqua alia materia: ſed criſma eſt huiuſmodi reſpectu ſacramenti confirmationis.

mationis. Ergo, &c. Maior patet ex deffusione sacramenti cum dicitur, vt similitudinem eius gerat & causa existat. Minor declaratur, quia effectus confirmationis est plenitudo gratiæ Spiritus sancti qua præstatur robur ad confitendum nomen Christi. Sed plenitudo talis gratiæ optimè significatur per vnctionem olei, iuxta illud psal. Vnxit te Deus, Deus tuus oleo lętitiæ pte consortibus tuis. Confessio etiam nominis Christi conuenienter significatur per balsamum quod est odoriferum: ergo crisma quod componitur ex oleo & balsamo est conueniens materia huius sacramenti.

Tertio, ostendendum est, quòd de necessitate sacramenti confirmationis est quod crisma sit sanctificatum. Vnde ad hoc, quòd instrumentum agat oportet quod primo habeat formam per quam instituatur in specie instrumenti: secundo oportet, quòd accipiat motionem principalis agentis, qua applicatur ad agendum, sicut dolabra ad hoc quòd fecet oportet, quòd constituatur in specie dolabrę, & moueatur à dolante. Nunc autem ita est quod materiæ sacramentorum quibus, Christus in seipso vsus est simul ex institutione Christi & eius vsu absque alia sanctificatione constituæ sunt in specie instrumenti quo sanctificatio humana debet fieri quantum ad materiam sacramenti. Materia autem aliorum sacramentorum, quibus Christus non est vsus in specie instrumenti per consecrationem quam facit Episcopus, qui in hoc gerit vicem Christi: vt scilicet per hoc ostendatur, quia tota sanctificatio quam materiæ sacramentorum habent ad sanctificandum hominem descendat à Christo, vel eis vtendo sicut in baptismo & Eucharistia, vel eas per suos ministros sanctificante. Et hoc potest ostendi quòd sanctificatio materiæ confirmationis est de necessitate sacramenti; quia illud est de necessitate alicuius instrumenti per quod constituitur in speciem instrumenti: sed materia confirmationis constituitur in speciem instrumenti vel materiæ qua debet homo confirmari per consecrationem. Ergo prædicta sanctificatio siue consecratio est de necessitate sacramenti.

Notandum, quòd non valet aliquod oleum nisi oliuarum. Nam sicut vinum propriè dictum se habet ad vitem, ita oleum ad oliuam, & ideo sicut non potest consecrari nisi in vino vitis quod proprié est vinum, ita confirmatio non potest fieri nisi oleo oliuę quod propriè dicitur oleum.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, sciendum suppositio ex superioribus, quòd in sacramentis nouę legis præter materiam exteriorem sit aliqua forma verborum, & propter quòd sacramenta nouæ legis consistunt ex signis & verbis. Et propter hoc vt expressa fiat intentio ministri quæ debet exprimi non solum mente, sed voce, forma verborum istius sacramenti est conueniens, scilicet, consigno te signo crucis & confirmo te crismate salutis in nomine Patris & Filii & Spiritus sancti, amen. Quia forma debet significare effectum sacramenti & causam principalem à qua habet virtutem & subiectum in quod agitur: sed ista prout pertinent ad hoc tacramentum signantur in verbis propositis. Nam quando dicitur. In nomine Patris, &c. Tangitur causa principalis quæ est ipsa Trinitas à qua est virtus sacramenti. Cum vero dicitur, consigno te signo crucis, confirmo, te, &c. Significatur effectus, quia homo per illud sacramentum efficitur quasi miles & vexillifer Christi. Quod significatur cum dicitur, consigno te signo crucis; & quia non potest conuenienter esse nisi habeat vigorem & audaciam confitendi nomen Christi, ideo secundo datur sibi plenitudo Spiritus sancti, vt possit audacter confiteri nomen Christi, quòd significat cum dicitur, confirmo te crismate salutis. Subiectum in quod agitur significatur cum dicitur, te.

Est autem notandum, quòd non dicitur in baptismo, baptizo te aqua, sicut dicitur, hic confirmo te crismate salutis, quia ablutio non fit conuenienter nisi per aquam: ratio conuenienter, non oportuit eam exprimere: sed confirmatio siue consolidatio non solum per crisma, sed per multa alia, & ideo debuit nominari crisma, licet in baptismo non nominetur aqua.

Notandum etiam quod in conferendo hoc sacramentum non dicitur, Ego te consigno sicut in baptismo dicitur, ego te baptizo. Cuius ratio est, quia in conferendo baptismum apponitur, ego, ad maiorem expressionem intentionis ministri: sed minister confetens hoc sacramentum probabiliter supponitur esse attentus & magis quam minister baptismi circa officium suum, quia Episcopus est prius minister huius sacramenti, vt videbitur, qui supponitur esse prudens bonus & attentus. In sacramento autem baptismi quilibet potest esse minister, & ideo illud non potest supponi de ministro baptismi.

Ad primam.

Ad primum in oppositum, dicitur quòd Christus instituit hoc sacramentum quando imposuit manus paruulis, vel potest dici, quòd differt instituere sacramentum & exequi sacramentum iam institutum: Christus ergo licet non fuerit executus hoc sacramentum, quia effectum huius sacramenti non contulit per tale sacramentum, licet alio modo contulerit, vel potuerit conferre, illud tamen sacramentum instituit, & quantum ad materiam, & quantum ad formam. Et si dicatur quòd hoc non inuenitur in Euangelio. Dicendum, quòd multa facta sunt à Christo, quæ non sunt scripta in Euangelio secundum quod dicit Dion. quòd forma omnium sacramentorum, exceptis baptismo & Eucharistia, non est scripta à Christo ne scripturta ad infideles veniret & deridetent nos vngentes nos oleo.

Ad secundò

Ad secundum dicendum, quòd omnia sacramenta sunt de necessitate salutis, vel quantum ad esse, vel quantum ad bene esse. Adhuc omne sacramentum de necessitate salutis potest esse dupliciter. Vno modo absolute respectu singularis personæ, & sic baptismus est de necessitate salutis in re, vel in voto post institutionem: necaliter potest post eius institutionem aliquis saluari secundum communem cursum. Alio modo pro loco & tempore. Et sic omnia alia sacramenta præter matrimonium & pœnitentiam sunt de necessitate saluris, quia si homo contemneret peccaret.

Ad tertium.

Ad tertium dicendum, quòd hoc sacramentum habet materiam & formam sicut omnia alia sacramenta. Et quando dicitur quod Spiritus sanctus descendit super discipulos & confirmauit eos sine crismate, & forma verborum. Dicendum, quòd Deus non alligauit virtutem suam sacramentis, & ideo virtutem sacramenti, sine sacramento potest conferre.

Vnde Apostoli quando videbant aliqua signa

exteriora ſenſibilia exhibita adeo non imponant niſi manus in confirmando, quia illa ſigna ſignificabant Dominum confirmaſſe, aliter habebant criſma. In baptiſmo autem non diſpenſauit ſicut in iſto ſacramento, eo quòd baptiſmus eſt ſacramentum maximè neceſſarium.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundò. Quæritur de effectu confirmationis, vtrum confirmatio faciat in anima alium characterem diſtinctum à charactere baptiſmi. Et videtur quod non, quia character confertur in hoc ſacramento ad confitendum nomen Chriſti: ſed hoc facit character baptiſmalis, ergo character baptiſmalis & confirmationis ſunt idem. Minor probatur, quia ad receptionem fidei ſequitur debitum confitendi fidem: ſed per baptiſmum recipimus fidem. Ergo, &c.

Contrà: diuerſorum ſacramentorum diuerſi ſunt characteres. Sed confirmatio & baptiſmus ſunt diuerſa ſactamenta. Ergo, &c.

Reſpondeò, quòd in hoc ſacramento imprimitur character diuerſus à charactere baptiſmi. Quod imprimatur character probatur. Quædam enim ſacramenta Eccleſiæ ordinantur ad hoc, quòd homo ſit bonus in ſe, ſicut ſunt pœnitentia, Euchariſtia & extrema vnctio. Quædam verò ordinantur ad hoc, quòd homo deputetur in Eccleſia ad aliqua officia. Et hoc dupliciter: vno modo actiuè, vt patet de ordine qui confertur ad miniſtrandum ſacramenta Eccleſiaſtica, & ad prædicandum fidem Chriſti populo. Alio modo paſſiuè ſicut patet de baptiſmo in quo confertur potentia ad recipiendum quædam ſacramenta, per quam etiam potentiam conuenit homini exercere actus communes Chriſtianæ religionis. Ex his arguitur ſic. Illud ſacramentum in quo confertur homini, quòd deputetur ad aliquod officium in communitate Chriſtiana imprimitur character qui eſt quædam poteſtas ſpiritualis exercendi tale officium, ſicut fuit viſum in principio capituli de baptiſmo. Sed in confirmatione confertur talis poteſtas ad confitendum nomen Chriſti. Ergo confirmatio imprimit characterem. Quod autem imprimatur character alius à charactere, probatur, quia characteres qui ſunt quædam potentiæ ſpirituales quæ ſunt ad diuerſos actus ad diuerſa officia exercenda, ſunt diuerſi, quia potentiæ diſtinguntur per actus. Sed character baptiſmalis & confirmationis ſunt huiuſmodi. Ergo. &c. Minor probatur, quia character baptiſmalis ordinatur ad hoc quòd recipiens ipſum ſit paſſiuè diſpoſitus ad ſuſcipiendum omnia alia ſacramenta: character vero confirmationis ordinatur ad hoc quòd recipiens poſſit coram aduerſarijs fidei intrepide confiteri nomen Chriſti. Sed iſti actus ſunt diuerſi. Ergo, &c. Eſt autem aduertendum, quòd character confirmationis præſupponit characterem baptiſmalem, intantum quòd ſine ipſo nullo modo confertur. Et hoc poteſt oſtendi dupliciter.

Primò, quia ſicut ſe habet habere vitam perfectam animati ad habere vitam ſic ſe habet confirmatio ad baptiſmum, quia per baptiſmum habetur primo & per ſe vita ſpiritualis: per confirmationem verò habetur confortatio talis vitæ. Sed habere vitam perfectam in animatis ſupponit neceſſariò habere viram. Ergo, &c.

Secundò, quia illa ad quæ recipienda requiritur potentia receptiua non poſſunt recipi, nec in eſſe ſine illa potentia, ſicut impoſſibile eſt aliquid figurari ſine quantitate quæ eſt principium ſuſceptiuum figuræ: ſed character baptiſmalis eſt potentia receptiua reſpectu omnium aliorum ſacramentorum, ergo nullum ſactamentum poteſt recipi ſine charactere baptiſmali præcedente.

Sed quæritur. Vtrum gratia gratum faciens debet in hoc ſacramento.

Dicendum, quòd ſic, quia nunquam denouo datur Spiritus ſanctus ad effectum ſpiritualem cauſandum in aliquo ſine gtatia gratum faciente, vel cauſando eam ſi non eſt, vel augendo ſi eſt. Sed in hoc ſacramento datur Spiritus ſanctus ad plenitudinem & ad robur. Ergo, &c.

Sed quæritur. Vtrum hoc ſacramentum debeat iterari.

Dicendum, quòd non, quia illud ſacramentum in quo confertur effectus proprius & indelebilis non debet iterari. Sed confirmatio eſt huiuſmodi, quia eius proprius effectus eſt indelebilis. Ergo, &c.

Iterum quæritur. Vtrum alius ab Epiſcopo poſſit conferre hoc ſactamentum.

Diſtinguendũ eſt, quia autem quæſtio quærit de poteſtate ordinaria, aut commiſſaria. Si de ordinaria ſic ſolus Epiſcopus poteſt conferre hoc ſacramentum. Cuius ratio eſt, quia illa quibus aliquis deputatur ad aliquod officium communitatis exercendum debent inſtitui per principes communitatis licet ſint minora alijs: ſed per ſacramentum confirmationis deputatur homo ad aliquod officium plublicum exercendum in communitate Chriſtiana, cuius principes ſunt ſoli Epiſcopi. Si autem quæratur de poteſtate commiſſaria. Dicendum, quod ſimplex Sacerdos poteſt hoc ſacramentum confette & etiam minores ordines ex commiſſione Domini Papę. Cuius ratio eſt quia quecumque habet plenariam poteſtatem ſuper corpus Chriſti miſticum habet poteſtatem plenariam ſuper ea quæ reſpiciunt Corpus Chriſti miſticum. Sed cõfirmatio reſpicit Corpus Chriſti miſticum, quia ipſa fit quatenus miles Chriſti & ſimiliter minores ordines. Ergo Papa ſuper talia ſacramenta habet plenariam poteſtatem & per conſequens poteſt committere ſimplici Sacerdoti. Non poſſet autem committere ſimplici Sacerdoti quòd conferret ordines maiores, quia non habet poteſtatem Papa plenariam ſuper Corpus Chriſti verum. Ergo, &c. Sed quid faciat Papa in Sacerdote committendo ſibi talem poteſtatem vtrum nouum characterem vel præexiſtentis extenſionem characteris, vel aliquid aliud difficie eſt videre: ſed patebit infra determinando de ordine.

Vlterius quæritur. Vtrum hoc ſacramentum ſpecialiter detur in fronte.

Dicendum, quòd inter cæteras corporis partes frons eſt magis in apetto exiſtens & propinquior imagini, & ideo magis apparent ibi ſigna verecundiæ & timoris. Et ideo vt nec timore nec verecundia dimittat confiteri nomen Chriſti coram aduerſariis fit aliis confirmatio in fronte. Et de hoc ad præſens hæc ſufficiant.

Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd character baptiſmalis & confirmationis conferuntur ad confitendum nomen Chriſti, non eodem modo ſed diuerſis. Quia per characterem confirmationis tenetur quis ex officio ſuo & irrequiſitus confiteri nomen Chriſti, ſicut miles ex officio ſuo habet pugnare & irrequiſitus: ſed per

characterem baptiſmalem non tenetur baptizatus confiteri nomen Chriſti ex officio irrequiſitus, nec tenetur ſe ingetere: ſed ſi fuerit ab aduerſariis fidei mortaliter quantum ad animam inuaſus poteſt repugnare, ſicut ruſticus & ſi ex officio ſuo & irrequiſitus non habeat pugnare; inuaſus tamen poteſt pugnare. Et ſic patet, quòd vterque character diuerſimodè ordinatur ad confitendum nomen Chriſti, & ideo ſunt diuerſi characteres. Notandum tamen, quòd confirmatio debet dari omnibus cuiuſcumque ſtatus, ſexus, vel conditionis, vel ætatis exiſtant, ſiue ſenes, ſiue paruuli, ſiue mulieres. Cuius ratio eſt, quia fortitudo ſpiritualis non reſpicit fortitudinẽ corporalem ſed animi fortitudinem & promptitudinem. Sed talis fortitudo & promptitudo poteſt eſſe in omnibus prędictis. Ergo, &c. Ratio ſpecialis quare debet dari morientibus, eſt, quia ſic oſtendunt & aſſerunt ſe velle nomen Chriſti publicè confiteri & defendere contra inimicos fidei. Et tunc decedunt cum debito characterevt milites Chriſti cum clipeo eius. Notandum quod confirmatio eſt baptiſmalis characteris corroboratio.

De forma.

Forma vero eſt quam ipſe ibidem edidit dicens: Hoc eſt Corpus meum. Et poſt. Hic eſt Sanguis meus noui teſtamenti, &c.

Diſtinctio octaua.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio

Circa diſtinctionem octauam, in qua incipit tractatus de ſacramento altaris primo quæritur de eſſentialibus huius ſacramenti. Et primo vtrum hæc ſit forma huius ſacramenti, hoc eſt corpus meum, quia ly enim non eſt de neceſſitate huius ſacramenti: ſed de inſtitutione Eccleſiæ. Et arguitur, quòd non etiam alia verba, quia illud quod Chriſtus protulit poſt conſecrationem ſacramenti non ſunt forma ſacramenti. Sed Chriſtus protulit dicta verba poſt conſecrationem huius ſacramenti. Ergo, &c. Patet maior. Minor probatur, quia Matth. 26. dicitur, accepit Ieſus panem & benedixit ac fregit deditque discipulis ſuis & ait. Accipete & comedite; hoc eſt corpus meum. Ex hoc arguitur ſic, quia quòd concomitatur comeſtionem ſacramenti eſt poſt conſecrationem ſacramenti: ſed dicta verba ſequuntur manducationem ſacramenti, quia Chriſtus dixit hæc verba dum comedebant Apoſtoli: ergo dicta verba protulit Chriſtus poſt conſecrationem huius ſacramenti.

Secunda ratio.

Præterea, ſola forma ſacramenti efficit ſacramentum. Sed iſta verba non poſſunt efficere hoc ſacramentum. Ergo, &c. Probatur minor, quia proferens præmiſſa verba aut profert ea in perſona propria, aut in perſona Chriſti. Non in perſona propria, quia panis non conuertitur in corpus eius. Nec in perſona Chriſti, quia nihil præcedit dicta verba per quod denotetur quòd profetantur in perſona Chriſti. Ergo, &c.

Tertia ratio.

Præterea, arguitur ſic; ly hoc aut demonſtrat ſubſtantiam panis, aut accidentia, aut ſubſtantiam Corporis Chriſti. Non ſubſtantiam panis,

A quia tunc ſenſus eſſet hic panis eſt Corpus Chriſti, quod eſt falſum. Nec etiam demonſtrat accidentia, quia tunc eſſet ſenſus quòd quantitas remanens eſſet Corpus Chriſti, vel alia accidentia, quod falſum eſt. Nec etiam demonſtrat Corpus Chriſti, quia hæc demonſtratio eſt antequam finiantur verba: ſed Corpus Chriſti non eſt ibi antequam finiantur verba. Ergo, &c.

Quarta ratio.

Præterea, quando dicitur, Hoc eſt Corpus meum, aut ſumitur hoc recitatiuè recitando facta Chriſti: ita quòd non ſit demonſtratio ad aliquid præſens, ſed recitatur dictum alterius, aut ſumitur exercitatiuè. Si primo modo non refertur ad hoſtiam præſentem, ſicut ſi diceremus Gullielmus heri dixit hoc eſt ſupertunicale meum, & ſic per hæc verba nihil conſecratur. Si ſecundo modo ſic repræſentaret ſubſtantiam propriam. Et ſignificaret quòd illa ſubſtantia conuerteretur in

B ſubſtantiam ſuam, quod eſt falſum.

Quinta ratio.

Præterea, illa verba deberent ſignificare, quòd fit per ſacramentum. Sed per hoc ſacramentum fit tranſubſtantiatio panis in Corpus Chriſti. Ergo illa verba ſacramentalia debent ſignificare hanc tranſubſtantiationem. Sed hoc verbum hoc non ſignificat illud. Etgo, &c.

Sexta ratio.

Præterea, Io. 6. dicitur, caro mea vere eſt cibus, ſed ibi ſaluator loquitur de ſeipſo: ergo cum Euchariſtia ſit quædam cibatio ſpiritualis, debuit dici, hæc eſt caro mea, & non hoc eſt Corpus meum.

Litera Magiſter.

Sed contrarium dicit Magiſter in litteta.

Reſpondeo, Dicendum, circa hoc ſunt quatuor facienda.

Primo, oſtendendum eſt, quòd iſtud eſt ſacramentum.

Secundo, quòd eſt vnum ſacramentum.

Tertio, quòd conueniens fuit ipſum inſtitui.

Quarto, de forma eius.

C

ARTICVLVS PRIMVS.

Corpus Chriſti eſſe ſacramentum.

Ad euidentiam primi, ſciendum quòd ſicut ſæpè dictum eſt, ſacramentum propriè dictum reſpicit directè ſanctificationem & ſanctitatem propriè dictam, & propter hoc in illis quorum conſecratio non importat ſanctitatem propriè dictam, non eſt ſacramentum propriè dictum: ſed eſt aliquid ſacramentale, ſicut in benedictione olei & criſmatis, vel calicis, vel alicuius talis. Sed ſi virtute verborum fieret in calice, vel in oleo aliquid per quod contineretur ſanctitas ibi propriè dicta, in ipſa conſecratione talis rei fieret propriè ſacramentum. Nunc autem ita eſt quòd in iſto ſacramento fit conuerſio panis in Corpus Chriſti. Et per conſequens eſt ibi Chriſtus totus in quo vere eſt ſanctitas. Vnde ex vi verborum efficitur, quòd ille continetur ſub hoſtia in

D quo eſt vere ſanctitas. Ex iis poteſt oſtendi, quòd id eſt vere & propriè ſacramentum, & quòd completur in conſecratione hoſtiæ: quia vbicumque virtute verborum ſub ſigno ſenſibili continetur illud quod eſt ſanctitas propriè dicta, ibi eſt ſacramentum propriè dictum. Sed hoc fit in iſto ſacramento. Ergo, &c. Ex hoc etiam patet quædam differentia huius ſacramenti ad alia, quia ratio huius ſacramenti completur in conſecratione ipſius materiæ, ſcilicet hoſtiæ. In aliis autem in applicatione ſacramenti ad hominem eſt propriè ſacramentum, & non in ſanctificatione ipſius materiæ. Cuius ratio poteſt patere ex dictis, quia in

aliis ſacramentis ex vi verborum quibus fit ſacra- A mentum non eſt in illa materia ſanctitas propriè dicta, in conſecratione autem hoſtiæ eſt aliter, ſicut iam patet. Et ideo antequam applicetur hoſtia ad hominem habet perfectè rationem ſacramenti: ſed materia aliorum ſacramentorum in quibus non eſt ſanctitas propriè dicta, non habet rationem ſacramenti, ſed vſus eius applicatur ad ſanctificandum hominem in quo eſt ſanctitas propriè dicta.

ARTICVLVS SECVNDVS.

Quod Euchariſtia ſit vnum ſacramentum.

QVantum ad ſecundum videndum eſt, vtrum hoc ſacramentum ſit vnum.

Ad cuius euidentiam, eſt ſciendum quòd vnum dicitur multipliciter. Vno modo dicitur vnũ indiuiſibilitate ſicut, punctus. Alio modo, dicitur vnum continuitate ſicut linea. Tertio modo perfectione, ſicut vna rota domus. Primo & ſecundo, non dicitur iſtud ſacramentum vnum, ſed tertio modo inquantum dicit vnam perfectam refectionem ſpiritualem. Et illud quod dicitur vnum iſto tertio modo, non dicit ita vnum quin comprehendat plura & diuerſa, ſicut domus non eſt aliquod vnum quòd ſit vnus lapis, vel vnum lignum: ſed eſt aliquod comprehendens hæc plura. Et ſimiliter refectio non eſt ſolum cibus vel potus, ſed eſt aliquid comprehendens hæc duo. Ex hoc poteſt formari ratio talis ſic. Vnum ſacramentum dicitur illud quod ordinatur ad vnum effectum perfectum ſpiritualem: ſed totum illud ſacramentum ordinatur ad vnum talem effectum. Ergo, &c. Minor probatur, quia Corpus Chriſti quòd continetur hic per modum cibi, & Sanguis eius qui continetur per modum potus, ordinantur ad vnam ſpiritualem refectionem, ſicut cibus & potus ad vnam corporalem.

ARTICVLVS TERTIVS.

Decens fuit inſtitui hoc ſacramentũ

QVantum ad tertium dicendum, quòd conueniens fuit iſtud ſacramentum inſtitui. Et ratio huius duplex aſſignatur.

Prima, quia conueniens fuit, quòd Chriſtus vniretur nobis non ſolum mediantibus quibuſdam inſtrumentis & exterius applicatis: ſed etiam quòd ipſe in ſe realiter nobis vniretur & nos ſibi vniret. Sed hoc fit per iſtud ſacramentum. Ergo, &c. Minor probatur, quia nihil realiter & intraneę vnitur nobis niſi quòd vnitur per modum alimenti, per modum, ſcilicet cibi & potus, & non in aliquo alio. Ergo, &c.

Secunda ratio talis eſt. Sicut in vita corporali præter communicationem naturæ quæ fit per generationem, & præter perfectæ virtutis adeptionem quæ fit per augumentum, requiritur nutrimentum quòd conſeruet vtrumque. Ergo à ſimili in vita ſpirituali præter communicationem vitæ quæ fit in generatione ſpirituali quæ eſt baptiſmus & præter collationem perfectæ virtutis quæ fit in confirmatione, requiritur aliquod ſacramentum quaſi per modum nutrimenti conſeruantis iſta. Sed tale eſt Euchariſtia. Ergo, &c.

ARTICVLVS QVARTVS.

In quo differatur de propoſito.

QVantum ad quartum, primo oſtendendum eſt quòd forma verborum, ſcilicet, hoc eſt Corpus meum, eſt conueniens.

Secundò, quod conueniens eſt quòd aliqua verba præcedant dictam formam.

Primum patet breui ratione ſic. Quia illa forma eſt conueniens quæ ſignificat effectum ſacramenti. Sed prædicta forma communiter ſignificat effectum ſacramenti. Ergo, &c.

Ad euidentiam minoris eſt ſciendum quòd virtute dictorum verborum fit tranſubſtantiatio panis in Corpus Chriſti manentibus accidentibus. Vnde tria eſt ibi conſiderare, ſcilicet ipſam conuerſionem & terminum à quo, ſcilicet panem & terminum ad quem, ſcilicet Corpus Chriſti. His ſuppoſitis formatur talis ratio. Illa verba conuenienter ſignificant effectum ſacramenti iſtius quæ conuenienter ſignificant ipſam conuerſionem & terminum à quo & terminum ad quem. Sed prædicta ſunt huiuſmodi Ergo, &c. Maior patet ex B dictis. Minor declaratur quantum ad tria quæ aſſumit.

Primò, quantum ad hoc quòd conuenienter ſignificatur iſta conuerſio.

Ad cuius euidentiam eſt ſciendum, quòd in omni tranſmutatione agens magis intendit factum quam fieri. Et ideo illud quòd ſignificat rem in facto eſſe, magis ſignificat intentionem agentis quam illud quod ſignificat eam in fieri, & magis etiam ſignificat illud quod intenditur.

Vlteriùs ſciendum, quòd in mutationibus inſtantaneis ſimul eſt fieri & factum eſſe, & ideo in talibus factionibus ipſum fieri vel ipſa conuerſio conuenientius ſignificatur vt in ipſo eſſe quam vt in fieri, quia in hoc differt ab aliis, in quibus non eſt ſimul fieri & factum eſſe. In ſacramentis etiam illud debet præciſe ſignificare, quòd debet agens intendere in effectum ſacramenti. Ex hoc poteſt C formari talis ratio. Illa verba quæ ſignificant illam conuerſionem in facto eſſe conuenienter eam ſignificant, & conuenientius quam illa quæ ſignificant ipſam in fieri. Sed verba prædicta ſignificant ipſam in facto eſſe, quia ſignificant Corpus Chriſti, vt exiſtens. Ergo, &c.

Secundò, quantum ad terminum ad quem probatur ſic, quia illa verba conuenienter ſignificant terminum ad quem alicuius conuerſionis, quæ ſignificant illud quod per illam conuerſionem attingitur: ſed verba prædicta ſignificant quod attingitur per dictam conuerſionem, quia ſignificant Corpus Chriſti eſſe ibi ad quod terminatur illa conuerſio.

Quantum ad terminum à quo ſciendum, quòd in termino à quo eſt duo conſiderare, aliquid, ſcilicet quod non manet & aliquid quod manet, ſicut quod homo niger fit albus, homo manet, nigrum non manet.

D Vlterius ſciendum, quòd licet de manente & non manente poſſit prædicari hoc quod dico fieri, acceptum in habitudine ad terminum ad quem ſicut quando dicitur homo fit albus & nigrum fit album, tamen ſecundum eſſe terminus ad quem prædicatur de manente, non autem de non manente, quia facta dealbatione hæc eſt vera, homo eſt albus, non autem iſta nigrum eſt album.

Vlterius ſciendum, quòd in conuerſione iſta hoc eſt ſingulare quod illud quod manet cum vtroque termino non eſt aliquod ſubiectum commune: ſe accidentia quæ remanent: ſic ergo quaſi compoſitum ex pane & accidentibus eſt terminus à quo: cuius termini aliquid non manet, ſcilicet panis, & aliquid manet, ſcilicet accidens. Modo ſicut ſupra apparuit in iſta conuerſione ter-

minus ad quem prædicatur in illa oratione secundum esse, vnde dicitur. Hoc est corpus meum. Hoc autem pronomen. Hoc directè demonstrat contentum sub illa quantitate, quicquid sit illud. Et ideo demonstrat illam quantitatem vt sub qua aliquid continetur propter quòd demonstrat aliquo modo terminum à quo quantum ad id quod manet, non autem ad id quod transit. Nam completa oratione contentum sub illa quantitate non est panis, sed Corpus Christi. Ex hoc potest formari talis ratio. In illa oratione quæ significat terminum ad quem secundum esse conuenienter significatur terminus à quo, quantum ad id quod manet non quantum ad id quod transit, sicut benè dicitur homo est albus, non autem nigrum est album, sed in illa oratione, hoc est corpus meum, terminus ad quem prædicatur secundum esse, ergo terminus à quo debet significari quantum ad id quod manet. De termino autem à quo in ista B conuersione nihil manet nisi accidens, ergo terminus à quo non debet significari nisi quantum ad accidens, hoc autem significatur cum dicitur hoc. id est, contentum sub his accidentibus. Ergo, &c. Et sic patet quod forma est conueniens.

Quantum ad secundum, scilicet quòd conueniens est quòd aliqua verba præcedentia adiungantur dictæ formæ. Sciendum quod licet illud sacramentum perficiatur in consecratione materiæ, ordinatur tamen vlterius ad vsum fidelium, vt scilicet à fidelibus sumatur per modum cibi & potus. Et ideo conueniens est vt adiungantur aliqua verba quæ talem vsum sacramenti importent. Et hoc est quando dicitur, Accipite & manducate. Ly enim licet non sit de necessitate C formæ cum possit fieri sacramentum sine eo, est tamen de congruitate formæ, quia continuat sententiam importatam in forma verborum ad verba præcedentia significantia vsum sacramenti. Et etiam de præcepto Ecclesiæ, ita quòd omittens scienter peccaret mortaliter licet conficeret.

Ad primam Ad primum ergo in oppositum dicendum, quod minor est falsa. Ad probationem, quod ly dicens quando dicitur, dedit discipulis suis, &c. non dicit consequentiam illorum verborum ad manducationem, vt sit sensus quòd panem dederat discipulis & quòd ipsi manducarent, & postea protulerit dicta verba, hoc est corpus meum: sed dicit concomitantiam verborum dictorum ad totum id quod præcedit. Et est sensus dicens primum, accipite & manducate hoc est corpus meum, & benedixit ac fregit, & dedit discipulis suis: nec oportet quòd illud quod posterius recitatur; sit posterius factum.

Ad secundũ Ad secundum dicendum, quòd minor est D falsa, quia dicendo illa sola verba dato quòd nihil aliud diceretur, conficitur sacramentum. Ad probationem dicendum, quòd dummodo ille qui profert verba intendat proferre secundum intentionem Ecclesiæ, profert ea in persona Christi quantumcumque nihil aliud proferat; quia Ecclesiæ intentio est quòd proferantur in persona Christi.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt quod ly hoc nihil demonstrat: sed dicitur recitatiuè. Et est sensus quòd, scilicet Christus dixit ista verba, hoc est corpus meum, ita quòd Sacerdos recitando illa verba Christi profert ea.

Sed hoc nihil est, quia si non fit demonstratio ad materiam præsentem illa verba nihil significant fieri circa dictam materiam, & per conse-

A quens non fiet consecratio. Iterum eadem difficultas est de Christo quando protulit dicta verba, quid demonstrabat Ly hoc, quia Christus illa verba protulit significatiuè non recitatiuè. Et eadem difficultas sequitur quicquid detur siue vnum siue aliud.

Alii dicunt, quòd demonstrat Corpus Christi. Et dicunt quòd illa demonstratio non est accipienda pro tempore in quo profertur, sed pro quo profertur, scilicet pro tempore in quo completur oratio, ita quòd demonstratio quam facit ly hoc referatur ad finem orationis. Et quando dicitur, quòd ly hoc profertur antequam sit ibi Corpus Christi, dicunt quòd verum est, nec pro illo tempore verificat locutionem: sed tempore pro quo profertur vt dictum est.

Contra istam tamen opinionem, quæ vt puto habet aliquid veritatis arguitur dupliciter & benè, B quia si ly hoc demonstraret Corpus Christi verba non efficerent quòd figurant: Hoc est inconueniens. Ergo, &c. Minor patet. Maior probatur dupliciter.

Primo. Quia illud quod præsupponitur significationi verborum non efficiunt verba. Sed si ly hoc demonstret Corpus Christi ibi esse, præsupponeretur significatio orationis. Ergo verba nihil facerent ad hoc quòd Corpus Christi esset ibi, & per consequens non efficerent quod figurant.

Secundo. Quia si ly hoc demonstret Corpus Christi, sensus esset, hoc Corpus Christi, est Corpus Christi, vel hoc Corpus meum est Corpus meum. Sed verba non faciunt hoc, scilicet quòd Corpus Christi, sit Corpus Christi. Ergo, &c.

Et ideo alii dicunt, quòd ly hoc non demonstrat accidentia aut substantiam panis, quia propositio esset falsa quando dicitur, hoc est Corpus nec Corpus Christi: sed dicunt quòd demonstrat aliquid commune ad panem & ad Corpus Christi contentum sub accidente. Et est sensus, contentum sub hoc accidente est Corpus meum. Et secundum istos, verba ista faciunt quòd figurant. Quia faciunt quòd Corpus Christi sit ibi contentum, licet non faciant quòd Corpus Christi, sit Corpus Christi. Et tunc dicunt quòd significatio completa orationis, licet simul tempore sit cum coexistentia Corporis Christi, ibi tamen ordine naturæ præcedit sicut causa effectum.

Sed contra hoc arguitur sic Quia quandocũque ita est quòd aliquis terminus communis supponitur alicui prædicato reali, oportet quòd locutio verificetur pro aliquo contento sub eo vel pro omnibus: sicut si dicatur homo currit, oportet quòd hæc sit vera pro aliquo homine, vel pro omnibus hominibus. Sed hic hoc pronomen hoc supponitur prædicato reali, quòd est Corpus meum. Ergo si ly hoc demonstrat contentum sub illo accidente oportet quòd demonstret vtrumque contentum vel alterum eorum. Ergo oportet quòd ly hoc demonstret, vel substantiam panis, vel substantiam Corporis Christi.

Ad hoc autem potest dici, quòd differt aliquid significare & reddere locutionem veram. Nam quando dicitur homo currit, in hac oratione non significatur Socrates, quia homo Socratem non significat: tamen solo Socrate currente, Socrates reddit locutionem veram: sicut etiam quando dicitur hoc contentum non significat Corpus Christi, nec per consequens vt formale suum significatum demonstrat, sed indifferenter demonstrat substantiam quæ est sub illo accidente quæ-

cumque sit illa : sed verum est quòd pro solo corpore Christi reddit locutionem veram cum demonstrato affirmetur, Corpus Christi dicendo hoc est Corpus meum. Ita tamen quòd ly hoc contentum reddit locutionem veram pro corpore Christi, vt dictum est: non pro tempore in quo profertur. Quia accipiebat demonstrare pro verificare locutionem. Intelligendum etiam quòd in verificando locutionem, pro tempore pro quo profertur, non supponit ibi ly hoc, pro Corpore Christi, secundum se & absolutè acceptum, vt sit sensus, hoc Corpus Christi, est Corpus Christi: sed supponit pro eo secundum quòd hoc de nouo contentum. Et ideo ly hoc in significando directè & formaliter demonstrat contentum sub hoc accidente: sed in verificando supponit pro Corpore Christi non absolutè & secundum se, sed prout est contentum vt dictum est. Et quando dicitur arguendo contra secundam opinionem, quòd si ly hoc demonstat Corpus Christi verba, non efficerent quod figurant, quia id quod demonstratur presupponeretur verbis, nec verba faciunt quòd Corpus Christi, sit Corpus Christi. Dicendum verum esset si ly hoc demonstraret Corpus Christi secundum se & absolutè. Sed dicendo, quòd verba demonstrant directè contentum sub accidente & quod supponunt pro Corpore Christi, secundum quòd ibi contentum, bene efficiunt quòd figurant. Nec sic eis præsupponitur Corpus Christi. Et quando dicitur in principali argumento, quòd ly hoc prius profertur quam sit ibi corpus christi. Dicendum quòd verum est, sed tamen non sequitur quin reddat locutionem veram pro corpore christi pro tempore pro quo profertur, quia demonstratio profertur pro tempore in quo finitur oratio. Nam tota significatio orationis referenda est ad illud nunc in quo oratio finitur.

Adquartum Ad quartum dicendum, quod ista verba quodammodo tenentur recitatiuè & quodammodo significatiuè, quia inquantum Sacerdos refert verba Christi, & inquantum conuersio illa fit non in substantiam Sacerdotis: sed in corpus christi cuius verba profert accipiuntur verba recitatiuè: quia ipse Sacerdos non intendit dicere quod Corpus suum sit ibi: sed inquantum Sacerdos gerens personam Christi intendit applicare demonstrationem à Christo factam ad materiam præsentem, quæ quidem gerit vicem & similitudinem illius materiæ quam Christus consecrauit, accipiuntur significatiuè.

Adquintum Ad quintum dicendum, per interemptionem minoris. Ad probationem dicendum, quòd licet ly est non significet dictam conuersionem in fieri, significatur tamen in facto esse, vt dictum est.

Ad sextum Ad sextum dicendum, quòd Christus non intendebat ibi dare formam sacramenti, nec accipitur ibi caro pro sola carne, sed pro toto corpore: quia Corpus Christi in quod fit conuersio non est sola caro: sed totum quicquid est de substantia Corporis Christi, siue sit caro, siue os, siue neruus. Vnde forma propria sacramenti est illa quæ datur, Math. 26.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo. Circa formam sanguinis.

Vbi sciendum, quòd aliqui dicunt quòd de forma non sunt nisi hæc verba, hic est calix Sanguinis mei. Et ex iis verbis prolatis solum est ibi Sanguinis Christi.

Alii veto dicunt, quòd de forma est totum quicquid sequitur vsque ibi in remissionem peccatorum inclusiuè. Ratio primæ opinionis est ista, quia verba efficiunt quòd figurant: sed hæc sola verba, scilicet hîc est calix Sanguinis mei, sine aliis significant Sanguinem Christi ibi esse contentum. Ergo, &c. Ratio secundæ opinionis est quòd in oratione in qua aliquod prædicatum accipitur cum aliqua determinatione, determinatio prædicati est de integritate orationis. Vnde si dicam Socrates est homo albus, hæc oratio non habet completam significationem nisi expresso albo vnâ cum homine. Cum ergo quicquid ponitur post illa verba vsque ibi in remissionem peccatorum sit determinatio prædicati, oratio non habet completam significationem nisi cum totum illud est prolatum, nec per consequens efficaciam. Nec hîc dicitur quòd hæc oratio hîc est calix Sãguinis mei, si per se accipiatur non possit habere significationem completam: sed hoc ideo dicitur quòd si cum hac oratione hic calix Sanguinis mei accipiatur, quòd sequitur non potest esse quòd faciant distinctos sensus perfectos: quia quod sequitur non potest facere aliquem sensum perfectum nisi vt determinatio præcedentis, sicut etiam licet Socrates est homo si per se accipiatur habet significationem perfectam, tamen si dicatur Socrates est homo albus, non potest esse quòd vna pars, puta Socrates est homo & alia, scilicet, albus, faciant duos sensus distinctos: imo totum facit vnum sensum completum. Vnde etiam & si Christus dixisset & deinde instituisset, Hoc est Corpus meum natum de Virgine, Ly natum de Virgine fuisset de forma sacramenti, tamen quicquid sit de veritate tutius est tenere viam vltimam, & sacerdos semper debet totum proferre sub vna intentione vsque ibi, in remissionem peccatorum inclusiuè. Et si ex proposito interrumperet intentionem suam, peccaret grauiter, quia communis vsus Ecclesiæ habet quòd calix non eleuatur, nec deponitur nisi omnibus illis verbis dictis. Intelligendum est post præmissa, hic est calix Sanguinis mei. Congrue autem subditur noui & æterni testamenti, quia in Sanguine magis significatur passio quam in corpore, & maximè in Sanguine effuso in quo intelligitur vulneratio. Et significant dicta verba triplicem effectum Passionis Christi.

Primò, glorificationem futuram, quòd notatur cum dicitur noui & æterni testamenti, quia testamentum est collatio hæreditatis hæredibus quòd hîc ipse disposuit. Dicitur autem testamentum nouum quantum ad institutionem, æternum quantum ad hæreditatem æternam habendam.

Secundò, significat institutionem fidelium cum dicitur misterium fidei, id est, obiectum sola fide iustificante creditum. Et dicitur misterium non per oppositionem ad veritatem, ita quòd Corpus Christi non sit ibi: sed per oppositionem ad manifestum, quia est ibi obiectum occultum vt dictum est.

Tertiò, significat remissionem peccatorum, cum dicitur remissionem peccatorum. Et hoc omnibus quantum ad sufficientiam: sed solum bonis quantum ad efficaciam pro nobis, quòd ibi ponitur refertur ad Iudæos, per ly multis ad gentiles. Quare autem non dicitur in consecratione Sanguinis hîc est Sanguis meus, sicut in consecratione corporis dicitur hoc est corpus meum: sed

dicitur hîc est calix Sanguinis mei. Potest esse A
ratio, quia hoc sacramento vtimur per modum cibi & potus. Modo corpus habet rationem cibi, & ideo dicitur hoc est corpus meum. Sanguis autem non habet rationem potus : sed natura abhorret. Et ideo non dicitur hîc est Sanguis meus : sed hîc est calix Sanguinis mei, ita quòd accipitur continens pro contento, sicut si diceretur bibe ciphum vini vel contentum in cipho.

Nomina Corporis Christi. Notandum etiam, quòd hoc sacramentum dicitur Hostia, id est, immolatio vel oblatio, inquantum continet Christum passum. Dicitur Eucharistia, id est, bona gratia, inquantum continet Christum fontem gratiæ : imò omnem gratiam. Dicitur communio, inquantum vnit fideles Deo & inter se inuicem. Dicitut viaticum inquantum præfigurat illam viam cælestem, & ducit ad eam.

Norandum etiam, quòd aqua in hoc sacra- B
mento non est de necessitate sacramenti : sed de necessitate præcepti, & in significationem aquæ effusæ de latere Christi. Quæ sacramenta fuerunt figurata in lege veteri & quæ non, & quomodo, & qua ratione, quære in scriptis sancti Thomæ de Aquino.

QVÆSTIO TERTIA.

Primaratio TErtiò. Quæritut vtrum formæ sacramentorum se expectent. Et videtut quòd sic, quia si quando dicitur, hoc est corpus meum, est ibi perfectum sacramentum aut ibi est sanguis: & sic frustra fit postea consecratio sanguinis, aut non : & sic totum Corpus Christi est ibi sine sanguine, quod falsum est. Ergo, &c.

In contrarium est vsus Ecclesiæ, quia adora- C
tur corpus antequam sanguis consecretur.

Respondeo. Dicendum, quòd formæ non se expectant, imò statim post prolationem verborum, hoc est corpus meum, est ibi Corpus Christi verum ante prolationem verborum de sanguine. Et hoc patet ex vsu Ecclesiæ vt tactum est. Etiam ratione sic. Illud enim quod significant verba formæ sacramenti oportet ibi esse, aliter sacramenta non efficerent quòd figurant: sed quando dicitur, hoc est corpus meum, tota & perfecta significatio orationis refertur ad vltimum instans in quo prolata est, ergo id quod significatur per dictam orationem est ibi in illo vltimo instanti. Sed in illo vltimo instanti significatut Corpus Christi esse ibi verè. Ergo in illo vltimo instanti verè Corpus Christi est ibi, nec oportet expectare sequentia vt determinatio prædicati respectu formæ corporis, vt de se patet.

Ad rationem Ad rationem in oppositum dicendum, quòd D
in illo sacramento est aliquid dupliciter. Vno modo virtute sacramenti, scilicet id in quod fit conuersio. Alio modo concomitatiuè, quia, scilicet est coniunctum ei in quod fit conuersio : modo dico quòd facta consecratione corporis vi sacramenti sub specie panis est ibi Corpus Christi: sed sanguis concomitatuè. Facta autem consecratione sanguinis vi sacramenti sub specie vini in vltimo instanti consecrationis est ibi sanguis Christi. Et ideo non pro nihilo fit consecratio sanguinis, quia aliter est ibi post consecrationem quam ante.

QVÆSTIO QVARTA.

QVartiò. Quæritut vtrum illa verba faciant *Prima ratio.*
aliquid effectiuè ad hoc quòd Corpus Christi sit ibi. Et arguitur quòd non. Quia si habent efficaciam aut respectu termini ad quem, aut respectu termini à quo. Non respectu termini ad quem, quia sic conuertere substantiam panis excedit facultatem omnis creaturæ. Nec respectu termini à quo, ita scilicet quòd aliquid operetur ad desitionem esse panis ibi, quia si aliquid aliud hic faciant, aut hoc est in tempore aut in instanti. Non in tempore quia conuersio & illa definitio sunt instantaneæ, & fiunt in vltimo instanti prolationis illius orationis. Sed tunc illa verba non possunt agere in panem, quia nihil agit nisi in id quòd est, in illo autem instanti panis non est, imò tunc primo non est panis. Ergo verba non pos- B
sunt, tunc agere in terminum à quo in instanti.

In contrarium est, quòd sacramenta nouæ legis effeiunt quod figurant.

Respondeo. Dicendum, quòd verba aliquid faciunt saltem circa terminum à quo, quia sacramenta nouæ legis efficiunt quod figurant, & hoc faciunt instrumentaliter virtute Dei.

Ad rationem in oppositum dicendum, quòd *Ad rationem*
aliquid potest agere in alterum dupliciter, vno modo sicut in subiectum actionis sicut ignis agit in aquam. Alio modo sicut in id quod per actionem repellitur, sicut ignis agit quodammodo in frigiditatem aquæ quam repellit à subiecto in quod agit. Dicendum ergo, quòd nullum agens agit vt in subiectum actionis, nisi in illud quod est simul cum actione secundum id in quod agit, sicut in id quod repellitur oportet quòd quandoque fuerit: sed non oportet quòd agat in illud sicut in illud C
quod est simul cum actione, imo id in quod sic agit habet primo non esse cum actio est. Nam ipsa actio est facere illud non esse. Vnde si calefactio esset instantanea frigiditas quæ repellitur per calefactionem, non haberet esse cum calefactione : sed haberet primo non esse simul cum calefactione. Modo actio verborum non est in pane vt subiectum actionis : sed sicut in id quod repellitur per actionem. Et ideo licet oportuerit prius panem præfuisse, non tamen quòd sit simul cum actione qua repellitur, imò cum illa actione habet primo non esse.

Sed non exinde disciplinam sanxit in posterum vt post alios cibos sumatur, sed potius à ieiunis sumi oportet sicut Apostolus docet : vt singulari reuerentia diiudicetur, id est, discernatur ab aliis cibis. Quod dicens Apostolis disponendam reliquit. Vnde Aug. apparet cum primo acceperunt discipuli Eucharistiam non eos accepisse ieiunos, non ideo tamen calumniandum est vniuersæ Ecclesiæ, quòd à ieiunis semper sumitur. Placuit enim spiritui, scilicet, vt in honore tanti Sacramenti prius in os christiani dominicum Corpus intraret, quam alij cibi, &c.

QVÆSTIO QVINTA.

QVintò. Quæritur vtrum istud sactamentum *Prima ratio.*
debeat sumi tantum à ieiunis. Et arguitur

quòd non, quia Christus dedit corpus suum post alia cibaria: sed modum Christi debemus imitari. Ergo, &c.

In contrarium est vsus Ecclesiæ.

Respondeo. Dicendum, distinguendum est quòd Corpus Christi contingit sumi vel in casu necessitatis imminente morte: & tunc licitum est ipsum sumi non à ieiunis propter periculum: vel extra casum necessitatis, & sic sunt duæ opiniones. Nam supposito quòd reliquiæ manentes in ore inter dentes non impediant sumptionem huius sacramenti dicunt, quidam quòd aliquid ab extra potest sumi dupliciter: Vno modo per modum cibi & potus. Et sic sumptum impedit sumptionem istius sacramenti pro illa die. Alio modo per modum medicinæ: & sic sumptum non impedit sumptionem istius sacramenti. Per modum autem medicinæ dicuntur sumi illa quæ sumuntur ad alterandum tantum. Et dicunt quòd hæc intentio sancti Thomæ fuit in tertia parte. q 80. arti 8.

Ista opinio videtur mihi quòd contradicat sibi ipsi & veritati, nec est secundum intentionem sancti Thomæ. Quòd contradicat sibi probo, quia ipsi dicunt quòd illud quod sumitur per modum medicinæ non impedit sumptionem huius sacramenti, quia sumitur ad alterandum: ergo illud quod sumitur ad alterandum non impedit sumptionem huius sacramenti. Sed potus sumitur ad alterandum, ergo illud quòd assumitur per modum potus non impedit sumptionem huius sacramenti cuius oppositum dicunt. Quod autem sit contra veritatem arguitur sic, quia præcepta Ecclesiæ non debent fieri ad intentionem hominum qua homines possunt intendere sibi: sed magis ad id quòd res habent ex sua aptitudine. Sed secundum istos præcepta directè feruntur ad ipsas intendentes, & non ad id quod res habent ex sua aptitudine, quia secundum istos refert non quid assumatur, sed qua intentione sumatur. Ergo, &c. Vnde secundum eos qui comederent coxam anseris dummodo haberent intentionem sumendi per modum medicinæ, non impediretur propter hoc à sumptione huius sacramenti. Quod autem sit contra intentionem sancti Thomæ probo. Nam ipse dicit in secunda secundæ, quòd cum duplex sit ieiunium, scilicet naturæ & Ecclesiæ, ieiunium naturæ est vt dicit ipse, nihil assumere per modum cibi vel potus. Ieiunium Ecclesiæ est, vt dicit, ad macerandum carnem. Et ideo ad ipsum pertinet sumere cibum semel in die, non autem quin aliquid sumatur per modum medicinæ, vel potu, ad alterandum. Dicit etiam in tertia partes q. prælegata, quòd ad sumptionem Corporis Christi requiritur ieiuniũ naturæ. Tunc ergo quero vtrum sanctus Thomas intendat per hoc quod est sumi per modum cibi vel potus aliquid sumi ad nutriendum, siue non: si sic, cum quicquid sumitur ad nutriendum directè secundum eum impediat ieiunium Ecclesiæ, excepta vna comestione sequitur quòd omne id quod impedit ieiunium naturæ, impedit etiam ieiunium Ecclesiæ, si sumere per modum cibi & potus est sumere ad nutriendum, quia secundum eum nihil impedit ieiunium naturæ nisi aliquid sumptum per modum cibi & potus. Si autem non intendat per hoc quòd est sumi per modum cibi & potus sumi ad nutriendum, tunc malè exponunt eum & contra intentionem.

Præterea, sanctus Thomas dicit ibidem quòd nequæ post assumptionem aque vel alterius cibi aut potus, vel etiam medicinæ, vel in quacumque parua quantitate, licet hoc sacramentum recipere, nec refert vtrum aliquid huius nutriat, aut per se aut cum aliis, dummodo sumatur per modum cibi vel potus. Hæc ille ergo manifestum est, quòd imponunt sibi contrarium intentionis. Vnde sanctus Thomas intelligit per modum cibi & potus modum accipiendi, secundum quòd opponitur & distinguitur contra id quod assumitur per modum saliuæ, & non penitus pœnes finẽ intentũ assumẽtis. Et ideo quicquid sumitur ab extra, quod potest nutrire, impedit sumptionem huius sacramenti. Sed quicquid sumitur ab intra non impedit.

Et ideo dicendum est, ad quæstionem principalem quòd istud sacramentum debet sumi à ieiunis ieiunio naturæ. Cuius ratio est secundum Augustinum, quia homo ob reuerentiam tanti sacramenti debet ipsum primo recipere, & quòd os Christiani non sit prius affectum quocumque sapore, vel cibo, vel potu ab extra: sed quicquid sumitur ab extra nisi ad ablutionem, quocumque modo sumatur, siue per modum medicinæ, siue aliter qualitercumque afficit os Christiani. Ergo, &c. Quòd intelligendum nisi in casu necessitatis, vt dictum est.

Ad rationem in oppositum dicendum, quòd Christus dedit discipulis suis post cœnam: sed noluit trahi ad continentiam. Hoc autem tunc fecit vt finito Paschali Agno & tipico sequeretur veritas nostri sacramenti. Et vt hoc sacramentum magis commendaret memoriæ discipulorum tanquam vltimum factum, & maximum sacramentorum continens verum Corpus Christi. *Ad rationem*

De duobus modis manducandi.

Et sicut duæ sunt res illius sacramenti, ita & duo modi manducandi, vnus sacramentalis, scilicet, quo boni & mali edunt, alter spiritualis quo soli boni manducant, &c.

Distinctio nona.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio

CIrca distinctionem nonam. Quæritur vtrum Corpus Christi debuerit nobis dari per modum manducationis. Et videtur quòd non. Quia ponere eum sic sumi à nobis quòd in ventrem vadat & in secessum eum tractu, derogat dignitati Christi. Sed omne quod manducatur est huiusmodi. Ergo, &c.

In contrarium est veritas.

Respondeo. Dicendum quòd Corpus Christi sic debuit nobis dari, quia vt dictum est, supra conueniens fuit institui sacramentum in quo Christus nobis daretur, vt nobis realiter vnitus. Sed ea quæ ab extra sumuntur alio modo non possunt ostendi ita vniri realiter nobis, sicut illa quæ sumuntur per modum manducationis: ergo conueniens fuit, quòd Christus sumeretur à nobis per modum manducationis. Probatio minoris: quia visibilia solum recipiuntur à nobis, quantum ad species & similitudines suas tantum, & similiter tangibilia quæ non comedimus vniuntur nobis secundum suos effectus tantum, comesta autem

vniuntur nobis ſecundum ſubſtantiam in fine digeſtionis. Sed vniri ſecundum ſubſtantiam eſt magis realiter vniri, quam vniri ſecundum ſuos effectus, vel ſecundum ſpecies. Ergo, &c. In hoc tamen eſt differentia in comeſtione huius ſacramenti & aliorum ciborum, quia in aliis comeſtibilibus trahimus comeſta ad naturam noſtram: ſed in iſta trahimur ad naturam Chriſti, & conformamur & vninimur ei iuxta illud Aug. Nec tu me mutabis in te ſicut cibum carnis tuæ, ſed tu mutaberis in me. Eſt etiam intelligendum, quòd manducare ſacramentum ſacramentaliter poteſt intelligi dupliciter. Vno modo ex parte ſacramenti. Et iſto modo dicitur manducare ſacramentaliter ſacramentum per hoc quòd illud quod comeditur eſt ſacramentum. Et iſto modo quicumque accipit hoſtiam conſecratam, ſiue ſit mus ſiue canis, ſiue bonus, ſiue malus dicitur manducare ſacramentaliter: quia ſcilicet comedit illud quod eſt ſacramentum. Alio modo poteſt intelligi ex parte vtentis ſacramento. Et dicitur aliquis manducare ſacramentaliter propter hoc quòd recipit cum intentione recipiendi ſacramentum, vt ſacramentum. Et ſic qui credit hoſtiam conſecratam ſacramentaliter recipit, non autem canis, vel mus, vel ſimilia. Modo Magiſter accipit hic manducare ſacramentaliter ſecundo modo, ſcilicet ex parte vtentis, & non primo modo. Manducare etiam ſacramentaliter ſecundo modo, ſcilicet ex parte vtentis contingit dupliciter, vno modo quòd recipiens illud, vt ſacramentum, recipiat cum debita deuotione. Et quicumque ſic manducat Chriſtum ſacramentaliter, & ſpiritualiter recipit ſacramentum, vt ſacramentum & effectum ſacramenti. Secundo modo, quòd accipiat illud vt ſacramentum, non tamen cum debita deuotione, & talis manducat chriſtum ſacramentaliter tantum, quia ſacramentum tantum ſumit vt ſacramentum. Licet autem aliquis poſſit habere effectum huius ſacramenti ex deuotione ad miſſam quam audit, non tamen poteſt eſſe vt illud ſacramentum ſpiritualiter manducet, & non manducet ſacramentaliter aliquo modo.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quòd differt manducare Chriſtum ſpiritualiter, vel habere effectum ſpiritualem ex deuotione ad miſſam vel aliquid tale: & manducare illud ſacramentum ſpiritualiter. Nam propriè non dicitur aliquis manducare hoc ſacramentum ſpiritualiter, niſi ille qui habet propoſitum & deuotionem recipiendi & manducandi ſacramentum & vt ſacramentum, & hoc eſt manducare ſacramentaliter vel in re vel in voto. Manducare autem Chriſtum ſpiritualiter poteſt quicumque habet deuotionem ad hoc, quòd vniatur Chriſto per charitatem. Et ideò ſancti Patres & Angeli manducauerunt quodammodo ſpiritualiter, nec tamen ſacramentaliter, nec etiam illud ſacramentum manducauerunt ſpiritualiter, quia iſtud ſacramentum ſumere, nec in re, nec in voto potuerunt. Quod autem quicumque recipit Hoſtiam conſecratam ſiue accipiat vt ſacramentum ſiue non, ſiue ſit homo ſiue animal brutum, recipiat verum Corpus Chriſti in ſacramento, patet ſic, quia ſicut impoſſibile eſt, quòd Corpus Chriſti ſit hîc denouo realiter vbi prius non erat, niſi per alicuius mutationem, ita impoſſibile, quòd deſinat eſſe niſi per mutationem alicuius, hoc autem non poteſt eſſe per mutationem Corporis Chriſti in ſe, quia ſicut Corpus Chriſti hîc eſt de nouo non per mutationem ſui, ſed per mutationem alterius, ſcilicet per conuerſionem panis in ipſum, ita etiam non deſinet hîc eſſe de nouo niſi per mutationem alterius, iſta autem mutatio non poteſt eſſe alterius niſi ipſius Hoſtiæ, quantum ad id quod de pane remanet, ſcilicet quantum ad ſpecies, nec quælibet mutatio circa illam ſufficit: ſed requiritur tanta tranſmutatio quanta ſufficeret ad corruptionem ſubſtantiæ panis: quia ſi quælibet mutatio ſufficeret ſtatim quando frangeretur vel mutaretur localiter, deſineret ibi eſſe Corpus Chriſti, quod falſum eſt. Sed tanta tranſmutatio non poteſt eſſe quando ſumitur à bruto, vel ab aliquo in ipſa ſumptione. Ergo ſi Hoſtia ſumitur à bruto, ſiue à quocunque alio verè ſumitur Corpus Chriſti, prout habet eſſe in ſacramento. Iſta autem diſtinctio quæ eſt ſumere ſacramentum ſacramentaliter, & non ſacramentaliter, non habet eodem modo locum in aliis ſacramentis ſicut in iſto: quia in iſto contingit ſumere id quod eſt ſacramentum, non ſacramentaliter. In aliis autem licet poſſit ſuſcipi id quod eſt verè ſacramentum ſacramentaliter, non tamen poteſt ſuſcipi non ſacramentaliter. Cuius ratio eſt, quia ſacramentum perficitur in aliis ſacramentis in vſu materiæ, quæ applicatur ad vtentem, & ideo niſi vtens illud recipiat vt ſacramentum non eſt ſacramentum, ita quòd requiritur quòd recipiens intendat recipere vt ſacramentum, alioquin nihil reciperet. Excepto baptiſmo paruulorum, in quo non requiritur intentio actualis recipientis, ſed hoc ſupplet intentio Eccleſiæ: intentio autem miniſtri actualis conferentis requiritur. Sacramentum autem Euchariſtiæ perficitur in conſecratione materiæ. Et ideo quicquid ſit illud quod ſumit hoſtiam conſecratam, ſiue intendat ſumere vt ſacramentum ſiue non: ſemper ſumit id quod vere eſt ſacramentum.

Ad rationem

Ad rationem in oppoſitum dicendum, quòd illud manducatur in ſe, & in propria ſpecie in ventrem vadit, & in receſſum emittitur quantum ad aliquid ſui, ſed id quod ſumitur ſub ſpecie alienа in nullo mutatur in eſſentia ſua: nec aliquid eius in receſſum emittitur, & iſto modo ſumitur Chriſtus in iſto ſacramento. Notandum quòd impedimentum ſumptionis huius ſacramenti poteſt eſſe directè ex parte ſacramenti, & ſic ſolum peccatum mortale impedit ſumptionem huius digne, & ſic ſumens peccat mortaliter. Cuius ratio eſt: quia quicunque in vſu ſacramenti committit falſitatem & facit pactionem mendoſam, vel abutitur ſacramento & eſt violator ſacramenti, peccat mortaliter. Sed talis eſt exiſtens in peccato mortali. Ergo, &c. Probatio minoris. Quia ſuſceptio huius ſacramenti ſignificat vnitionem fidelium in Chriſto per fidem & charitatem. Et ideo qui ſumit hoc ſacramentum ſignificat ſe eſſe vnitum Chriſto & fidelibus per fidem & charitatem. Sed exiſtens in peccato mortali, non eſt vnitus Chriſto & fidelibus per charitatem: quia charitas & peccatum mortale impoſſibile eſt ſecum compati in eodem. Ergo exiſtens in peccato mortali & ſumens hoc ſacramentum falſum ſignificat & pactionem mendoſam facit, & per conſequens eſt violator ſacramenti. Eſt etiam ſciendum, quòd hoc peccatum eſt grauius quam quodcunque peccatum commiſſum in creaturam puram, quia illud eſt commiſſum in Chriſtum. Et hoc intelligendum eſt quantum ex genere & ſpecie peccati, non tamen ex conditione peccantis. Dicitur au-

Quare communicans in peccato mortali, mortaliter peccat.

tem peccatum grauius ex ſpecie ſua, quòd impedit maius bonum, & inferr. maius nocumentum. Peccatum autem dicitur grauius ex conditione peccantis, quòd fit cum maiori contẽptu, vel cum maiori libidine: & ſic qui vulnerat cum maiori odio, vel grauius vulnetat peccat grauius quàm qui interficit ex leui paſſione motus vel concitatus. Ex parte autem peccantis qui acciperet ad hoc vt Deum vituperaret, grauius pecatet quam faciens homicidium quantum eſt ex patte peccantis: ſed qui ſumeret propter verecundiam minus grauiter peccaret. Ex parte autem rei, qui acciperet vt Deum viruperaret committeret maximum peccatum poſt peccatum blaſphemiæ, quod eſt contra deitatem Chriſti & humanitatem, ſicut id quod fecerunt crucifigentes Chriſtum, quia poſt iſta maximum bonum eſt Corpus Chriſti, vt eſt in iſto ſactamento. Sed peccatum quod eſt contra maximum bonum eſt maximum: ergo peccatum illud poſt prædictum & blaſphemiæ eſt maximum. Eſt etiam ſecundum quòd aliquid poteſt dici malum dupliciter. Vno modo in ſe, & iſto modo dicitur malum, quòd eſt vere malum. Alio dicitur aliquid malum in comparationem ad aliud. Et iſto modo vnum bonum quòd eſt bonum in ſe, d c tur malum infirmo. Promo modo, illud ſacramentum non poteſt dici malum, imo eſt optimum: ſecundo modo poteſt dici malum, quia eſt malum abutenti. Intelligendum eſt etiam, quòd illud cui offertur illud ſacramentum aut eſt adultus, aut non: ſi non, non debet ſibi dari. Vnde iſtud ſacramentum non debet dari pueris. Si autem eſt adultus, aut habet vſum rationis, aut non. Si non habet vſum rationis, aut taliter caret vſu rationis quòd nunquam habuit. Et ſic talibus non eſt dandum. Et ideo pueris & amentibus à natiuitate non eſt dandum. Si vero taliter caret vſu rationis, quòd quandoque habuit, tunc ſi talis quando habuit vſum rationis, habuit deuotionem ad ſacramentum tunc debet ſibi dari niſi ſit periculum expuitionis, ſic quòd amens non expuat, & hoc maximè ſi ſit periculum, & maximè proptet phantaſias remanentes habetet amens deuotionem ad ſacramentum aliter talibus, non debet dari. Si autem ſi adultus habens vſum rationis, aut eſt bonus. Et ſic indubitanter eſt ſibi dandum. Aut peccatot, & tunc aut occultus aut publicus; ſi publicus, tunc Sacerdos non debet ſibi dare, nec tamen ſic prodit ipſum: ſed magis corrigit. Si autem ſit peccator occultus aut peiit in occulto, & tunc non debet ſibi dari, aut in publico, & tunc debet ſibi dare, quòd aliter ptoderet ipſum Et magis expedit Sacerdoti, quòd ille peccet accipiendo, quam ille prodendo illum. Vtilitates huius ſacramenti continentur in iis verſibus Hoſtia commemorat paſſum peccata que donat. Roborat & minuit, debilitat reficit. Donat, ſcilicet venialia, dat tobur, & minuit contra diabolum, debilitat fomitem, & reficit animam.

A B C D

De hæreſi aliorum qui dicunt Corpus Chriſti, non eſſe in altari niſi in ſigno.

Sunt item alij præcedentium inſaniam tranſcendentes, qui Dei virtutem iuxta modum naturalium rerum mentientes, audacius ac periculoſius veritati contradicunt: aſſerentes in alteri non eſſe Corpus Chriſti, vel ſanguinem nec ſubſtantiam panis, vel vini in ſubſtantiam carnis & Sanguinis conuerti: ſed ita Chriſtum dixiſſe, Hoc eſt Corpus meum, ſicut Apoſtolis dixit, petra autem erat Chriſtus: dicunt enim ibi eſſe Corpus Chriſti tantum in ſacramento, id eſt, in ſigno manducari à nobis qui errandi occaſionem ſumunt à verbis veritatis, &c.

Diſtinctio decima.

QVÆSTIO PRIMA.

Citca decimam diſtinctionem. Quæritur primo vtrum Corpus Chriſti ſit realiter in ſacramento altatis. Et arguitur quòd non. Quia ſi Corpus eſſet ibi realiter idem Corpus numero eſſet in pluribus locis ſimul, hoc autem eſt impoſſibile. Ergo, &c. Minor pater. Maior probatur. Quia ſi Corpus Chriſti eſſet realiter in altari, cum Corpus Chriſti non deſinat eſſe in cœlo eſſet ſimul in cœlo & in altati, & etiam eſſet ſimul in pluribus altaribus, hoc autem eſt eſſe in pluribus locis ſimul. Ergo, &c. *Prima ratio*

Præterea Corpus Chriſti, non poteſt eſſe niſi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in Corpus Chriſti: ſed ſubſtantiam panis conuerti in Corpus Chriſti eſt impoſſibile. Ergo, &c. Probatio minoris, quia ſi ſubſtantia panis conuertatur in Corpus Chriſti, ſequitur, quòd forma ſubſtantialis panis conuertatur in formam ſubſtantialem Corporis Chriſti, & per conſequens conuerratur in animam Chriſti, cum non ſit ibi niſi vna forma ſubſtantialis vt ſupponitur. Sed hoc eſt impoſſibile, quia forma corporalis non poteſt conuerti in ſpiritum, cum inter ea non ſit conuerſio quæ non communicat in aliquo ſubiecto. Ergo, &c. *Secunda ratio.*

Prætereà, conuerſio non fit niſi in id quod eſt ibi vi ſacramenti. Sed vt communiter tenent doctores ſancti anima non eſt ibi vi ſacramenti, ſed concomitatiuè. Ergo nulla conuerſio fit in animam. Et ſic idem quod prius. *Tertia ratio*

Si dicatut, quòd eſt in virtute ſacramenti vt dat eſſe corporeum & non vt eſt anima.

Contrà, quia conuerſio non fit in rationem, ſed in rem. Sed anima vt dat eſſe corporeum non differt à ſeipſa vt eſt anima niſi ſecundum rationem. Ergo ſi conuerſio fit in animam, non poteſt dici quòd anima non ſit in virtute ſacramenti vt anima, ſed vt dans eſſe corporeum.

Prætereà, impoſſibile eſt quòd idem moueatur oppoſiti motibus: ſed ſi Chriſtus eſſet realiter in altari idem moueretur oppoſitis motibus, dum vnus Sacerdos leuat vnam hoſtiam & alius deponat aliam. Ergo, &c. *Quarta ratio.*

Sexta ratio.

Præterea, vbicumque est Christus realiter ibi est quantitas eius. Sed tantam quantitatem quanta est in Corpore Christi impossibile est esse in tanto modico spatio sicut est Hostia. Ergo, &c

In contrarium est veritas fidei.

Respondeo. Hîc videnda sunt tria.

Primum, qualis est mutatio secundum quam dicitur esse corpus in sacramento accipiendo mutationem largo modo.

Secundum quantum ad quid est ibi Corpus Christi vtrum quantum ad animam vel quantum ad aliam formam.

Tertium est quem modum essendi habet ibi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vbi disputatur de qualitate mutationis panis in Christi Corpus.

QVantum ad primum sciendum, quòd quidam dicunt, quòd Corpus Christi non est in altari per conuersionem panis in ipsum. Sed magis per assumptionem pancitatis ad suppositum diuinum, ita, quòd sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam, ita assumpsit paneitatem, & propter vnitatem suppositi sicut verum est, quòd Deus est homo & homo est Deus, ita verum est, tunc, quòd Deus est panis, & panis est Deus. Et vlterius etiam propter communicationem duarum naturarum in eodem supposito, scilicet diuino, scilicet naturæ humanæ & paneitatis, verum est dicere, quòd homo est panis & panis est homo. Et dicitur corpus Christi esse ibi, quia corpus stat pro supposito habente corporeitatem, & quia suppositum habens humanitatem Christi & corporeitatem dictæ humanitatis est suppositum habens paneitatem existentem ibi, ideo dicitur Corpus Christi esse ibi. Et hoc probatur per concilium generale in quo Berengarius reuocauit dictum suum. Ibi enim dicit, quòd Corpus Christi quod est ibi dentibus atteritur Sacerdotis. Et ex hoc arguitur sic. Si corpus ibi staret pro natura humana Christi, sequeretur, quòd natura humana Christi dentibus attereretur. Sed hoc est impossibile. Ergo oportet quod corpus stet ibi supposito habente paneitatem quæ atteritur.

Prima opinio

Sed ista positio videtur mihi falsa & erronea.

Et primo ostendo hoc quantum ad corpus.

Secundo quantum ad Sanguinem.

Impugnatur Opinio.

Quantum ad corpus, quòd ista positio non sit vera ostendo tribus rationibus.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd caro quandoque accipitur impropriè, quandoque propriè, caro propriè non dicit suppositum, imò dicit determinatam partem corporis & similiter os & similia. Vnde ista est falsa, quòd caro & os sunt homo. Alio modo dicitur impropriè pro supposito habente carneitatem, sicut ibi verbum caro factum. Modo etiam tenent sancti doctores, quòd in hoc sacramento sit caro Christi propriè dicta. Et hoc etiam expresse tenere videtur Euangelium vbi dicitur Io. 6. Caro mea vere est cibus, & Sanguis meus vere est potus. Ex hoc arguitur sic. Ad saluandum, quòd caro Christi propriè dicta sit in sacramento, non sufficit quòd suppositum habens humanitatem sit ibi cum caro Christi vere posset dici esse vbique sicut & suppositum. Sed secundum intentionem. Ecclesiæ & anctorum caro Christi propriè dicta est in hoc sacramento. Ergo ad saluandum id quod sentit Ecclesia de hoc sacramento non sufficit, quòd suppositum habens humanitatem Christi sit ibi nouo modo per assumptionem cuiuslibet alterius naturæ.

Secunda ratio talis: est non solum dicimus, quòd in hoc sacramento altaris est Christus vel suppositum habens corporeitatem Christi, imò etiam dicimus, quòd Christus est secundum naturam corpoream humanam: sed hoc non potest dici propter assumptionem alterius naturæ, quia non esset ibi, tunc secundum naturam humanam, sed secundum illam aliam naturam assumptam de nouo, nec sufficeret etiam vnitas suppositi, quòd est vtrobique, quia licet dicamus, quòd suppositum Christi quod habet naturam humanam sit vbique, non tamen dicimus, quòd sit vbique secundum naturam humanam: sed tantum ibi vbi natura humana verè & realiter est. Ergo oportet ponere, quòd Corpus Christi humanum sit ibi aliter de nouo quam per assumptionem paneitatis.

Tertia ratio talis, quia si propter talem assumptionem Christus diceretur esse in sacramento illud diceretur directè & per se esse in virtute sacramenti ad quod primo & per se terminaretur assumptio. Sed hoc est suppositum diuinum. Ergo directè & vi sacramenti esset ibi solum suppositum diuinum, natura autem carnis eius vel ossis siue corporeitatis naturæ humanæ non esset ibi vi sacramenti, hoc autem est inconueniens & contra intentionem Ecclesiæ. Ergo, &c.

Quantum ad Sanguinem hoc ostendo duplici ratione.

Ad cuius euidentiam sciendum, quòd licet Sanguis sit in via ad hoc, quòd sit sub forma hominis, non tamen est sub forma hominis donec sit conuersus in os, vel in carnem, vel in aliquam talem partem. Vnde Sanguis non potest supponere pro supposito habente humanitatem, vel pro aliquo, quòd sit actu pars hominis: sed pro tali humore existente in via ad formam hominis. Ex hoc arguitur sic. Si vincitas est assumpta manente natura vini & possit dici vinum est Christus, id est, suppositum habens vincitatem, tamen ratione talis assumptionis non potest dici ibi esse, nisi quod supponit pro supposito Christi. Sed Sanguis vt dictum, non supponit pro supposito Christi, nec pro aliquo supposito humano. Ergo per talem assumptionem non potest dici, quòd Sanguis sit ibi.

Secunda ratio talis est. Posito, quòd Sanguis esset pars hominis sicut os, vel caro, si pro tanto dicitur ibi esse Sanguis. Quia, scilicet suppositum habens talem sanguineitatem, vel carneitatem est ibi per nouam assumptionem illius vincitatis, non plus posset dici esse ibi in virtute sacramenti Sanguis quam os, vel caro, supposito quòd ista supponant pro supposito hominis, quia ita esset verum dicere, quòd suppositum habens carneitatem vel osseitatem esset ibi sicut quoddam suppositum habens sanguineitatem. Sed hoc est erroneum, scilicet quòd sub speciem vini non sit plus virtute sacramenti sanguis quam os, vel caro. Ergo, &c.

Ad illud Berengarii faciliter respondet, quia quando sancti loquuntur contra hæreticos ad maiorem expressionem veritatis declinant plus ad oppositam partem illius hæresis: & tales locutiones non sunt extendendæ, sed potius restringendæ Et, quia Berengarius erat reprehensus, quòd dixerat Corpus Christi non esse realiter in sacramento: sed tantum vt in signo: ideo vt expressius

confiteretur oppoſitum dicit, quòd non ſolum A eſt realiter in ſacramento: ſed etiam, quòd dentibus teritur, quòd quidem vocabulum, vt ſcilicet à dentibus teratur non eſt extendendum, ſed exponendum & reſtringendum: vt ſit ſenſus, non, quòd corpus verum Chriſti teratur dentibus: ſed, quòd illæ ſpecies ſub quibus realiter eſt teruntur dentibus.

Et ideò eſt alia opinio communior & verior, ſcilicet, quòd Corpus Chriſti eſt ibi per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum: cuius ratio aſſignatur. Quia, quòd aliquid fit realiter de nouo vbi prius nou erat oportet, quòd ſit per aliquam mutationem, aut ergo iſtud eſt per mutationem factam in Corpore Chriſti, aut per mutationem factam in ſubſtantia panis, aut per mutationem factam in accidentibus panis. Non primo modo, quia Corpus Chriſti non mouetur ibi localiter, quia tunc totaliter eſſet in plutibus locis: & localiter mouetetur oppoſitis motibus, vt oppoſitum fuit. Nec etiam per mutationem factam in accidentibus, quia accidentia manent: ergo hoc fit per mutationem factam in ſubſtantia panis, aut ergo illa mutatio ſubſtantiæ panis eſt per nouam aſſumptionem paneitatis, vt prima poſitio ponit: aut per conuerſionem ſubſtantiæ panis in Corpus Chriſti. Sed non eſt per nouam aſſumptionem paneitatis, vt probatum eſt. Ergo per conuerſionem ſubſtantiæ panis in Corpus Chriſti manentibus accidentibus. Eſt autem ſciendum, quòd aliquid de nouo eſſe alicubi vbi prius non erat per conuerſionem alicuius in ipſum, eſt dupliciter. Vno modo, quòd conuerſio fiat in ipſum non vt in præexiſtens alibi: ſed ſit conuerſio in ipſum ſicut illud quod in fine conuerſionis incipit eſſe de no C uo in ſeipſo, ſicut ſi conuertatur lignum in ignem alicubi, eſſet ibi ignis de nouo per conuerſionem ligni in ipſum qui quædem ignis non præexiſtebat in ſe ante iſtam conuerſionem. Alio modo fit aliquid per conuerſionem, vbi prius non erat. Quia, ſcilicet illud in quod fit conuerſio præexiſtebat alibi in ſe: ſed per conuerſionem alicuius de nouo in ipſum præexiſtens habet eſſe vbi fit illa conuerſio in ipſum. Et ſic Chriſtus de nouo eſt in ſacramento altaris per conuerſionem ſubſtantiæ panis in ipſum: & non primo modo, quia per talem conuerſionem non habet eſſe ſimpliciter: ſed, quòd ſit ibi nouo modo. Et hoc eſt ſingulare in hoc ſacramento. Eſt etiam aliud in quo differt, quia hîc fit conuerſio formæ in formam & materiæ in materiam, non autem in conuerſione primo modo dicta.

Aliqui autem dicunt, quòd cauſa quare Deus poteſt conuertere formam in formam eſt, quia D cum poſſit eandem formam numero quæ ceſſit in potentiam materiæ reparare, & materia panis ſit in potentia ad formam hominis, dicunt, quòd quia poteſt reparare eandem formam numero quæ ceſſit in potentiam materiæ vt dictum poteſt etiam reparare quameumque formam ad quam ſubſtantia panis eſt in potentia, quia poteſt facere vnam cum alia.

Sed hoc nihil eſt: quia licet poſſit Deus reparare eandem formam numero quæ ceſſit in potentia materiæ, impoſſibile eſt tamen, quòd faciat duas formas differentes ſpecie eſſe vnam ſpecie: vel numeto, conſtat autem, quòd forma conuerſi & forma illius in quo fit conuerſio differunt ſpecie. Iterum non poſſet ſecundum hoc oſtendi quod poſſit materia conuerti in materiam. Et ideo rationabilius ponitur, quòd cauſa huius eſt, quia ſcilicet potentia Dei ſe extendit ſuper totam entitatem cuiuſlibet entis creati: & ideo entitatem quamlibet creatam poteſt conuertere in aliam entitatem creatam.

ARTICVLVS SECVNDVS.

QVantum ad ſecundum ſciendum, quòd in iſto ſacramento aliquid dicitur eſſe dupliciter. Vno modo vi ſacramenti. Alio modo concomitatiuè. Vi ſacramenti dicitur eſſe ibi id in quod directè fit conuerſio. Concomitatiuè autem omne quod inſeparabiliter & intrinſecè concomitatur id in quod directè fit conuerſio, ſicut eſt quantitas vel qualitas illius in quo fit conuerſio, & etiam ſuppoſitum eius. Quantum ergo ad ea quæ ſunt ibi concomitatiuè ſatis planum eſt, ſed B quantum ad id quod eſt ibi virtute ſacramenti ſunt opiniones.

Ægidij ſententia in theoremat. huc.

Nam quidam dicunt, quòd non eſt ibi aliqua forma ſubſtantialis Corporis Chriſti vt ſacramenti: ſed tantum vi ſacramenti eſt ibi materia Corporis Chriſti quibuſdam accidentibus effecta.

Ad cuius euidentiam ſciendum ſecundum eos, quia corpus accipitur tripliciter, vno modo pro trina diméſione, quæ eſt accides exiſtens in genere quantitatis, ſecundo modo pro compoſito ex materia & forma ſubſtantiali, ad quod ſequitur talis dimenſio tanquam proprium eius accidens. Tertio modo poteſt dici Corpus materia effecta quantitate, ita tamen, quòd qualitas non ſit de ſignificato corporis ſic dicti niſi extrinſecè. Sicut ſubiectum dicitur aliquo modo eſſe de ratione accidentis. Modo dicunt, quòd Corpus Chriſti primo modo dictum vt de ſe patet non eſt in ſacramento: nec ſecundo modo, ſcilicet illud quod habet naturam compoſitam ex materia & forma: quia illud Corpus eſt Chriſtus, & non poteſt propriè dici Chriſti. Conſtat autem, quòd illud Corpus quod eſt ibi eſt Corpus Chriſti: quia Chriſtus non dixit hoc eſt Corpus quòd ſum ego, ſed Corpus meum. Ergo Corpus ſecundo modo dictum non eſt ibi vi ſacramenti, relinquitur ergo quòd Corpus, tertio modo dictum, ſcilicet materia affecta quantitate ſit ibi vi ſacramenti.

Sed iſtud videtur mihi falſum, quia nunquam aliquis terminus poteſt attribui alicui naturæ ſimpliciter niſi ſignificatum illius termini verè conueniat ſibi, vnde non poſſum vere dicere & ſimpliciter, quòd homo pictus ſit homo, vel aliquid tale. Sed Corpus Chriſti quod eſt in hoc ſacramento vere & ſimpliciter eſt caro. Ergo oportet quòd Corpori Chriſti quod eſt ibi vere & ſimpliciter, conueniat ſignificatum huius termini caro. Sed caro propriè non ſignificat materiam affectam quantitate, vel quocumque alio accidente, ſed compoſitum ex materia & tali forma ſubſtantiali ad quam tales proprietates conſequuntur. Ergo &c.

Ad illud, quòd adducunt facile eſt ſoluere primo, quòd corpus poteſt accipi pro natura compoſita, vel pro compoſito habente naturam. Et quando ſtat pro compoſito habente naturam eſt Corpus quod eſt Chriſtus, quando pro natura eſt Corpus Chriſti, ſed quia tales locutiones accipiendæ ſunt in tranſitiuè frequenter, ſicut quando dico perſona mea, conſtat quòd perſona ſtat ibi pro perſona quæ ſum ego. Et ſic etiam poſſum dicere Corpus meum, ideſt, Corpus quod ſum ego. Et

magis

magis propriè dicitur sic quam si diceretur, quòd caro est materia affecta quantitate vel quocunque alio accidente.

Alia opinio est, quòd saltem in homine sunt plures formæ substantiales, scilicet forma corporeitatis & anima. Et dicunt, quòd compositum ex illa forma corporeitatis & materia est ibi vi sacramenti, quia in partes huius compositi conuertitur materia & forma panis. Anima autem est ibi concomitatiuè.

Sed, quia non teneo, quòd sint plures formæ substantiales in eodem, quia hoc esse non potest sicut in alijs ostensum est: ideo sustinendo vnitatem formæ tenendo tertiam opinionem de hoc, dico, quòd fit conuersio in animam, &, quòd est ibi vi sacramenti prout dat esse corporeum: sed vt est anima est ibi concomitatiuè &, quòd non obstante, quòd forma corporeitatis dans esse corporeum & anima sint idem essentialiter & realiter benè dicatur, quòd sit vi sacramenti vt dat esse corporeum & non vt anima. Probo per consimile, quia sicut anima & forma corporeitatis secundum hanc viam sunt vnum realiter in homine: ita, quòd multo plus essentia diuina, vt est natura & vt est voluntas est eadem in Deo essentialiter: & tamen dicimus, quòd essentia vt natura est principium producendi filium, imò dicitur, quòd voluntas concomitatiuè se habet ad productionem filij: ergo à simili & multo plus potest dici, quòd anima vt dat esse corporeum est terminus huius conuersionis, non autem vt anima est: quia ad hoc quòd sit terminus conuersionis accidit sibi quòd sit anima: sed quòd sit forma corporeitatis hoc necessario requiritur. Vnde dato per impossibile quòd posset ibi esse forma corporeitatis quæ non esset anima, in illam fieret conuersio tantum. Et hoc significamus quando dicimus, quòd est ibi anima concomitatiuè, quia scilicet de necessitate illius formæ est, quòd in forma corporeitatis. Quòd aliud sibi conueniat hoc sibi accidit prout est terminus conuersionis.

Si autem quæratur quare est plus terminus conuersionis vt est forma corporeitatis quam vt est anima.

Dicendum, quòd causa huius est, quia verborum forma significat eam vt est pars corporis, quando dicitur hoc est corpus meum. Et per consequens vt constituit naturam corpoream. Et quia virtute verborum debet esse ibi illud quod verba significat: ideo anima vt constituit naturam corpoream, siue vt dat esse corporeum habet esse ibi vi sacramenti.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, scilicet quem modum essendi habet ibi. Dicendum, quòd inuenire dictum modum essendi positiuè est difficile, quia illa quæ transcendunt sensum & imaginationem & quæ ex sensatis & imaginatis non possunt efficaciter concludi, transcendunt intellectum nostrum. Vnde Philosophus tractando de cœlo, licet probet aliquas conditiones eius positiuas per ea quæ possunt sentiri scilicet, quòd est circulare vel aliquid tale, tamen in alijs nihil probat nisi priuatiuas conditiones, puta, quòd non sit graue, nec leue, calidum, nec frigidum. Et similiter de substantijs separatis pauca possumus positiua probare: sed vt in pluribus scientia nostra de eis est scire quòd non sint materiales vel corporeæ, vel aliqid tale. Similiter in proposito ostendere modum quo Christus sit positiuè sub sacramento altaris difficile est, quia hoc transcendit imaginationem.

Sciendum ergo, quòd illa conuersio qua conuertitur panis in Corpus Christi, non est conuersio in aliquid non præexistens vt, scilicet per conuersionem habeat primo esse, sicut quando conuertitur lignum in ignem in generatione ignis, nec habet fieri per hoc quòd corrupta vna forma materia manens sit sub alia forma, sicut est in prædicta generatione ignis: sed per hoc, quòd substantia panis conuertitur in corpus præexistens scilicet in Corpus Christi: ita quòd tota in totum, scilicet forma in formam & materia in materiam: nec etiam acquiritur in quod fit conuersio noua quantitas sibi inhærens: sed acquiritur sibi noua habitudo ad quantitatem panis manentem.

Dicunt ergo quidam, quòd si substantia panis realiter est conuersa in Corpus Christi, accidentia prædicti panis manentia non habent habitudinem aliquam ad aliquam substantiam nisi ad Corpus Christi in quod subiectum eorum est conuersum: nec ad illud corpus habent habitudinem per modum inhærentiæ: sed pro tanto habent illam habitudinem, quia quodammodo licet minus propriè subiectum eorum factum est quodammodo Corpus Christi & propter talem conuersionem in ipsum. Et sic Corpus Christi esse realiter ibi, est talia accidentia Christi habere realiter talem habitudinem ad illa accidentia.

Alijs autem videtur, quòd hoc non sufficit: imò quòd oportet Corpus Christi esse plusquam sic: licet modus ille non sit à viatore comprehensibile: qualitercumque tamen sit ille modus positiuus oportet remouere ab illo modo essendi modum essendi localiter vel situaliter. Non enim omne, quod est in aliquo realiter est in eo sicut locatum in loco: sicut nos dicimus, quòd causa est in effectu & effectus in causa, & istud esse istius causæ in effectu & è conuerso est habitudo realis vnius ad alterum. Quòd autem modus essendi quo Corpus Christi est realiter in hoc sacramento non sit modus essendi localis vel situalis, patet ex hoc, quòd sicut impossibile est, quòd oppositæ qualitates insint simul eidem subiecto: ita quòd sit album & nigrum simul, ita impossibile est, quòd oppositi situs insint eidem situaliter & localiter, quia sicut illa includunt oppositionem secundum formam, ita ista includunt oppositionem secundum situm & locum. Et ideo sicut dictum est oportet ponere, quòd modus ille essendi non est modus essendi in loco localiter & situaliter. Illud autem quod est alicubi non situaliter, potest esse in pluribus locis simpliciter & totum in qualibet parte eius in quo est, sicut potest patere in modo essendi quo aliquid est in aliquo sicut causa in effectu. Ignis nisi calefaciat aquam est in aqua sicut causa in effectu. Et si plures aquas circumstantes calefaciat erit in eis omnibus secundum istum modum essendi & totum in qualibet parte aquæ calefacit, quia quælibet pars aquæ calefacta est à toto igne. Sic etiam Corpus Christi quia non est in Hostia localiter: sed per alium modum essendi potest esse in pluribus Hostijs simul, & totum in qualibet parte Hostiæ consecratæ. Similitudo autem inter modum essendi ipsius ignis in aqua & Corporis Christi in Hostia non attenditur quantum ad hoc, quòd vtrique conueniat idem modus essendi, quia Corpus Christi non est ibi sicut causa in effectu: sed quantum ad hoc est simile quia

neuter illorum modorum eſſendi eſt eſſe in aliquo ſicut in loco vel ſitualiter, & neutri iſtorum modorum eſſendi repugnet eſſe in pluribus locis ſimul, & quòd totum ſit in qualibet parte. Quia ergo iſte modus eſſendi non eſt ſicut in loco vel ſitualiter, ideo Corpus Chriſti, ſecundum quòd eſt in Hoſtia abſoluitur à legibus loci, propter quod poteſt eſſe in pluribus hoſtiis & totum in qualibet parte Hoſtiæ, & totum in magna hoſtia, & totum in parua. Et propter hoc etiam eſt ita quòd licet partes corporis chriſti inter ſe ſecundum eſſe quòd habent in ſe ſint ſitu abinuicem diſtinctę: non tamen ſecundum eſſe, quòd habent in Hoſtia, diſtinguntur ab inuicem, vt ſcilicet vna pars corporis chriſti ſit ſub vna determinata parte Hoſtiæ, & alia, pars ſub alia imo totum eſt ſub qualibet.

Ad primam Ad primum ergo in oppoſitum dicunt quidam, quòd ſicut ſuppoſitum poteſt habere naturam diuerſarum ſpecierum ſicut, ſuppoſitum Chriſti habet naturam humanam & diuinam, ita etiam eadem natura numero & ſpecie poteſt eſſe in diuerſis locis. Sed hoc videtur mihi friuolum, quia diuerſitas naturarum non ita repugnat eidem ſuppoſito, ſicut diuerſitas oppoſitorum in eodem ſubiecto. Nam etiam in ſuppoſitis creatis inueniuntur diuerſæ naturæ quarum vna dependet ab alia ſicut accidens à ſubſtantia. Sed impoſſibile eſt inuenitri oppoſita in eodem ſubiecto, quia omnis oppoſitio includit contradictionem: & ideo de quocumque verificantur oppoſita verificatur contradictio, quod eſt omnino impoſſibile, ſcilicet contradictoria verificari de eodem: eſſe autem in pluribus locis localiter ſunt oppoſita. Et ideo aliter dicendum eſt ad maiorem, quòd idem eſſe in pluribus localiter & ſecundum modum eſſendi localem eſt impoſſibile. Sed, quòd aliquid ſit in pluribus locis non ſecundum modum eſſendi localem, ſed ſecundum alium modum eſſendi non eſt inconueniens, ſicut pater de eo quod eſt in aliquo ſicut cauſa in effectu, ſicut ſupra dictum fuit. Modo Corpus Chriſti non eſt in Hoſtia ſecundum modum eſſendi localem vt dictum eſt.

Ad ſecundū Ad ſecundum dicendum, quòd forma panis conuertitur in animam Chriſti. Et ad illud quod dicitur in oppoſitum dicitur primo, quòd ad talem conuerſionem non requiritur communicatio in eodem ſubiecto inter illud quod conuertitur & id in quod conuertitur, quia talis communicatio eſt ſolum vbi requiritur vnum ſubiectum commune manens in vtroque termino, quod ſubiectum deducitur de forma in formam, hoc autem non habet hîc locum. Ergo, &c. Secundo, dato quòd requireretur ſubiectum commune quod non credo, poſſet dici, quòd illæ duæ formæ, ſcilicet anima Chriſti & forma panis, habent ſubiectum commune, non quidem ſicut pars earum ſed ſicut in quo ſunt, ſicut forma in materia, quia eadem materia prima communis eſt eis, tota etiam illa quorum iſtæ ſunt formæ communicent in materia quæ eſt pars eorum. Et ſi dicatur, quòd ſi non habent commune ſubiectum, conuerſum nullo modo manet in eo in quod conuertitur, & ſic annihilatur, dicendum, quòd non oportet primo, quia dato quòd illud quod eſt conuerſum non maneat in potentia in eodem in quod conuertitur: verum tamen quia omnis tranſmutatio denominatur à termino ad quem, terminus autem iſtius conuerſionis non eſt non entitas, vel nihil, ſed eſt entitas illius in quod fit conuerſio: ideo non debet dici annihilatio: ſed debet dici in ens conuerſio, nec debet dici panis annihilari, ſed conuerti. Modo, quia dato quòd requireretur ad vitandam annihilationem, quòd conuerſum maneret in potentia in eo in quod conuertitur, illa potentia ſecundum quam maneret vnum in potentia in altero non eſſet potentia naturalis ſecundum quam vnum naturaliter conuertitur in altetum, quæ conuerſio requirit ſubiectum commune: ſed eſſet potentia ſupernaturalis & obedientialis ſecundum quam quodlibet creatum poteſt conuerti in aliud virtute diuina, & è conuerſo non manente eodem ſubiecto communi, ita, quòd in tali potentia eſt: ita Angelus in potentia ad lapidem, id eſt, quòd conuertatur in lapidem, ſicut lapis in panè & è conuerſo. Et ſi diceret, quòd omne corpus poteſt conuerti in aliud corpus, ſed non corpus in ſpiritum, dicendum, quòd Auguſt. intelligit de conuerſione naturali. Et ſi dicamus contra hoc, quòd non, quia Corpus elementare non poteſt conuerti naturaliter in Corpus celeſte. Dicendum, quòd imò ſecundum Aguſtinum qui ponit Corpus celeſte eſſe naturæ elementaris: qui in hoc ſecutus eſt Platonem.

Ad tertium. Ad tertium patet ex dictis, ſcilicet, quòd anima eſt ibi vi ſacramenti vt dat eſſe corporeum, licet non ſit ibi vt anima.

Ad quartum Ad quartum, quòd eſt contra hoc dicendum, quòd conuerſio eſt in rem: nec etiam intentio dicentis, quòd anima non eſt ibi vi ſacramenti vt anima: ſed vt dat eſſe corporeum ſic, quòd res quæ eſt anima non ſit ibi vi ſacramenti, imò res quæ eſt anima eſt ibi vi ſacramenti. Sed hoc quòd tanto dicitur, quia poſito per impoſſibile, quòd res illa realiter daret eſſe corporeum, & non eſſet anima, adhuc eſſet ibi vi ſacramenti: ſed poſito per impoſſibile, quòd eſſet anima & non daret eſſe corporeum, non eſſet ibi virtute ſacramenti, quia, nec hoc ſignificant verba.

Ad quintum Ad quintum dicendum, quòd idem moueri localiter & per ſe oppoſitis motibus eſt impoſſibile. Sed idem ſecundum modum eſſendi quo Corpus Chriſti eſt in ſacramento altaris moueri ad oppoſita loca propter motum factum in alio, ſcilicet in quantitate manente, non eſt inconueniens, ſicut, nec eſt inconueniens, quòd ſecundum illum modum eſſendi ſit in pluribus locis.

Ad ſextum Ad ſextum dicunt quidam, quòd duplex eſt operatio formæ. Vna per comparationem ad intra, quòd, dare eſſe ipſi ſubiecto eſt ſicut albedo dat eſſe album ſuo ſubiecto. Alia eſt operatio formæ per compatationem ad extra, ſicut albedo dat ſuo ſubiecto diſgregare. Modo dicunt, quòd operatio quantitatis ad intra eſt facere ſubiectum ſuum eſſe quantum: ſed opetatio ad extra eſt occupare locum. Et ideò vt dicunt licet virtute diuina non poſſit eſſe quin quantitas Corporis Chriſti faciat ipſum eſſe tantum puta bicubitum vel tricubitum, tamen poteſt abſoluere eam ab occupando locum, ita quòd non occupat niſi ita patuum locum ſicut placet ſibi. Hoc videtur mihi ſatis friuolum, primo quia conſtat, quòd Deus poſſet conuertere totam terram in Corpus Chriſti & tunc Corpus Chriſti eſſet in toto ſpacio totius tetræ. Nec hoc eſſet per hoc, quòd quantitas Corporis Chriſti extenderetur ad occupandum, quia impoſſibile eſt, quòd quantitas aliqua quantitariuè & ſitualiter loquendo plus occuper quam ſit diſtantia ſuatum extremitatum: & ideo impoſſibile eſt, quòd quantitas bicubita cuius extrema per

distantiam bicubitalem distarent occupent maiorem locum, quia bicubitalem. Et ideo impossibile est, quòd quantitas Corporis Christi situaliter loquendo occupet maiorem distantiam quam illam quæ est inter extrema suæ quantitatis, & eadem ratione nec maiorem. Secundo, quia isti imaginãtur quòd Corpus Christi impediatur in occupatione sibi nata in esse, nunc autem occupatio secundum localem situationem, non est sibi nata in esse in Hostia, alioquin localiter esset ibi quod est improbatum. Et propter hoc dicendum est ad rationem, quòd ratio quare tota quantitas corporis christi quantum potest ibi esse, est modus essendi qui non est localis. Nam secundum modum essendi non localem magnum potest esse in paruo & paruum in magno, sicut ignis magnus potest esse in parua aqua si paruam aquam calefaciat, sicut causa in effectu, & paruus ignis in magna. Dato etiam quòd substantia panis conuerteretur in quantitatem corporis christi: ita quòd quantitas esset ibi vi sacramenti, adhuc non esset ibi occupatiuè & localiter: quia quantitas non est localiter alicubi, per hoc quòd conuertitur aliquid in ipsum: sed per hoc quòd ipsa locali motu applicatur ad hoc dummodo sit quantitas præexistens, vel si de nouo generetur, sic quòd sit ibi de nouo vt commensurata corpori coexistenti.

QVÆSTIO SECVNDA.

SEcundo. Quæritur an Angelus naturaliter possit videre corpus christi in sacramento altaris.

Quod enim ponitur de hoc communiter quòd non, potest habere difficultatem ex hoc, quia ponimus quòd sicut sensu intuitiuè apprehendimus colores & alia sensibilia: ita Angelus intuitiuè intellectu videt quamlibet substantiam creatam & naturalem in se. Constat autem quòd illud quod intuitiuè videt aliquid in sensibilibus, potest etiam naturaliter eius absentiam videre si desit, sicut si possim videre albedinem præsentẽ, possum etiam apprehendere eius absentiam si desit. Cum ergo Angelus intuitiuè videat substantiam panis existentem sub accidentibus quando est, potest etiam videre, quòd est ibi corpus christi. Ad hoc dicendum, quòd ad hoc quòd Angelus possit videre naturaliter corpus christi esse sub sacramento altaris duo requiruntur. Primum est, quòd videat ibi absentiam substantiæ panis. Secundum est, quòd videat ibi corpus christi esse vt prius videbat substantiam panis. Dico ergo, quòd Angelus videt absentiam substantiæ panis esse ibi, sicut videbat intuitiuè ante conuersionem, substantiã panis esse ibi, sicut etiam videns album & nigrum potest videre priuationem eorum. Sed quòd ipsa substantia panis conuertatur in corpus christi non potest videre: nec per consequens potest videre quod ibi sit corpus christi sacramentaliter, sicut si me videnre columnam Deus amoueret eam totaliter, bene viderem quòd esset amota & eius absentiam: sed quid factum esset de ea non video, siue ne citem. Et ideo alterum prædictorum quæ requiruntur ad hoc quòd corpus christi, sit ibi videt solum Angelus. Et ideo non potest videre, quòd corpus christi, sit sacramentaliter in sacramento altaris.

De modo conuersionis.

Si autem quæritur qualis sit ista conuersio, an formalis, an substantialis vel alterius generis: diffinire non sufficio, formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum quæ ante fuerant remanent, & sapor & pondus, &c.

Distinctio vndecima.

QVÆSTIO PRIMA.

CIrca vndecimam distinctionem. Quæritur vtrum conuersio substantiæ panis in corpus christi sit possibilis. Et arguitur quòd non. Quia omnis conuersio habet subiectum commune vtrique terminorum conuersionis. Hic non est aliquod subiectum commune pani & corpori christi: quia nihil videtur eis esse commune subiectum. Ergo, &c. *Prima ratio.*

Præterea, arguitur quòd si prædicta fiat, non fiat in instanti dupliciter. *Secunda ratio.*

Primo, sic illud quod habet nunc & prius non est in instanti. Sed omnis mutatio est homini, quia mutari est habere se aliter nunc quam prius. Ergo, &c.

Secundo sic, quia aut substantia panis & corpus christi sunt in eodem instanti aut in alio & in alio instanti. Non in eodem, quia quando substantia panis est ibi dicimus, quòd ibi non est corpus christi: sed quando corpus christi est, dicimus quòd ibi non est substantia panis. Si ergo in eodem instanti esset ibi corpus christi & substantia panis: sequeretur quòd in eodem instanti esset & non esset ibi substantia panis & Corpus Christi, quòd est implicare contradictoria. Si dicatur quòd in alio, & alio instanti. Contra, inter quælibet duo instantia cadit tempus medium: si ergo in alio & in alio instanti sunt ibi substantia panis & corpus christi sequitur, quòd inter ista duo instantia sit tempus medium, quòd videtur mensurare conuersionem prædictam, & per consequens prædicta conuersio, non fieret in instanti.

Contra, agens infinitæ virtutis potest conuertere quodcunque finitum subito. Sed Deus est tale agens. Ergo, &c.

Respondeo. Circa istam quæstionem tria sunt videnda.

Primum est, vtrum ista conuersio sit possibilis.

Secundum est, vtrum fiat in instanti.

Tertium quibus verbis vtendum est in ista conuefione.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, sciendum quòd ista conuersio differt ab omni alia conuersione in tribus: primo, quia hic attingitur essentia materiæ, non solum vt est subiectum transmutationis sicut in aliis conuersionibus: sed attingitur sic vt vatietur in essentia sua, sic autem non est in aliis transmutationibus. Secundo, quia in aliis transmutationibus est aliquod subiectum commune

manens ſub vtroque termino tranſmutationis ſicut quando ex igne fit aër : in iſta autem nihil eſt commune ſubiectum vtrique termino quòd maneat, quia tota ſubſtantia rei eſt quæ conuertitur, tota autem ſubſtantia rei non habet ſubiectum, ſed forma eſt quæ habet ſubiectum. Tertio, quia in aliis tranſmutationibus non conuertuntur partes in partes, ſed totum in totum: quia materia non conuertitur in materiam & forma in formam : ſed materia quæ eſt ſub forma vnius fit ſub forma alterius : & dicitur tantum conuerti totum in totum. Iſta autem conuerſione conuertitur totum in totum & pars in partem. Et fere eſt conſimilis modus, ſicut illæ quem quædam imaginantur in proceſſu formarum, ſcilicet quòd forma conuertatur in formam puta forma corporeitatis in formam vegetabilem : & anima vegetabilis in ſenſitiuam & ſic de alijs, licet ille modus ſit falſus: iis ergo ſuppoſitis dicendum, quòd talis conuerſio eſt poſſibilis, quòd ſic poteſt perſuaderi. Agens virtutis infinitè quòd habet poteſtatem ſuper totum ens & eſt ſupta quamcunque entitatem, poteſt conuertere entitatem finitam in entitatem finitam, non ſolum totum in totum modo prædicto : immo formam in formam & materiam in materiam. Sed Deus eſt huiuſmodi, quia ſua cauſalitas ad omne ens, ſiue ſit ens actu, ſiue in potentia, ſe extendit. Ergo, &c.

ARTICVLVS SECVNDVS.

In quo agitur de tempore continuo & diſcretoquod ſit vtrumque.

QVantum ad ſecundum intelligendum eſt, quid ſignificet tempus continuum & diſcretum, & quid nunc ſtans & nunc fluens. Tempus enim continuum & ſucceſſiuum nihil aliud eſt, quam ſucceſſio quædam quæ eſt in acquirendo actum aliquem, ſiue menſura illius durationis & ſucceſſionis, quia ſolius continui eſt quòd vnum numero exiſtens poſſit diuidi in plures partes eiuſdem rationis quæ faciunt vnum numero : & ideo ſucceſſio quæ eſt in acquiſitione talis oportet quod ſit in actu vna numero : & ideo acquiſitio ſucceſſiua eiuſdem actus numero facit tempus continuum. Tempus autem diſcretum differt à continuo, quia ſucceſſio eſt ſecundum acquiſitionem plurium actuum indiuiſibilium quorum quælibet eſt indiuiſibilis : & ideo in acquirendo quodlibet illorum eſt acquiſitio indiuiſibilis. Sed quia iſti actus ſunt incompoſſibiles, ideo eſt ibi ſucceſſio nunc permanentium & ſtantium. Modo nunc fluens reſpicit tempus continuum : ſed nunc ſtans tempus diſcretum, ſicut Angelus intelligit omem & bouem per duos intellectus inſtantaneos, & tempus diſcretum componitur ex illis inſtantibus, & quodlibet illorum nunc ſtantium coexiſtit alicui tempori noſtro, & alicui parti temporis noſtri. Vlterius intelligendum, quòd aliquis actus ſimiliter & definitio actus poteſt acquiri dupliciter: vno modo ſucceſſiuè, ſcilicet, quando forma quæ acquiritur habet latitudinem qualitercumque habeat, ſicut calor magis ac magis acquiritur. Et ſimiliter definitio ſecundum magis & minus habet eſſe ſucceſſiuè, non accipiendo acquiſitionem formæ, pro primo eſſe formæ in materia & definitionem, pro primo non eſſe alterius formæ, quia talia ſunt in inſtanti, ſed accipiendo vtrumque pro eo quod eſt tendere à perfecto eſſe formæ ad non eſſe eius, vel è converſo : quia iſto modo acquiſitio formæ ſecundum eſſe completum & ſimiliter definitio, fit in tempore continuo & ſucceſ-

A ſiuo. Alio modo acquiritur aliquis actus, ſcilicet in inſtanti, quando ſcilicet actus eſt indiuiſibilis ſecundum ſe. Talis enim actus ſempet acquiritur in inſtanti & non alius, quia ex quo actus eſt indiuiſibilis neceſſatio acquiritur in inſtanti & indiuiſibili, eo quòd menſura reſpondet menſurato. Si autem ſit ibi ſucceſſio hoc erit ex parte terminorum mutationis qui quandoque termini mutationis ſunt in nunc diuerſis, vt duo actus Angeli: ita quod vnus actus eſt in vno nunc, & alius in alio. Quandoque vnus terminorum mutationis eſt in tempore, & alius in nunc temporis, ſicut quando ex aëre fit ignis aër habuit eſſe in tempore præcedenti & in vltimo nunc eius habuit eſſe ignis, ita quòd aër non habuit vltimum nunc in quo vltimo eſſet: ſed habuit vltimum nunc in quo primo non eſſet. His ſuppoſitis quando quæritur vtrum hæc converſio habeat eſſe in inſtanti, non
B quæritur quæſtio vtrum panis & Corpus Chriſti ſint ibi in vno & eodem inſtanti : quia hoc eſt impoſſibile, vt patet, ſed quæritur vtrum primum non eſſe panis & primum eſſe Corporis Chriſti, ſint in eodem inſtanti illius temporis, & in illo & eodem inſtanti, ſiue ſit ſtans, ſiue fluens : ſubſtantia panis habuerit non eſſe, ita quòd intentio quæſtionis ſit quærere, vtrum primum non eſſe panis & primum eſſe Corporis Chriſti ſint ſimul in vno & eodem inſtanti. Et ſic intelligendo quæſtionem dicendum, quòd ſic. Cuius ratio eſt, quia acquiſitio termini indiuiſibilis non eſt niſi in inſtanti. Sed quælibet ſubſtantia habet eſſe indiuiſibile, quia per ſe non habet quantitatem, nec gradum in eſſe ratione quarum eſt diuiſio. Ergo acquiſitio exiſtentiæ Corporis Chriſti in ſacramento altaris eſt in inſtanti : ſed ſicut in eodem inſtanti in quo eſt eſſe formæ introducendæ in materia eſt definitio formæ corrumpendæ, vt patet 8 Phiſycorum, ita etiam in eodem inſtanti, in quo eſt ibi ſubſtan-
C tia Corporis eſt ibi definitio panis. Ergo definitio ſubſtantiæ panis & acquiſitio Corporis Chriſti ſunt ibi in vno & eodem inſtanti.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium videndum eſt, quibus verbis vtendum eſt in hac acquiſitione. Ad quod dicendum, quod quia hic non eſt aliquod ſubiectum commune, ſed eſt ſucceſſio duorum terminorum non in eodem ſubiecto ſibi ſuccedentium : ſed ſub eiſdem ſpeciebus, ideo quicquid importat ſucceſſionem terminorum, ſine ſubiecto bene conuenit tali converſioni. Quicquid autem importat vnitatem ſubiecti communis ſub vtroque termino, non bene nec vere dicitur in iſta converſione, quia hic non eſt vnum ſubiectum. Ex parte autem termini ad quem locutiones poſſunt demonſtrare terminum fieri dupli-
D citer: vno modo poſſunt demonſtrare terminum ad quem fieri non ſimpliciter : ſed ſub hoc, ſcilicet ſpeciebus, & omnes tales locutiones ſunt concedendæ, vt ſi dicamus quòd Corpus Chriſti fit ex pane, ſi ly ex dicat habitudinem terminorum & non materiæ, ſic eſt concedenda : quia Corpus Chriſti, fit ibi poſt eſſe panis converſi. Si vero ly ex dicat habitudinem materiæ, ſic eſt falſa, quia Corpus Chriſti non fit ex pane manente quantum ad aliquid ſui, quod oportet ad hoc quod aliquid fiat ex materia. Et ideo omnes iſtæ locutiones panis fit Corpus Chriſti, vel poteſt eſſe Corpus Chriſti, vel quòd prius erat panis eſt Cor-

pus Christi, sunt impropriæ, quia denominant A subiectum commune manens, quia hoc fit hoc non verificatur nisi ratione subiecti, quia albedo nigredo non fit, sed album fit nigrum, & hoc significat subiectum. Et similiter respectu huius verbi potest vel erat; & sic de aliis. Vnde si tales orationes inueniantur omnes sunt exponendæ, vt sit relatio non ad idem subiectum, sed ad quantitatem manentem, vt sit sensus, quando dicitur panis fit Corpus Christi, id est, contentum nunc sub accidentibus sub quibus prius erat panis est Corpus Christi.

Ad primam Ad primum ergo quando dicitur, quòd omnis conuersio habet subiectum, dicendum quòd conuersio hîc non dicit vnam formam sicut calefactio & similia quæ dicunt formam in fieri, quia in talibus benè est commune subiectum : sed dicit quemdam ordinem diuersorum sibi succedentium. Et sic est in proposito ordo iste est in vtroque termino sicut in subiecto, sed realem mutationem ponit in pane, non autem in Corpus Christi : sed solum secundum rationem intelligendi. B

Ad secundã Ad secundum dicendum, quòd illud quod intrinsecè includit nunc & prius non est in instanti, licet nunc stans possit coexistere successioni habenti prius & posterius. Et quando dicitur, quòd ista conuersio includit prius & posterius, dicendum, quòd accipiendo conuersionem pro acquisitione termini ad quem & definitione, siuè primo non esse termini à quo, non includit nunc & prius, nec includit nisi vnum instans in quo hoc totum est Et quando dicitur vlterius, quòd imò, quia omnis mutatio includit nunc & prius, dicendum, quòd conuersio ista quantum ad non esse primum termini à quo, & esse primum termini C ad quem, non est mutatio proprie loquendo, nec in tali acceptione nullo alio accepto; est aliter se habere: nunc & prius: sed est verum, quòd esse panis & non esse eiusdem, vel non esse panis & Corpus Christi : dato quòd non impottet mutationem propriè dictam habentem communem subiectum : tamen conuersio quantum ad hoc habet modum mutationis, quia aliquo modo est aliter nunc quam prius: ita, quòd ly nunc accipiatur quantum ad instans in quo primo habet ibi Corpus Christi esse : & ly prius non pro alio nunc: sed pro toto tẽpore inquo præexistebat panis: quia vt dictum est non est date vltimum nunc in quo vltimo sit panis & in quo primo non sit.

Et per hoc patet solutio ad tertium, quia non oportet ponere, quòd Corpus Christi & panis sit ibi vel in eodem nunc vel in alio & alio nunc : ita, quòd sit dare vltimum nunc in quo vltimo sit substantia panis : imò vnum est in illo nunc, scilicet D primum esse Corporis Christi. Aliud autem esse panis est in toto tempore præcedenti, nec oportet, quòd inter ista duo sit tempus medium, quia licet inter quælibet duo instantia cadat tempus medium : non tamen inter tempus & nunc ad quod terminatur cadit tempus medium.

Dicendum, quòd sic: & ex parte vsus: & ex parte significationis: & ex parte effectus: qui sunt nobis, vt patet in scriptis sancti Thomæ. Est autem intelligendum, quòd materia huius sacramenti potest considerari vel quantum ad quidditatem, vel quantum ad quantitatem, vel quantum ad qualitatem. Quantum ad quidditatem requiritur panis compositus ex aqua & farina tritici. Licet enim spelta sit conueniens cum tritico, non est tamen certum vtrum sit eiusdem speciei cum tritico, quòd patet sic, quia ille panis requiritur pro materia huius sacramenti quantum ad quidditatem panis quæ est eiusdem speciei cum pane in quo Christus confecit : sed nullus panis est talis nisi sit de grano eiusdem speciei cum tritico vt patet, & aqua, quia si fieret ex farina tritici & lacte, vel Sanguine vel aliquo alio liquore mutaretur species panis: ergo oportet, quod materia huius sacramenti quantum ad corpus sit panis compositus ex aqua & farina tritici. Ex hoc patet vlterius, quòd si cum grano tritici commisceantur alia grana si fiat talis commixtio, quòd mutet farinam panis tritici, non erit conueniens materia, nec potetit consectari in ea. Si vero non mutet speciem panis tritici erit conueniens materia.

Quantum vero ad Sanguinem requiritur in hoc sacramento pro materia vinum de vite. sicut Christus in tali vino confecit aliter non consecraretur. Ex quo vltetius patet, quòd si ponatur in vino tantum de aqua, quod mutetur species vini, non erit materia conueniens.

Quantum autem ad quantitatem panis & vini aliud est de necessitate sacramenti aliud de decentia. Quantum autem est de necessitate sacramenti nulla est determinata quantitas, quia tantum potest consectare quantum potest demonstrare ad sensum. Cuius ratio est quia quantitas materiæ & formæ sacramenti debet accipi secundum relationem ad finem : sed finis huius sacramenti est ad refectionem & pastum fidelium : sed pastus & refectio fidelium non est determinatus. Ergo, &c. Et si dicatur, quòd qui faceret in magna quantitate non videtur intendere, quòd facit Ecclesia. Et per conseques videretur quod non consectet. Non valet, quia quòd aliquis intendat facere, quòd facit Ecclesia contingit dupliciter. Vno modo quantum ad perficiendum sacramentum. Et hoc est quod intendit consectare. Et hoc requiritur de necessitate ad sactamentum, aliter non consecraret. Alio modo quo, ad bonum spiritualem sine quo ad meritum quod inde sequitur: & hoc est cum deuotione & reuerentia sumere siue consecrare sacramentum : & istud non est de necessitate sacramenti : licet ergo talis vt videtur, videtur, quòd non intendat facere quod faciat Ecclesia isto vltimo modo, tamen oportet, quòd intendat facere quod facit Ecclesia primo modo; & istud sufficit ad consecrandũ. Quantum autem ad decentiam sacramenti est conueniens, quòd accipiatur congrua quantitas.

Quantum ad qualitatem materiæ huius sacramenti quantum est de necessitate sacramenti non refert vtrum materia sit quadrata vel rotunda, vel vtrum panis sit azimus vel fermentatus: quia dummodo maneat forma panis tritici & vini semper potest confici: sed quantum est de essentia sacramenti si facit quod facit praua intentione & peruersa, puta si intenderet consectare in azimo vt seruaret legalia, vel in fermentato vt faceret contra præceptum Ecclesiæ, vel vt induceret po-

Sub alia autem specie tribus de causis, &c.

QVÆSTIO SECNDA.

SEcundò quæritur. Vtrum conueniens materia huius sactamenti sit panis & vinum.

uum ritum in Ecclesia peccaret mortaliter, tamen A conficeret: sed si hoc faceret non peruersa intentione vt dictum est, sed in detestationem alicius hæresis sicut in detestationem erroris Nazareorum quandoque fuit celebratum in fermentato, fortè non peccaret. Est etiam aduertendum, quòd aqua apponenda est in vino in hoc sacramento ad significandum populum Christi Sanguine redemptum: sine qua tamen verum esset sacramentum, quia manente illa materia in qua Christus confecit, semper conficitur: sed vinum est huiusmodi. Sed tamen qui scienter aquam omitteret grauiter peccatet. Notandum etiam, quòd secundum Innocentium tertium, si post consecrationem corporis percipitur aquam esse in calice vel nihil, si adhuc non sumpsit Hostiam, Hostia ponenda est ad partem & de nouo est celebrandum & ministrandum, si etiam iam sumpsit Hostiam, iterum similitet debet ministrare. Si etiam non solum sumpsit Hostiam sed etiam aquam exi- B stentem in calice, adhuc idem est faciendum, quia talis licet post assumptionem aquæ non sit ieiunus, tamen minus malum est, quòd non ieiunus accipiat quam quòd sacramentum maneat imperfectum. Nam in casu necessitatis hoc sacramentum accipi potest à non ieiuno. Hîc autem est casus necessitatis, scilicet perficiendi hoc sacramentum. Nota de hac materia in tertia parte sancti Thomæ, vbi ponit hunc casum.

Cur sub vtraque specie Laici non communicant.

Notandum etiam, quòd triplex est ratio quare datur laicis solum sub specie panis. Prima ne crederetur totum non esse sub vtraque specie. Secunda ne Sanguis effunderetur. Tertia quia in veteri lege in omni sacrificio erat libamen de quo nihil habebant offerentes, licet haberent de sacrificio: sed per libamen significatur Sanguis Christi, per sacrificium corpus eius: ideo rectè in- C stituit Ecclesia vt sub specie panis daretur tantum assistentibus: & quòd Sacerdos assumeret sub vtraque specie. Aliæ rationes & bonæ assignantur in littera.

Si vero quæritur de accidentibus quæ remanent, &c.

Distinctio duodecima.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio

CIrca duodecimam distinctionem. Quæritur vtrum accidentia sint in sacramento altaris sine subiecto. Et arguitur, quòd non, quia nulla virtute potest fieri, quòd de eodem verificetur D diffinitio & negetur diffinitio. Sed si accidentia essent in sacramento altaris sine subiecto esset sic in propositio. Ergo nulla virtute fieri potest, quòd accidens possit esse sine subiecto. Maior patet. Minor probatur, quia diffinitio accidentis est esse in subiecto, quia accidentis esse est in esse secundum Boetium, sed ponendo, quòd esset separatum non esset in subiecto. Ergo, &c.

Secunda ratio.

Præterea, nulla forma accidentalis facit ad generationem nisi mediante virtute formæ substantialis subiecti. Sed forma accidentalis vini facit ad generationem vini conuertendo aquam in ipsum. Ergo illa qualitas vini est in aliquo subiecto virtute cuius agit.

Tertia ratio

Præterea omne, quòd corrumpitur est compositum ex materia forma, quia materia est in potentia ad formam oppositam. Sed illæ species corrumpuntur & putrefiunt. Ergo illę species sunt quædam substantia composita, vel in substantia composita ex materia & forma. Ergo, &c.

Quarta ratio.

Præterea, ex forma subsistente nihil generatur: sed ex composito. Sed si ibi non esset subiectum, quantitas esset quædam forma subsistens. Ergo ex illa quantitate nihil generaretur. Sed hoc est falsum vt patet ad sensum. Ergo, &c.

Quinta ratio.

Præterea, ex solo accidente nihil nutritur, quia nihil nutritur nisi compositum substantiale, sicut etiam nihil nutrit nisi compositum. Sed illæ species possunt nutrire. Ergo illæ species non sunt tantum accidens.

Sexta ratio.

Præterea, accidentia non commiscentur, nec etiam aliqua forma subsistens. Sed illæ qualitates commiscentur cum aqua, vt patet. Ergo oportet quod ibi sit subiectum cum accidentibus.

Incontrarium est magistri in littera.

Respondeo. Circa istam quæstionem tria sunt videnda.

Primo vtrum sit ibi accidens sine subiecto.

Secundò quomodo hoc potest esse.

Tertiò quomodo aliquid generatur & nutritur ex illis accidentibus.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum dicendum, quòd ibi est accidens sine subiecto vt tenet Ecclesia, scilicet quantitas est ibi sine subiecto quocumque. Alia autem accidentia post quantitatem sunt ibi sine subiecto remoto quod est substantia, habent tamen subiectum propinquum, scilicet, quantitatem. Quod autem sit ibi accidens sine subiecto potest sic declarari, quia si ibi est subiectum cui insint prædicta accidentia, vel est substantia Corporis Christi, vel substantia panis, vel aer subintrans, vel aliqua alia substantia de nouo creata. Primum, scilicet, quod Corpus Christi sit ibi subiectum cui insint prædicta accidentia, non potest esse propter tria.

Nihil substantatur accidentibus Eucharistiæ.

Primò. Quia Corpus humanum non est susceptiuum talium accidentium quæ sunt ibi, scilicet siccitatis & rotunditatis & similium. Sed Corpus Christi est vere Corpus humanum. Ergo, &c.

Secundo. Quia impossibile est, vel saltem non minus impossibile accidens idem numero transire de substantia in substantiam quam accidens esse sine subiecto. Sed si accidentia essent ibi in Corpore Christi, sicut in subiecto, eadem accidentia à numero transirèt de subiecto, scilicet de substantia panis in substantiam Corporis Christi. Ergo non est minus impossibile ponere, quòd illa accidentia sint in Corpore Christi, sicut in subiecto, quam ponere ea esse sine subiecto.

Tertio. Quia Corpus Christi est impassibile. Sed si de nouo reciperet illa accidentia esset passibile: quia oporteret ipsum amittere priorem quantitatem & recipere nouam, quòd non esset sine transmutatione sui. Ergo, &c. Secundum etiam, quia substantia panis si ibi subiectum talium accidentium non est possibile, quia substantia panis non manet. Nec etiam tertium est possibile, scilicet quod aer subintret propter rationes dictas de Christo, quia aer non est susceptiuus talium accidentium: sequeretur etiam quòd accidentia migrarent. Item accidentia simul stant

cum ſuo ſubiecto, ſeu illa accidentia repellunt A aetem. Ergo, &c. Nec etiam quattum, ſcilicet, quòd ibi creetur aliqua ſubſtantia de nouo cui inſunt talia accidentia eſt poſſibile, quia tunc accidens idem numero tranſiret de ſubiecto in ſubiectum, quod eſt inconueniens. Præterea aceidens quòd habet ſubſtantiam pro ſubiecto ducit directè in illam ſubſtantiam quam habet pro ſubiecto. Ergo ſi illa accidentia habent aliquam ſubſtantiam ibi de nouo pro ſubiecto, illa accidentia ducerent in illam ſubſtantiam de nouo creatam, & non in Corpus Chriſti, & tunc Corpus Chriſti non adoraretur ibi ſecundum illa ſubiecta de nouo creata, quod eſt inconueniens: relinquitur ergo quòd nulla ſubſtantia ſit ibi cui iſta accidentia inſint tanquam in ſubiecto, & per conſequens eſt ibi accidens ſine ſubiecto.

ARTICVLVS SECVNDVS.

B

QVantum ad ſecũdum, quomodo poteſt hoc ſſe dicendum quòd quærere hoc demonſtratiuè eſt naturam rei ignotare. Et ideo illi qui dicunt, quòd hoc vident non vident. Adducitur tamen ad hoc perſuaſio quædam, quia ablata influentia ſecundæ cauſæ poteſt manere effectus per influentiam primæ cauſæ. Sed ſubiectum eſt cauſa ſecunda accidentium, Deus autem cauſa prima eorum. Ergo poteſt dare eſſe illis accidentibus ibi remoto ſubiecto eorum, quòd eſt cauſa ſecunda eorum.

Sed tunc oritur magna difficultas, quia ſiue ſubiectum ſit cauſa effectiua accidentis, ſiue non, conſtat tamen quòd eſt cauſa ſui accidentis in alio C genere cauſæ quam ſit cauſa effectiua, ſcilicet, in genere cauſæ matetialis ſubiectiuæ, quia licet accidens non habeat matetiam ex qua, nec etiam aliqua forma, quia hoc eſt proprium ſubſtantiæ compoſitæ, eum habeat materiam in qua, habet eſſe ſicut in ſubiecto. Nunc autem licet Deus poſſet facere immediatè, quicquid facit mediantè cauſa ſecunda accipiendo in genere cauſæ efficientis, non tamen poteſt facere ſine cauſa media id quod facit per cauſam materialem, ſiue formalem: ſicut non poteſt facere album ſine albedinem, nec albedinem ſine ſubiecto immediato. Dato ergo quòd Deus poſſet dare eſſe quantitati ſublata cauſalitate ſubiecti, quantum ad cauſalitatem effectiuam ſi ſubiectum eſt cauſa effectiua: non propter hoc ſequitur quòd poſſit dare eſſe quantitati ſublata cauſalitate ſubiecti ſecundum genus cauſæ matetialis.

Ad euidentiam autem huius ſciendum, quòd quando aliquid dicitur non poſſe eſſe ſine alio ly, D ſine poteſt denotare, vel dependentiam vel conſequentiã: dependẽtiam ſicut dicimus, quòd riſibile non poteſt eſſe ſine homine à quo dependet conſequentia: ſicut dicimus, quòd homo non poteſt eſſe ſine riſibili, nõn quòd homo dependeat à riſibilitate: ſed quia riſibile habet conſequentiã neceſſariam ad hominem: ſiue autem ſic ſiue ſic dicatur aliquid non poſſe eſſe ſine alio: ad videndum, quòd aliqua virtute diuina poſſunt ſeparati abinuicem vt vnum poſſit eſſe ſine alio: ſciendum quòd quando, que ita eſt, quòd poſita ſeparatione aliquorum abinuicem ſi ſequitur, quòd de illo quod poni ut ſep catum verificetur oppoſitum ſui generis ſiuè ſuæ differentiæ vel alicuius quòd eſt de ratione ſua diffinitiua, talis ſeparatio quacumque virtute eſt impoſſibilis, quia cum ea quæ ſunt de ratione rei ſemper de neceſſitate verificentur de ea ſi ponatur cum hoc, quòd oppoſitum eorundem verificetur de ea, tunc de eodem verificabuntur contradictoria ſimul, quòd eſt impoſſibile quacumque virtute fieri. Si autem, ita eſt quòd poſita ſeparatione non oporteat verificari oppoſitum alicuius, quòd ſit de ratione eius quod ponitur ſeparatum de eo, tunc talis ſeparatio poſſibilis videtur, ſicut in ſeparatione animæ à corpore: quandoque virtute ſupernaturali ſicut in ſeparatione quantitatis à ſubiecto. Nunc autem ita eſt, quòd poſita ſeparatione quantitatis à ſubiecto videtur, quòd non oporteat, quòd veniat el oppoſitum alicuius exiſtentis de ſua ratione: quia de ratione quantitatis eſt quod ſit accidens habens partes vel ſecundum longum, vel ſecundum latum, vel ſecundum profundum. Nullius autem iſtorum oppoſitum neceſſe eſt ponere verificati de quantitate ſi ponatur ſeparata, quia adhuc poteſt manere, quòd ſit accidens: quia de ratione accidentis non eſt actualis inhærentia, niſi forte reſpectu agentis naturalis: ſed, quòd ſit aptum natum inhærere. Et hæc aptitudo poteſt manere in quãtitate ſeparata. Aliud eſt quòd habeat partes ſecundum longum & latum & profundum non tollitur ei ſi ponatur ſeparata. Ex hoc poteſt formari talis ratio ad probandum, quòd quantitas virtute diuina poſſit ſeparari à ſubiecto, quia Deus poteſt facere omne illud quod non implicat contradictoria. Sed quantitatem ſeparari à ſubiecto non implicat contradictoria: vt poteſt patere ex dictis: quia nullius eius quod eſt de ratione alicuius eius oppoſitum ſequitur ei ineſſe. Ergo, &c. Secus autem eſſet de albedine reſpectu immediati ſubiecti vt mihi videtur, quia poſito quòd albedo ſeparetur, videtur, quòd ei inſit oppoſitum ſui generis. Nam genus albedinis eſt qualitas ſenſibilis actu vel aptitudine. Sed ſi ponatur albedo ſeparata, non poteſt ſibi conuenire hoc quod eſt eſſe qualitatem ſenſibilem actu vel aptitudine. Ergo, &c. Maior patet. Minor probatur, quia ſi albedo ponatur ſeparata erit quidem actus ſubſiſtens extra genus rerum quantatũ ad modum ſubſtantiarum immaterialium talis autem actus, nec actu nec aptitudine poteſt eſſe quantus: cum tamen nihil ſentiatur niſi quantum. Ergo, &c.

Contrà autem præmiſſa, arguunt quidam dupliciter. Vno modo dicendo quod ſpecies poteſt inueniri ſine genere: ſicut in Deo inuenitur ſcientia ſine qualitate. Secundò, quia dicunt, quòd dato quod albedo ſeparata non poſſit eſſe extenſa ſine quantitate, poteſt tamen eſſe extenſa extenſione quadam effecta à quantitate.

Sed iſtud non poteſt eſſe, quia impoſſibile eſt omnino, quòd ſpecies quæ eſt propriè ſpecies alicuius generis poſſit eſſe ſine illo genere, quia eſſe ſpeciem qualitatis nihil eſt aliud quam eſſe quandam qualitatem vel abſolutè eſſe qualitatem. Eſſe autem ſine genere qualitatis eſt eſſe ſine qualitate: aliquid autem habere eſſe qualitatem vel habere qualitatem ſine qualitate eſt contradictio. Ergo, &c. Et quando dicitur in conmunibus ſcriptis, quòd in Deo inuenitur ſpecies ſine genere: non eſt accipiendum propriè quaſi illud quod eſt in genere qualitatis vel quantitatis: ſed hoc eſt largè accipiendum pro tanto ſcilicet, quia illud formale à quo accipitur nomen ſpeciei abſolutè & ſecundum ſe acceptum non vt ſpecies illius generis inuenitur in Deo: ſicut habere certam cognitionem eſt formale in ratione ſciendi: & illud inue-

nitur in Deo: ſed non ſecundum illum modum ſecundum quem complet aliquam rationem ſpecificam alicuius qualitatis. Et ſic patet primum eſſe impoſſibile. Secundum etiam eſſet friuolum, quia ex falſa imaginatione procedit ac ſi quantitas exiſtens in ſubiecto ſit aliud ab extenſione formaliter accepta, vel quòd in eodem ſubiecto ſint duæ extenſiones quarum vna efficiat aliam, quæ omnia falſa ſunt, quia quantitas vna eſt in eodem ſubiecto, quamuis ſint ibi multa quanta per accidens, quæ eſt formalis extenſio illius ſubiecti & aliorum extenſibilium in eo ſi omnia ſint extenſibilia.

ARTICVLVS TERTIVS.

QVantum ad tertium, ſcilicet quando aliquid generatur ex illis ſpeciebus, ſciendum quòd virtute diuina aliquid poteſt ex eis generari aliquo modo facta alteratione circa ipſas, hoc autem oportet eſſe aliquo quatuor modorum ponendorum. Vno modo quòd quantitas ſuppleat vicem materiæ, ſic quòd ipſa manens efficiatur ſub forma geniti, puta vermis vel alicuius talis. Secundo modo, vt ponantur ibi dimenſiones interminatæ aliæ realiter à terminatis, & quòd illæ dimenſiones interminatæ efficiantur ſubiectum formæ ſubſtantialis eius quod generatur. Tertio modo quod facta alteratione creetur à Deo aliqua materia ex qua fiat illud quod generatur. Quarto modo, quòd quantitas ipſa conuertatur in materiam ex qua fiat illud quod generatur. Primus modus videtur mihi impoſſibilis: primo, quia in per ſe & eſſentialiter ordinatis in quibus vnum ſe habet vt per ſe potentia & perfectibile, & aliud vt per ſe actus perficiens impoſſibile eſt quòd illud quod differt formali ratione ab eo quod eſt per ſe potentia, poſſit per ſe ſubiici illi actui, vt per ſe ſubiectum perfectibile per ipſum, ſicut impoſſibile eſt quòd per ſe ſubiectum figuræ poſſit eſſe niſi quantum: ſed materia prima & forma ſubſtantialis habent per ſe ordinem eſſentialem ſicut potentia & actus: ergo impoſſibile eſt quòd ſubiectum formæ ſit aliquid diuerſum formaliter & ratione formali ab ipſa materia prima. Sed quantitas eſſentialiter & ratione formali differt à materia prima. Ergo impoſſibile eſt quòd quantitas ſit ſubiectum formæ ſubſtantialis: ſecundo, quia ſi quantitas manens efficeretur ſubiectum formæ ſubſtantialis, ſequeretur quòd in eo quod nutritur ex talibus ſpeciebus, quantitas miſceretur cum materia præexiſtente, vel quod non nutriretur totum, ſed aliqua pars Corporis in qua quantitas eſſet ſubiectum formæ ſubſtantialis & in aliis partibus materia eſſet ſubiectum illius formæ, quæ omnia ſunt abſurda.

De tranſmutationibus factis in hoſtia ſacrata.

Secundus etiam modus eſt impoſſibilis, primo, quia impoſſibile eſt duas dimenſiones eſſe in eodem, ſcilicet quòd in eodem ſint duæ longitudines, vel duæ profunditates, quia ſolo numero differretur, ſicut alias ſatis deduxi. Et quòd dicitur, de dimenſione interminata non eſt intelligendum, quòd ibi ſint diuerſæ dimenſiones, ſcilicet terminata & interminata: ſed quia vna & eadem poteſt conſiderari ſecundum determinatam diſtantiam, vt ſcilicet ſit bicubita & tricubita tantum. Ipſa etiam eadem poteſt conſiderari prout eſt indifferens ad diuerſas diſtantias, ſicut eſt indifferens vt ſit magnum vel paruum bicubitum vel tricubitum. Si eſſet etiam talis dimenſio interminata idem inconueniens ſequeretur de ea & de quantitate terminata, quia talis dimenſio eſſentialiter & ratione formali differrent a materia, niſi aliquis dimenſionem interminatam velit vocare materiam, prout eſt in potentia ad diuerſas quantitates. Et tunc equiuocatio eſſet de dimenſione, & ponere dimenſionem ſic eſſe ſubiectum formæ ſubſtantialis, nihil aliud eſt quam ponere materiam eſſe ſubiectum talis formæ. Vltimi duo modi ſunt, ſcilicet, vel quòd Deus de nouo creet ibi materiam quæ fiat ſub forma generati, vel quòd quantitas conuertatur in materiam. Tamen vltimus modus videtur mihi magis conueniens, quia ille modus generandi aliquid ex illis ſpeciebus videtur mihi magis conueniens ſecundum quem magis propriè poteſt ſaluari, quòd illud quòd generatur dicatur generari ex illis ſpeciebus. Sed iſte eſt vltimus modus, quia ſi crearetur ibi noua materia minus propriè poſſet dici, quòd vermis vel aliquid aliud generetur ex illis ſpeciebus quam ſi ponatur quòd quantitas conuertatur in materiam, ex quo generetur illud quod generatur. Ergo, &c.

Ad primum Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, per interemptionem maioris. Ad probationem dicendum, quòd eſſe in ſubiecto actu non eſt de ratione accidentis naturaliter, ſed eſſe in ſubiecto actu vel aptitudine, ideſt, habere aptitudinem ad eſſendum in ſubiecto non tollitur accidenti ſeparato.

Ad ſecundū. Ad ſecundum dicendum, quod forma accidentalis non agit niſi in virtute formæ ſubſtantialis ſubiecti quam accipit dum agit vel quam prius acceptat; illæ autem formæ accidentales habuerunt virtutem qua agant quando ſunt ſeparatæ à generante mediante forma ſubſtãtiali. Sicut etiam videmus, quòd ſemen non accipit virtutem agendi dum agit, ſed per virtutem prius acceptam à generante & ipſo deſinente eſſe agit. Vel poteſt dici, quòd virtute diuina hoc fit quòd illa accidentia ſine forma ſubſtantiali poſſunt agere ad generationem ſubſtantialem.

Ad tertium Ad tertium dicendum, quòd aliquid corrumpitur dupliciter. Vno modo ſicut compoſitum habens vnam partem ſui ſpoliabilem à ſua forma. Et ſic nulla forma ſubſiſtens poteſt corrumpi: nec quantitates illæ iſto modo corrumpuntur. Alio modo minus propriè poteſt aliquid corrumpi, vt ſcilicet corrumpi accipiatur pro deſinere eſſe per conuerſionem ſui in aliud: & iſto modo quantitas non hærens ſubiecto poteſt corrumpi virtute diuina conuertente eum in materiam.

Ad quartū. Ad quartum dicendum, quòd ex forma ſubſiſtente nihil poteſt genetari ſicut ex aliquo manente quantum ad vnam partem ſui, & corrupto quantum ad alteram: ſicut fit in generationibus naturalibus: tamen ex forma ſubſiſtente conuerſa virtute diuina in materiam nihil prohibet aliquid generari.

Ad quintum Ad quintum dicendum, ſimiliter quòd virtute diuina ex accidente conuerſo in materiam poteſt aliquid nutriri, licet naturaliter hoc fieri non poſſit.

Ad ſextum. Ad ſextum dicendū, quod naturaliter accidentia non habent miſceri, virtute tamen diuina quantitate conuerſa in materia poteſt fieri in talibus mixtio, ita tamē quòd mixtione facta non maneat quantitas ſeparata quantum ad illam partem in qua eſt mixtio.

Solet etiam quæri vtrum praui Sacerdotes, &c.

Distinctio decimatertia.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio CIrca decimamtertiam distinctionem. Quæritur primo vtrum minister huius sacramenti sit omnis Sacerdos solum. Et videtur, quòd non, quia qui est magis propinquus Deo magis potest facere ea quæ sunt Dei. Sed bonus laycus est huiusmodi. Ergo, &c.

Secunda ratio. Præterea, quod est maximum in communitate debet esse principium maximorum in communitate. Sed Corpus Christi est huiusmodi & Episcopi sunt principes Ecclesiæ. Ergo, &c.

Tertia ratio Præterea, excommunicati & hæretici non B possunt consecrare secundum Magistrum in littera, quia maledicit Deus benedictionibus eorum vt dicit. Sed tales aliquando sunt Sacerdotes. Ergo, &c.

Contrà. Omnis & solus ille qui habet characterem Sacerdotalem habet potestatem conficiendi Corpus Christi, quia talis character nihil aliud est quam talis potentia. Sed omnis & solus Sacerdos est huiusmodi. Ergo, &c.

Respondeo. Quando quæritur vtrum omnis & solus Sacerdos possit conficere Corpus Christi. Dicendum, quòd posse conficere Corpus Christi potest intelligi tripliciter. Primo modo accipiendo posse absolutè. Secundo modo accipiendo posse pro ritè & licitè posse. Tertio modo prout decet & congruit secundum decentiam sacramenti. Primo modo omnis Sacerdos solum C potest conficere Corpus Christi, cuius ratio est, quòd scilicet omnis Sacerdos hoc possit, quia cuicumque inest potentia absolutè respectu alicuius actus eliciendi ille potest exercere siuè facere illum actum: sed character Sacerdotalis est talis potentia respectu Corporis Christi conficiendi: ergo cuicumque inest talis character potest conficere Corpus Christi. Sed talis character cum sit indelibilis inest omni Sacerdoti. Ergo, &c. Quod autem solus Sacerdos hoc possit patet sic: quia cuicumque inest potentia inest actus. Sed nulli alij à Sacerdote inest potentia, consecrandi quæ est character Sacerdotalis. Ergo, &c. Secundo modo scilicet ritè & licitè solum Sacerdos qui est sine peccato mortali potest conficere Corpus Christi, quia ritè facere est aliquid debito modo & cum fine debito facere. Sed qui est sine peccato mortali hoc solum potest facere, quia significat D se esse in charitate & vnitate Ecclesiæ & nullus alius nisi qui est sine peccato mortali est huiusmodi. Ergo, &c. Tertio modo secundum decentiam decens est vt nullus non Sacerdos possit in talia sacramenta præterquam in baptismum, quia illa quæ sunt communia toti populo Christiano per quæ aliquis non constituitur in aliquo gradu dignitatis debet ministrari per mediocres ministros Ecclesiæ: sed Eucharistia & talia sacramenta sunt huiusmodi. Ergo, &c.

Si quæratur quis potest ritè dispensare hoc sacramentum. Dicendum, quòd solus Sacerdos. Cuius ratio est: quicquid debet hoc sacramentum immediatè tangere debet esse consecratum propter reuerentiam tanti sacramenti: & propter hoc A manus Sacerdotis cõsecratæ sunt: sed solus Sacerdos habet manus consecratas. Ergo solus Sacerdos potest ritè & licitè immediatè tangere Corpus Christi: & per consequens ministrare. Potest tamen diaconus Sanguinem ministrare: quia qui ministrat Sanguinem non tangit Sanguinem immediatè sed mediante calice qui est consecratus. Et ideo hoc pertinere potest ad diaconum.

Si quæratur vtrum Sacerdos possit nunquam celebrare.

Dicunt quidam, quòd sic, si non habet populum & curam. Sed communis opinio est, quòd tenetur celebrare pro loco & tempore: & præcipuè in festis solẽnibus. Cuius ratio est: quicumque accipit potestatem exequendi aliquod officium nisi pro loco & tempore aliquando exequatur inutiliter accipit. Sed Sacerdos recipit potestatem seruiendi Deo in celebratione missæ pro viuis & defunctis in remissionem peccatorum. Ergo nisi B hoc exequatur quandoque pro loco & tempore, frustra accipit, & peccat non faciendo illud quod tenetur.

Si quæratur de eius ritu vtrum debeat fieri solum in domo consecrata.

Dicendum, quòd sic regulariter, quia talis domus significat Ecclesiam quæ est consecrata: tamen ex dispensatione Episcopi potest alibi fieri in casu necessitatis. Sed non debet fieri in nauibus propter periculum effusionis Sanguinis. Ratio autem quare omnia consecrantur quibus ministratur hoc sacramentum, siue calix, siue altare & similia, est ad denotandum reuerentiam tanti sacramenti. Notandum esset, quòd altare debet esse de lapide: tamen propter significationem, quia scilicet altare nostrum Christus est, super quod fundamur quæ per petram significatur: ta- C men quia multum expedit, quòd altare sit de re graui & solida & de difficili mobilis ne vacillet propter periculum effusionis Sanguinis: tamen quia etiam debet esse de rebus quæ possunt communiter haberi & vbique & de facili. Notandum etiam pallæ de linò debent esse non de serico: tamen propter significationem, quia Christus fuit sepultus in sindone qui fuit de lino: tum quia linum significat passionem Christi: quia sicut per multas percussiones lini fit pannus albus: sic Christus multas tribulationes est passus: tunc propter communitatem ipsius lini.

Si quæratur qua hora debet celebrari.

Dicendum, quòd à tempore apparationis lucis quæ significat lumen fidei vsque ad horam nonam in diebus ieiuniorum, quia illa hora Christus fuit morruus: in alijs autem diebus vsque ad sextam, quia illa fuit crucifixus & passus. Tertia autem hora fuit crucifixus linguis Iudæorum. Et D ideo ijs horis vt communius solet in Ecclesijs celebrari solemniter.

Ad primum in oppositum dicendum, quòd laicus quantum ad id quod est bonæ voluntatis est magis propinquus Deo: & ideo magis potest mereri: sed non quantum ad characterẽ Sacerdotalem qui est potestas consecrandi: & ideo non potest consecrare. *Ad primum*

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur magnum dupliciter. Vno modo in se, quia scilicet est magnæ vtilitatis, & tale magnum non oportet seruari principibus: quia si aliquis de communitate habet centum libras non oportet propter hoc, quòd baiuus tot habeat. Alio modo dicitur magnum secundum adeptionem magni sta- *Ad secundũ*

tus in communitate. Modo Corpus Christi est maximum primo modo, scilicet in se: non autem secundo modo. Quando ergo dicitur illud quod est maximum in communitate debet esse principium maximorum in communitate: verum est loquendo de magno secundo modo dicto: non autem de primo modo.

Ad tertium. Ad tertium dicendum, quòd omnis Sacerdos potest consecrare accipiendo posse absolute: licet non possit licitè & ritè. Et quando dicitur, quòd Magister dicit contrarium dicendum est quòd eius opinio non tenetur. Vel potest dici, quòd ipse intelligit, quòd nullus potest consecrare extra Ecclesiam, ideſt, extra intentionē Ecclesiæ. Et quando vlterius additur. Maledicam benedictionibus eorum: dicendum, quòd in consecratione mali Sacerdotis est aliquod malum, quia omittit facere bonum, & sic maledicit eis Deus. Aliud est bonum, scilicet sacramentum & verba prolata, & istis Deus non maledicit: sed benedicit. Et quando vlterius additur, quòd degradati, scismatici & tales non possunt consecrare: dicendum, quòd verum de ritè & licitè posse loquendo possunt tamen absolutè loquendo de posse, quòd patet ex hoc, quòd quando redeunt ad Ecclesiam nihil datur eis, quòd prius non haberent. Possunt tamen talos baptizare in casu necessitatis.

Ne autem ignores quid hæreticum faciant, &c.

QVÆSTIO SECVNDA.

Prima ratio SEcundò quæritur. Vtrum hæresis sit peruersitas in fide. Et arguitur, quòd non: quia hæresis dicitur diuisio: ergo opponitur vnioni: sed vnio fit per charitatem: ergo hæresis opponitur charitati & non fidei: ergo est peruersitas in charitate non in fide.

Secunda ratio. Præterea superstitio est hæresis: sed superstitio non opponitur fidei, sed religioni & cultui diuino. Ergo, &c.

Incontrarium est fides & veritas.

Respondeo. Dicendum, quòd non quæcumque peruersitas in fide est hæresis, quia Iudæi & pagani sunt peruersi in fide: & tamen non sunt hæretici propriè loquendo: sed peruersitas illius in fide qui fidem recipit cum firma adhęsione voluntatis est propriè hæresis.

Ad cuius euidentiam sciendum, quòd fides respicit duo, scilicet ipsum cui credit, scilicet ipsum Dominum nostrum Iesum Christum, cuius vicem supplet summus Pontifex in Ecclesia & ipsa dicta siuè credita, ideſt, articulos fidei & dicta sacræ scripturæ & quæ determinantur ab Ecclesia, & vtiliter tenentur. Modo quidam recedunt ab vtroque istorum, quia nec credunt Christum cui creditur, nec rem creditam, scilicet articulos fidei & dicta sacræ scripturæ: quidam verò recedunt ab altero tantum, quia scilicet credunt Christum cui creditur: sed non tenent rem creditam, scilicet articulos fidei: sed peruertūt sensum sacræ scripturæ, sicut sunt dicentes vetus testamentum esse à Deo malo: & nouum à bono. Primi non dicuntur hæretici propriè loquendo: sed largo modo. Et ideo nec Iudæi: nec pagani dicuntur propriè hæretici, sed secundi dicuntur propriè hæretici. Et hoc probatur sic, quia hæresis diuisionem importat. Ex hoc arguo sic. Non potest aliquid dici diuidi à toto cui non fuit prius aliquo modo vnitum: sed primi nunquam fuerunt Christo vniti, quia nūquam fidem receperunt vt dictum est: secundi autem quandoque fuerunt vniti Christo, quia fidem receperunt; ergo primi non possunt dici propriè diuisi à Christo & Ecclesia: nec per consequens hæretici: sed secundi, quod intelligendum est de secundis quando firmiter adhærent: quia si ex ignorantia vel surreptione aliquis malè crederet & esset paratus corrigi, non esset hæreticus. Vnde hæresis est peruersitas fidei eius qui aliquando fuit fidelis, & cum adhęsione firma voluntatis.

Quare potius in fide quàm in charitate sit hæresis

Si quæratur quare peruersitas in fide sit magis hæresis quam in charitate.

Dicendum, quòd hoc ideo est, quia illa separatio quæ est in illo in quo est prima vnio & communio fidelium, debet simpliciter dici separatio, & per consequens hæresis. Sed fides est huiusmodi, quia primum in quo vniuntur fideles est fides quantumcumque sint diuisi in aliis, ergo peruersitas in fide magis debet dici hæresis quam in charitate vel in quocumque alio.

Si quæratur secundo vtrum hæresis sit maximum peccatorum.

Dicendum, quòd peccatum potest esse maximum dupliciter. Vno modo ex specie peccati, de scilicet, quòd maximum bonum impedit vel aufert. Et sic verberās facit maius peccatum quam furans, quia lædit in persona: ille autem in rebus. Alio modo potest dici peccatum maximum ex circunstantia pecotti. Et sic peccatum dicitur maius quando fit cum despectu. Isto secundo modo non loquemur de grauitate peccati, quia non potest nobis isto modo de grauitate peccati sicut nec de intentione peccantis constare: sed loquemur de primo modo, scilicet qūam habet ex sua specie. Et isto modo infidelitas est maximum peccatum, & inter infidelitates hæresis est maximum peccatum. Primum probatur sic, quia illud quod aufert omne bonum & fundamentum omnis boni est pessimum. Sed infidelitas est huiusmodi. Ergo, &c. Nullum enim bonum potest esse sine fide, quia sine fide impossibile est placere Deo. Nec obstat si dicas, quod charitas est melior fide, quia quicumque aufert fidem aufert charitatem: ideo peior est infidelitas. Vnde si fides posset auferri non ablata charitate infidelitas non esset maius peccatum quam peccatum contra charitatem. Secundum probatur sic, quia grauius est contemnere iam receptum & abiicere quam à principio non recipere. Sed peruersitas hæresis est abiicere fidem iam receptam: infidelitas aliorum est eam non retinere. Ergo, &c. Infidelitas etiam Iudæorum grauior est quam paganorum, quia Iudæi fidem nostram receperunt saltem in figuris, non autem pagani.

Detolerandis hæreticis

Si quæratur tertio vtrum hæretici sint ab Ecclesia tolerandi.

Dicendum, quòd hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad dogmata, & sic non debent toletari: imo statim debet eis inhiberi: & si non abstineant debent iecludi. Cuius ratio est quia bonus prouisor resecat parrem corruptam vt prouideat toti. Sed hæretici sunt huiusmodi. Ergo, &c. Alio modo potest intelligi, quòd tolerentur ab Ecclesia quantum ad pœnam, scilicet, quòd non puniantur. Et sic non sunt tolerandi quando puniantur, nec prima, nec secunda vice: sed quotiescumque labuntur debent puniri ad cor-

rectionem aliorum, quia peccatum publicum debet publice puniri ne detur aliis motiuum peccandi: prima tamen vice non sunt eorum bona penitus confiscanda, nec dimittuntur brachio seculari, quia non apparet vtrum firmiter inhæreant & ex certa scientia faciant. Sed si secundo labantur vtroque modo sunt puniendi, & punit eos Ecclesia regulariter. Debent tamen recipi ad pœnitentiam si redeant, dimittendo tamen eos vt dictum est iudicio seculari, quia relapsus videtur firmiter adhærere & esse constans.

Ad primum ergo in oppositum dicendum, quòd hæresis opponitur primæ vnitati fidelium. Illud autem quod sic opponitur primæ vnitati fidelium peruersitas est in fide, quia prima vnio & diuisio fidelium est per fidem.

Ad secundum dicendum, quòd superstitio non est hæresis nisi concomitatiuè. Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd fides est per quam homo credit Christo & eis quæ credit Ecclesia: sed religio vel cultus diuinus est exhibere seruitium Deo quo homo protestatur talem fidem. Modo quando quis malè credit: consequens est, quòd malum seruitium faciat, & falsum quo protestatur malam fidem. Et ideo superstitio non est hæresis nisi concomitatiuè, in quantum hæresis concomitatur illam superstitionem.

Post hæc de pœnitentia agendum est: pœnitentia, &c.

Distinctio XIIII.

QVÆSTIO PRIMA.

Prima ratio Circa decimamquartam distinctionem. Quæritur vtrum pœnitentia sit sacramentum nouæ legis. Et arguitur, quòd non, quia vnum & idem non potest esse sacramentum & virtus: sed pœnitentia est virtus: ergo non est sacramentum.

Secunda ratio. Præterea, sacramentum est ex institutione diuina, & non ex dictamine rationis naturalis, quia ratio naturalis dictat quòd homo debet emendare offensam commissam in homine, multo fortius in Deum. Ergo, &c.

Tertia ratio Præterea, latria non est sacramentum. Sed pœnitentia est latria, quia latria reddit debitum Deo, & similiter pœnitentia. Ergo, &c.

Præterea, sacramentum nouæ legis constat ex rebus & verbis, pœnitentia autem non sunt res & verba. Ergo, &c.

In oppositum est, Magister in littera.

Respondeo. Circa hanc quæstionem sunt quatuor videnda.

Primum est, vtrum pœnitentia sit virtus, & quæ virtus sit.

Secundum, quomodo est sacramentum.

Tertium, quomodo illud quod dicitur in littera, scilicet, quòd pœnitentia timore concipitur, habet veritatem.

Quartum in quo est pœnitentia sicut in subiecto.

ARTICVLVS PRIMVS.

QVantum ad primum, dixerunt quidam quòd pœnitentia non est virtus: quia non est habitum sed actu, pœnitentia enim est dolere de commissis & non committere dolenda. Sed omnis virtus dicit habitum. Ergo, &c. Sed contra hoc est, quia tunc ille qui actu non dolet non esset pœnitens, sed comedens non exercet huiusmodi actum, ergo comedens non esset pœnitens, sed hoc est falsum. Ergo, &c. Præterea, si est actus virtuosus oportet quòd eliciatur ab aliquo habitu virtuoso, ideo oportet quod talis habitus virtuosus respondeat actui virtuoso: pœnitentia autem est talis actus: & ideo dicitur quòd pœnitentia est virtus, quia respicit offensam diuinam vt remediabilem & emendabilem cum proposito satisfaciendi. Tunc arguitur, omnis actus qui est secundum rectam rationem ad quem non sumus determinati de necessitate à natura procedit ab habitu virtuoso. Sed respicere offensam Dei vt expiabilem & emendabilem est actus secundum rectam rationem ad quem homo non est de necessitate determinatus à natura, quod patet ex hoc quod multi faciunt controuersum. Ergo respicere offensam Dei vt expiabilem & emendabilem procedit ab habitu virtuoso. Sed pœnitentia est huiusmodi. Ergo, &c. Et sic patet, quòd pœnitentia est virtus.

Si quæratur quæ virtus sit.

Dicendum, quòd non est virtus Theologica, est tamen virtus moralis.

Primum patet sic, quia virtus Theologica habet Deum pro obiecto & fine directè & immediatè: sicut patet de fide, spe & charitate. Sed pœnitentia respicit Deum directè & immediate pro obiecto & fine: sed peccatum vt emendabile. Ergo, &c.

Secundum, scilicet quod sit virtus moralis patet, quia virtus moralis est ad rectè appetendum. Sed pœnitentia est talis quia facit inclinationem detestandi peccatum, & per consequens appetendi virtutem. Ergo, &c.

Si quæratur secundo cuiusmodi vel qualis virtus sit.

Dicendum, quòd reducitur ad iustitiam.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd cum pœnitentia dicat displicentiam de peccato cum proposito emendandi, displicentia autem de peccato potest esse triplici de causa. Vno modo propter inclinationem contrarii habitus, sicut ille qui est consuetus venari habet habitum ad ea quæ sunt venationis. Et facere istomodo displicere malum, est commune omni virtuti. Secundo modo dicitur aliquid displicere inquantum est contra amicum, & hoc pertinet ad amiciciam respectu proximi, & ad charitatem respectu Dei. Tertio modo, dicitur aliquid displicere, quia sic displicet quòd vult illud emendare & reducere ad æqualitatem. Et sic pœnitentia reducitur ad iustitiam, quia iustitia est virtus per quam tenet medium homo inter ea quæ sunt ad alterum: sed pœnitentia respicit peccatum vt emendabile quod est ad alterum, ergo pœnitentia reducitur ad iustitiam, non ad iustitiam proprie dictam, quia iustitia propriè requirit æqualitatem inter illa quæ commensurantur per eam. Sed hoc non potest esse inter Deum & hominem, non solum quantum ad offensam quæ infinita est, imo etiam nec quantum ad beneficium, quia homo non potest reddere Deo æquale cuiuscumque prædictorum: ergo pœnitentia non reducitur ad iustitiam propriè dictam: sed reducitur ad iustitiam largo modo dictam, quia scilicet homo facit quod potest. Et ideo aliqualiter reducitur ad æqualitatem. Ad sciendum autem ad quam speciem iustitiæ redu-

catur, notandum, quòd duplex est iustitia, vna quam doctores vocant vindicatiuam quæ accipitur loquendo largè de vindictis pro omni eo, quòd respicit vindictam : sed strictè pertinet ad Iesum persequentem conuenienti modo iniuriam suam vt seruetur iustitia, & sic est virtus. Vndesi homo omnia nouica sibi inordinate illata semper sustinetet, malè faceret. Et isto modo pœnitentia non est iustitia vindicatiua. Alia est iustitia emendatiua vel commutatiua, & ad talem iustitiam reducitur pœnitentia, quia, scilicet pœnitens dat vel facit tale pro honore quem peccando abstulit Deo.

ARTICVLVS SECVNDVS.

In sacramẽto pœnitentiæ quid forma & quid materia.

QVantum ad secundum vtrum, scilicet sit sacramentum nouæ legis. B

Dcendum, quòd sic, quia illud quod est institutum à Deo ad sanctificandum hominem in re sensibili est sacramentum nouæ legis si cooperetur ad sanctificationem. Sed pœnitentia est huiusmodi, quia confessio peccatoris & absolutio Sacerdotis faciunt hominem confitentem sua peccata debito modo habere gratiam & virtutes cooperando ad ea. Ergo, &c. Et est sciendum quòd in hoc sacramento confessio peccatoris est pro re siue pro materia & absolutio pro verbis & forma. Et est sciendum, quòd hoc sacramentum ideo institutum est, quia cum homo sit debilis ad satisfaciendũ pro peccato indiget satisfactione extrinseca : illud est pœnitentia. Et ideo hoc sacramentum est institutum. Est etiam intelligendum quòd licet de ratione naturali sit quòd homo emẽdet Deo pro offensa facta : modus tamen satisfaciendi non est, ex rationis naturalis dictamine: C sed ex institutione diuina, sicut in iniurijs licet emendare sit ex dictamine rationis, modus tamen emendandi est à lege.

ARTICVLVS TERTIVS.

Pœnitentia initium timor.

QVantum ad tertium, scilicet quomodo pœnitentia timore concipitur sciendum, quòd pœnitentia dicit displicentiam de peccato cum proposito emendandi : sed quia aliquid potest displicere alicui dupliciter. Vno modo secundum se, sicut mors. Alio modo propter aliud, sicut ludus displicet puero propter verberationem licet placeat secundum se. Ideo; quòd peccatum displiceat peccatori potest intelligi istis duobus modis. Primo modo non potest displicere peccatum peccatori existenti in peccato, scilicet secundum se, quia imbutus est delectatione peccati: relinquitur ergo quòd si peccatum displiceat : displiceat D sibi propter aliud. Et hoc potest esse dupliciter: secundum quod peccatum potest displicere peccatori propter aliud dupliciter. Vno modo propter bonum assequẽdum, puta propter assecutionẽ præmij in regno cælorum. Alio modo propter malum vitandum puta propter pœnas inferni vitandas. Similiter peccator potest considerari duobus modis. Vno modo ante gratiam & virtutes quando incipit pœnitere. Alio modo post plenam conuetsionem, quando iam habet gratiam & virtutes. Dico ergo, quòd peccatori primo modo, considerato magis displicet peccatum propter malum vitandum, scilicet pœnas inferni, quam propter assecutionem præmij, scilicet regni cælorum. Ideo dicitur, quòd pœnitentia timore A concipitur, quia scilicet timor supplicij mouet regulariter pœnitentem ad pœnitendum de peccato. Et hoc probatur sic, scilicet quòd pœnitentia timore inducitur, quia quicumque plus timet supplicium quam diligat bonum cœleste magis inducitur ad pœnitentiam per quam supplicium euaditur & regnum acquiritur timore supplicij quam amore regni cœlestis. Sed peccator existens in peccato est huiusmodi. Ergo, &c. Proba. Maior. Quia quicumque plus diligit bonum corporis sui quam diligat quodcumque bonum cœleste, magis timet pœnam per quam tollitur bonum corporis sui, puta delectatio vel honor, quã diligat quodcumque bonum cœlestæ. Sed peccator existens in peccato est huiusmodi. Ergo peccator in peccato existens magis timet pœnam quam diligat quodcumque bonum cœleste ; & per consequens timore huius pœnæ mouetur ad pœnitentiam quæ tollit pœnam. Sed tamen benè præcedit fides: quia nisi scirem per fidem pœnas inferni, non pœnitetem quia non timerem. Et post directionem fidei sequitur spes euadendi periculum. Tertio est timor, quia ex quo non possum euadere periculum nisi fecero quod debeo est timor ad quem statim sequitur pœnitentia.

ARTICVLVS QVARTVS.

QVantum ad quartum in quo sit pœnitentia; scilicet sicut in subiecto.

Dicendum, quòd quæstio potest intelligi dupliciter, vel quantum ad personam vel quantum ad potentiam. Si primo modo, dicendum est in omni viatore quantum ad habitum, sed quantum ad actum in illo soloqui commisit peccatum: sed in Angelis & in damnatis non potest esse nec quantum ad habitum, nec quantum ad actum. Cuius ratio est, quia in omni illo & solo potest esse habitus pœnitentiæ, & etiam actus, qui potest habere peccatum expiabile quantum ad habitum, vel habet quantum ad actum. Sed omnis homo existẽs in via est huiusmodi, quia in omni homine, vel fuit peccatum, vel est, vel potest esse : etgo in omni homine est pœnitentia, vel quantum ad habitum, vel quantum ad actum. Sed in Angelis & damnatis non est peccatum expiabile. Ergo in Angelis & damnatis non potest esse pœnitentia. Relinquitur ergo quòd in solo homine & in omni homine viatore est pœnitentia vt probatum est.

Si autem quæstio intelligatur secundo modo, scilicet, in qua potentia sit pœnitentia tanquam in subiecto, diuersæ sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quòd omnes virtutes sunt in appetitu sensitiuo. Quidam in voluntate, quidam quasdam in voluntate quasdam in appetitu sensitiuo, & secundum diuersas opiniones posset dici aliter, & aliter de ista quæstione : tamen mihi videtur quòd pœnitentia sit in voluntate sicut in subiecto, quia secundum omnes oportet quòd sit vel in intellectu vel in appetitu sensitiuo vel in voluntate. Non in intellectu, quia pœnitentia non est virtus ad intellgendum tradita : sed ad emendandum delicta. Nec in appetitu sensitiuo, quia habitus virtuosus & potentia in qua est talis habitus respiciunt idem obiectum, quia potentia distinguitur per habitum & habitus per obiectum. Sed appetitus respicit vt subiectum bonum delectabile vel tristabile secundum sensum. Ergo habitus siue illæ virtutes quæ sunt in habitu sensitiuo sicut in subiecto, respiciunt bonum detestabile vel dele-

ctabile ſecundum ſenſum. Sed pœnitentia non A reſpicit vt obiectum aliquod delectabile vel deteſtabile ſecundum ſenſum, quia obiectum eius eſt offenſa Dei vt expiabilis : & hoc non horret nec delectat ſecundum ſenſum. Ergo pœnitentia non eſt in appetitu ſenſitiuo ſicut in ſubiecto: relinquitur ergo quòd ſit in voluntate.

Ad primum ergo in oppoſitum dicendum, quòd vnum & idem non poteſt eſſe ſacramentum & virtus : verum eſt ſecundum idem : ſed ſecundum diuerſa poteſt : & iſto modo ſecundum diuerſa pœnitentia eſt ſacramentum & virtus vt dictum eſt ſupra, quia ipſa diſplicentia interior eſt virtus, ſed confeſſio exterior & abſolutio Sacerdotis eſt ſacramentum.

Ad ſecundum dicendum, quòd pœnitentia eſt de dictamine rationis naturalis abſolutè, non autem quantum ad modum, vt dictum eſt. B

Ad tertium dicendum, quòd minor eſt falſa, ad probationem dicendum, quòd non valet: quia eſt ibi fallacia conſequentis ex ambabus affirmatiuis in ſecunda figura. Vel aliter poteſt dici ad minorem, quòd aliquis poteſt eſſe debitor Deo & reddere debitum ſibi duabus de cauſis. Vno modo ratione offenſæ. Et illud pertinet ad pœnitentiam. Alio modo ratione beneficii, & illud pertinet ad latriam, quia latria eſt habitus vel voluntas inclinans hominem ad reddendum debitum honorem Deo vt creatori. Et ſic diuerſimodè reddere debitum Deo pertinet ad latriam & pœnitentiam.

Ad quartum dicendum, quòd minor eſt falſa, quia in pœnitentia actus peccatoris confitentis peccata ſua, & locutio eſt loco rei ſenſibilis & C pro materia : & abſolutio pro verbis & forma.

Quòd vero pœnitentia non ſemel tantum, &c.

QVÆSTIO SECNDA.

SEcundo quæritur. Vtrum pœnitentia habeat durare vſque in finem.

Ad hoc dicendum, quòd differt quærere vtrum pœnitentia habeat durare vſque in finem, & quærere vtrum ſi pœnitentia interrumpatur poſſit iterari & reſtaurari. Si primo modo quæratur, dicendum, quòd non: quia quòd aliquid duret in poſterum non poteſt contingere niſi vno iſtorum modorum, aut quia aliquid eius quòd eſt de ratione ſua in poſterum expectatur: ſicut de ratione anni eſt, quòd habeat menſem poſt menſem, aut quia in ſubiecto ſuo immobiliter recipitur. Primo modo non poteſt dici pœnitentia durare in poſterum, quia permanentia non expectant aliquid in poſterum quòd ſit de ratione ſua imò ſunt tota ſimul : ſicut domus & homo & ſimilia. Sed pœnitentia eſt qualitas permanens quia eſt habitus vt dictum eſt. Ergo, &c. Nec ſecundo modo, quia in libero arbitrio non cõfirmato nihil recipitur immobiliter. Sed liberum arbitrium in hac vita non eſt confirmatum. Ergo, &c. Et ſic patet, quòd pœnitentia non poteſt durare vſque in finem.

Si autem quæſtio quærat ſecundo modo, vtrum ſi pœnitentia interrumpatur poſſit iterari. Dicendum quòd ſic, quia ſi non poſſet eſſe, hoc eſſet vel quia homo non poſſet habere diſplicentiam de peccato ſuo, quòd non poteſt eſſe : quia durante vita liberum arbitrium non ſe habet immobiliter in bono vel in malo. Et ideo poteſt ſibi diſplicere malum vel peccatum. Vel quia Deus nollet ipſum recipere ad miſericordiam, quòd ſimiliter non poteſt eſſe, quia hoc eſt contra miſericordiam Dei : quia Deus quantum eſt de ſe ſemper eſt paratus ad miſericordiam dum tamen homo faciat, quòd in ſe eſt. Quam nobis concedat ipſe qui eſt alpha, & omega, & trinus, & vnus.

FINIS LIBRI QVARTI.

Explicit ſcriptum ſuper quartum, & conſequenter ſuper omnes quatuor libros ſententiarum, ſubtiliſſimi ac acutiſſimi Doctoris Magiſtri Heruei Britonis, almi Ordinis Predicatorum ſacræ Theologiæ Doctoris eximij, ac quondam præfati Ordinis Magiſtri Generalis celeberrimi.

INCIPIT TRACTATVS HERVEI NATALIS BRITONIS,

DOCTORIS PARISIENSIS, MAGISTRI GENERALIS ORDINIS FRATRVM PRÆDICATORVM.

DE POTESTATE PAPÆ.

APostolus Romanorum decimo loquens de Iudæis, dicit quod ignorantes Dei iustitiam & suam quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti.

Quod quidem non sic intelligendum est, quod aliquis sit qui non sit subiectus iustitiæ Dei aliquo modo.

Ad cuius euidentiam, sciendum quod quantum ad præsens pertinet, Duplex est iustitia Dei: vna est quæ potest dici retributiua, qua scilicet Deus tetribuit cuilibet secundum merita, iustis gloriam, malis pœnam, quæ quidem iustitia non proptiè dicenda est distributiua. Sed magis reducenda est ad iustitiam commutatiuam, qua fit commutatio meriti ad præmium. Alia verò est iustitia quæ potest dici regitiua siuè regulatiua, quando scilicet dat regulas secundum quas homo iustè viuat, scilicet quando præcipit prosequenda, & prohibet vitanda.

Quantum ergo ad primam iustitiam, omnes subiecti sunt diuinæ iusticiæ etiam secundum effectum, quia secundum effectum vnusquisque recipiet à Deo secundum quod meruit.

Quantum ad secundam iustitiam regitiuam siuè regulatiuam: Aliquem esse subiectum diuinæ iustitiæ dupliciter potest esse, vel secundum effectum vel secundum debitum: secundem debitum omnes subiecti sunt iustitiæ Dei, quia omnes tenentur & debent secundum regulas à Deo datas viuere, & actus suos dirigere: sed secundum effectum non omnes subiecti sunt tali iustitiæ, quia non omnes viuunt secundum tales regulas in effectu, propter quod iste deffectus recompensatur iustis pœnis. Huic autem videtur aliquid accidere simile his diebus, quia quidam ignorantes potestatem sedis apostolicæ, vel contemnentes eandem, quærentes suam potestatem statuere & indebite ampliare, nolunt recognoscere suam potestatem esse à sede apostolica, nec eam volunt recognoscere sicut prædicta potestate rei Apostolicæ stabilitam, dicentes potestatem episcoporum & cutatorum æquè esse immediatè à Deo, sicut potestatem sedis apostolicæ & potestatem prædictorum Episcoporum & curatorum non esse à Papa, sed immediate à Christo; quod ertoneum iudico sicut infia patebit. Ad huius ergo errotis exclusionem primo videnda sunt quædam in generali de potestate iurisdictionis.

Secundo, descendendum est in speciali ad potestatem iurisdictionis ecclesiasticæ, de qua principaliter est agendum.

Quantum ad primum, videnda sunt quatuor. Primum est, quid importat potestas iurisdictionis Secundum est, quomodo differt institutio talis potestatis, & institutio personæ in tali potestate. Tertium est, cuius est instituere talem potestatem vel personam in tali potestate. Quartum est quomodo vna talis potestas est sub alia.

Quantum ad primum, sciendum est quod potestas iurisdictionis videtur importare quantum appatet ex interpretatione nominis potestatem dicendi ius, siue statuendo, siue sententiando sicut magis infra patebit. Circa quòd sciendum est, quod dicere ius vel dicere iustum patet dupliciter contingere: vno modo sine quacumque obligatione, sicut quando aliquis scholastice, puta determinando in scholis dicit aliquid esse iustum, & ista potestas ius dicendi non est illa de qua nunc agitur.

Alio modo potest vocari potestas ius dicendi vel iustitiæ, quando aliquis habet potestatem super aliquos, sic quod possit obligare eos ad tenendum pro iusto hoc quod dicit, siue statuendo siue sententiam dando: statuendo sicut si habens talem potestatem statuat ex causa rationabili quod ieiunetur in quadragesima ipso facto quod hoc statuendo dicit habet rationem iusti siue debiti fieri, ita quod subditi illius qui habet talem potestatem tenentur adhærere huic dicto tanquam iusto. Et

idem eſt in prohibitiuis quia ſcilicet ſubditi teſtenturvitatè prohibita abillo tanquam in iuſtum. Sententiando autem, vt ſi aliquis habens talem poteſtatem aliquem ſubd tis ſententiet eſſe reum vel innocentem, dictum ſum in tali ſententia tenentur ſubditi habere pro iuſto vel pro iure, & ſubditi tenentur habere talem pto reo vel innocente, & talis eſt poteſtas quam vocamus poteſtatem iuriſdictionis. Ita quod poteſtas poteſt ſic diffiniri vel deſcribi, quod poteſtas iuriſdictionis eſt qua præſidens alicui reipublicæ poteſt dicere ſus ſtatuendo vel ſententiando, cum obligatione ſubditorum ad habendum id quod dicitur pro iuſto.

Quantum autem ad ſecundum, ſcilicet quomodo differunt inſtituere talem poteſtatem & inſtituere perſonam in tali poteſtate: Sciendum quod differunt quod inſtituere talem poteſtatem & inſtituete perſonam in tali poteſtate. Sciendum quòd differunt quod inſtituere rem aliquam & rem inſtitutam alteri conferre. Nam inſtituere talem poteſtatem eſt ordinare quod aliqua poteſtas tanta & talis ſit in republica, ſecundum quam præſidens reipublicę regat ipſum populum, videlicet quod ſit in republica aliqua poteſtas talis quæ poſſit ſtatuere & ſententiare, & tali modo procedere, & in tot caſibus, & quæ ad tantum populum & tot loca ſe extendat & ſic de conſimilibus. Inſtituere vero perſonam in tali poteſtate eſt talem poteſtatem conferre alicui perſonæ modo quo infra exponetur, & iſta differunt, nam vnum poteſt eſſe ſine altero, poteſt enim talis poteſtas inſtitui antequam conferatur actu, vel ſic collecta alicui qui communitati præſideat. Rex etiam poteſt in aliqua ciuitate inſtituere poteſtatem aliquam antequam conferatur alicui iudici qui ſecundum prædictam poteſtatem præſit communitati. Poteſtas autem talis poteſt alicui conferri dupliciter: vno modo quod conferatur determinatę perſonæ in ſingulari, ſcilicet Petro vel Guillelmo ſicut quando aliquis rex facit aliquam perſonam determinatæ puta Guillelmum vel Galterum iudicem in tali ciuitate ad regendam eam ſecundum poteſtatem inſtitutam ab eo. Alio modo poteſt talis poteſtas conferri, alicui non quidem ſic determinatæ perſonæ, ſed perſonæ determinatæ conditionis. Vt ſi rex inſtitueret aliquam poteſtatem iuriſdictionis in aliqua ciuitate, & ordinaret quod ſemper electus à ciuibus illius ciuitatis haberet illam poteſtatem, rex ſic ordinando conferret poteſtatem perſonæ detetminatæ conditionis, ſcilicet perſonæ electæ à communitate. Ita quod perſona ſic electa de nouo, aſſequitur talem poteſtatem de nouo, non propriè ex noua collatione ciuium, ſed ex collatione antiqua cum electione noua concurrente. Si autem quæratur quid facit talis electio ad aſſecutionem nouæ talis poteſtatis dicendum eſt quod eſt diſpoſitio vltimata ex parte recipientis qui facit ipſum capacem ſtatim, ſecundum actum talis poteſtatis ex collatione antiqui principis. Ita quod electio non eſt collatiua poteſtatis effectiuæ. Sed diſpoſitiua ſubiecti recipientis, modo quo dictum eſt.

Quantum ad 3. ſcilicet cuius eſt inſtituere talem poteſtatem & perſonã in tali poteſtate. Sciendum quod tales poteſtates determinare & inſtituere perrinet vel ad illum qui iam habet plenum dominiũ illius cõmunitatis, quæ habet regi ſecundum illam poteſtatem, vel ad ipſam communitatem, ſcilicet ad populum communitatis qui debet regi, & hoc patet ſic. Primò, quantum ad inſtitutionem poteſtatis, quia inſtituere poteſtatem ſecundum quam aliqua communitas regatur, ſolum pertinet ad illum qui poteſt talem communitatem obligare ad determinatum modum regiminis. Sed nulla perſona vel communitas poteſt rectè obligari niſi de conſenſu proprio vel de ordinatione alicuius habentis dominium ſuper ipſam. Ergo, &c. Minor patet. Maior autem facilè declaratur, quia inſtituere determinatam poteſtatem ſecũdum quã aliqua communitas regatur, eſt obligare illam communitatem ad determinatum modum regiminis ſecundum quem illa communitas debeat regi, ſed nullus debet obligare ad aliquid, niſi ex proprio conſenſu vel ab aliquo habente dominium ſuper ipſum. Ergo, &c. Quantum autem ad inſtitutionem perſonæ in tali poteſtate, ſiue quantum ad collationem talis poteſtatis determinatæ perſonæ, vel etiam quantum ad determinationem perſonæ quę debeiti tali poteſtate: idem dicendum eſt quod pertinet ad communitatem vel ad aliquem qui habet plenum dominium ſuper communitatem, quia nullus obligatur ad hoc quod regatur per aliquam determinatam perſonam ſecundum quamcumque poteſtatem niſi ex proprio conſenſu vel ex ordinatione ſuperioris habentis poteſtatem ſuper ipſum. Sed illud quod dependet ex conſenſu alicuius pertinet ad illum ex cuius cõnſenſu dependet. Ergo inſtituere perſonam in iuriſdictione ſecundum quam aliqua cõmunitas debet regi pertinet ad ipſam cominunitatem vel ad aliquam dominium habentem ſuper ipſam. Eſt autem notandum quod aliquis poteſt aliquam conditionem determinare circa perſonam quæ debet aſſequi talem poteſtatem ex qua talem perſona eam aſſequitur qui tamen non poteſt conferre ipſam poteſtatem ſicut ſupra dictum eſt.

Quantum autem ad quattum, ſcilicet quomodo vna talis poteſtas ſe habet ad aliam, ſecundum ſub & ſupra, ideſt, quomodo vna poteſtas ſit ſub alia. Sciendum quod aliqua talis poteſtas ſit ſub alia poteſt eſſe tripliciter, vno modo quo ad ipſam poteſtatem ſecundum ſe. Alio modo quo ad correctionem abuſus ipſius poteſtatis. Tertio modo quo ad ſubſidium adminiculatiuum. Primo modo habet poteſtas eſſe ſub alia, quando ipſa poteſtas inferior eſt ab ipſa poteſtate ſuperioti. Et hoc eſt quando in illa poteſtate ſuperiori includitur poſſe conferre inferiorem, ſicut in poteſtate regis includitur poſſe inſtituere iudices, & dare eis poteſtatem in diuerſis regni partibus. Vnde poteſtas iudicis deriuatur à poteſtate regis, quia rex ſua poteſtate habet poſſe conferre talem poteſtatem.

Quantum vero ad cortectionem abuſus dicitur quod poteſta inferior non dependet ſecundum ſe à poteſtate ſuperiori, quia ſcilicet habens poteſtatem ſuperiorem non habet ex ſua poteſtate conferre talem poteſtatem inferiorem, ſed ſolum corrigere abuſum eius: verbi gratia ſicut poteſtas principis exiſtentis ſub aliquo rege, talis enim poteſtatem iuriſdictionis non habet à rege. Imò habet quandoque iure hæreditario, tamen talis poteſtas dicitur eſſe ſub poteſtate regis quantum ad correctionem abuſus.

Vnde ſi habens talem poteſtatem abuteretur ea dando falſas ſententias vel ordinando aliqua contra rationẽ poſſet eſſe recurſus populi ad regem ad correctionem talis abuſus. Tertio autem

modo dicitur talis poteſtas eſſe ſub alia, quantum ad ſubſidium adminiculatiuum, quia videlicet quando poteſtas ſuperior impugnatur, inferiores poteſtates debent ſubſeruire & iuuare ita quod ſi rex impugnatur ab aduerſarijs ſuis inferior tenetur eum iuuare. Et ratio huius eſt quia tota res publica tenetur ad deffenſionem illius à quo dependet bonum totius reipublicæ. Nunc autem à tali poteſtate generali dependet bonum totius reipublicæ vel in toto mundo vel in aliquo rege ſecundum generalitatem ipſius poteſtatis ideo, &c.

Et ſic patent illa quatuor quæ propoſita ſunt de poteſtate iuriſdictionis in generali. Nunc autem reſtat videre de poteſtate iuriſdictionis Eccleſiaſticæ de qua principaliter eſt agendum.

Et quantum ad hoc primo determinabitur veritas, ſecundo ex veritate determinata excludentur errores qui videntur eſſe quorundam modernorum.

Quantum ad primum, primo agetur de poteſtate Papæ, ſecundo de poteſtate prælatorum inferiorum. Tertio, de comparatione vnius poteſtatis ad aliam.

Quantum ad primum oſtendentur tria, primo quanta & qualis ſit poteſtas Papæ. Secundo à quo talis poteſtas ſit inſtituta. Tertio ad quem pertinet talem poteſtatem conferre determinatæ perſonæ, & quo modo determinata perſona habet aſſequi talem poteſtatem.

Quantum ad primum, ſciendum eſt quod (ſicut ſupra dictum eſt) poteſtas iuriſdictionis idem eſt quod poteſtas ius dicendi cum obligatione qua tenentur ſubditi habere per iuſto ſiue per iure id quod dicitur. Nunc autem ſicut ſupra dictum eſt, dupliciter poteſt aliquis dicere ius vel iuſtũ cum talí obligatione, ſcilicet vel ſtatuendo, ſicut quando aliquid præcipitur vel prohibetur; vel ſententiando de perſona ſubdita quod ſit talis vel talis, puta rea vel innocens, punienda vel premianda, puta. In iſtis autem contingit aliquando poteſtatem iuriſdictionis determinari dupliciter, vno modo quantum ad caſus, ita ſcilicet quod ipſa poteſtas non ſe extendat ad omnes caſus, ſcilicet ad quoſdam ſic, & ad quoſdam non. Alio modo quantum ad populum ſubiectum, ſcilicet quod extendat ſe ad tantum populum & non ad plus.

Quantum ad primum, ſciendum quod quædam ſunt de iure naturali vel diuino; quædam de iure humano pontificato. Quantum ergo ad ea quæ ſunt de iure naturali aut diuino non ſe extendit poteſtas Papalis, ſcilicet ſic quod vel iſta poſſit immutare, vel eis dare vim obligandi tantum in caſibus, ſi eſt aliquod dubium, ad ipſum pertinet auctoritas declarandi. Primum patet, quia inferior non poteſt immutare leges vel ſtatuta ſuperioris, ſed ea quæ pertinent ad ius naturale & dominium ſunt leges cius qui ſuperior eſt ad Papam. Ergo, &c. Maior patet. Probatio minoris, quia illud quod pertinet ad ius naturale vel diuinum eſt lux Dei vel ſcripta vel indita menti naturaliter, de qua lege indita naturaliter dicit Apoſtolus ad Romanos ſecundo, quod huiuſmodi legem non habentes, ſcilicet gentiles, ſibi ipſis ſunt lex, inquantum ratio naturalis iſta eis dictat. Sed conſtat quod Deus eſt ſuperior ad Papam. Ergo, &c. Per idem patet quod etiam ex ordinatione Papæ talia non habent vim obligandi, quia ea quæ ſunt ordinata ex ſtatuto ſuperioris, non habent vim obligandi ex ordinatione & ſtatuto inferioris. Sed talia pertinentia ad ius naturale vel diuinum ſunt ex ordinatione Dei qui eſt ſuperior ad Papam. Ergo, &c.

Ad euidentiam autem ſecundi, ſcilicet quod ad Papam pertinet auctoritas declarandi dubia in talibus, ſciendum quod declarare dubia in aliquibus poteſt dupliciter contingere; vno modo inquiſitiuè ſicut poteſt quilibet ex ingenio vel habitu inquirere de dubiis alicuius ſcientiæ, & iſto modo declarare poteſt pertinere ad quemcunque doctum vel ſcientem in aliqua ſcientia. Alio modo poteſt accipi declarare cum auctoritate aliqua, ſcilicet quod declaratio ſua debeat haberi pro vera, ita quod non liceat oppoſitum tenere vel opinari. Et iſto modo poteſtas vel auctoritas declarandi prædicta dubia, eſt ſolum apud ſummum pontificem ſimpliciter. Et quod talis auctoritas ſit ſimpliciter apud Papam patet ſic, quia oportet ponere in Eccleſia vnum caput ad quod pertinet declarare iſta quæ ſunt dubia circa quæque ad fidem pertinentia, ſiue ſint ſpeculatiua ſiue agibilia. Sed conſtat quod in Eccleſia non poteſt eſſe aliquod tale niſi ſolus Papa. Ergo, &c. Minor patet. Maior probatur, quia oportet poni Eccleſiam ſic diſpoſitam quod tota communitas vniuerſalis Eccleſiæ maneat in vnitate fidei & in vna ſententia de fide, ſcilicet hoc non poſſet eſſe niſi tota communitas Eccleſiæ haberet recurſum ad vnum caput, ſcilicet ad præſidentem, apud quem eſſet auctoritas declarandi dubia circa ea quæ ſunt fidei. Ergo, &c.

Et ſi obiiciatur contra hoc quod Papa (cum ſit ſingularis perſona) ſit potens peccare & potens errare. Apud autem potentem errare non debet eſſe auctoritas contra quam non liceat opinari; dicendum quod licet Papa ſit ſingularis perſona & proprio motu agens poſſit errare ſicut dicitur de illo Leone contra quem iuit Hilarius pictauienſis, ad conſilium Generale, tamen Papa vtens conſilio, requirens adiutorium vniuerſalis Eccleſiæ. Deo ordinante qui dixit Petro, Ego rogaui pro te non deficiat fides tua, non poteſt errare nec poteſt eſſe quod vniuerſalis Eccleſia tanquam vnum accipiat aliquod erroneum, nec tamen ſi Papa vt ſingularis perſona ſententiat errorem teneat; vel ſequitur quod auctoritas eius obliget ad illam ſententiam tenendam, nec etiam quod auctoritas illa ſibi errani ſubtrahatur, ſcilicet quod auctoritas ſua non habet locum obligandi in tali caſu, ſed quod de eſt obiectum aptum natum autenticari: ſicut non ſequitur quod careat viſu ille qui non videt ſaporem qui non eſt obiectum viſus.

Quantum vero ad ea quæ euidenter conferunt ad ordinandum hominem in Deum ſecundum talia præcepta iuris naturalis vel diuini, ſiue præcipiendo, ſiue ſtatuendo quod ſemel in anno ad minus fideles confiteantur, ſine prohibendo illa quæ retrahunt à dictis præceptis, ſiue taxando pœnas huc vitæ conuenientes, Papa habet plenam poteſtatem in omnibus talibus abſque exceptione, cuiuſcunque caſus ad talia pertinentis, & hæc ſunt illa que pertinent ad ius poſitum pertinens ad Eccleſiaſticam iuriſdictionem.

Et hoc patet ſic, quia in omni republica benè ordinata oportet ponere aliquem qui præſit toti reipublicæ, qui poſſit totam communitatem mouere ad omnia. Illa que conferunt quod ſine eis non benè ordinaretur communitas in bonum reipublicæ. Sed præſidens vniuerſaliter reipublicæ in communitate Chriſtiana eſt Papa. Ergo Papa

poteſt præcipere talia conferentia ad bonum reipublicæ in communitate Chriſtiana. Dico autem quæ conferunt ad bonum reipublicæ ſic quod ſine eis bene reſpublica non poteſt atringere ad debitum finem, quia non omne conferens poteſt præcipere continentiam Monachalem, vel ieiunare in pane & aqua per totam vitam, niſi hoc faceret propter culpam puniendam vel aliquid ſimile. Poteſt tamen præcipere ſemel communicare in anno ad minus, vel non differre baptiſmum & conſimilia: ſic ergo videtur quod in ſtatuendo poteſtas Papæ ſe extendat ad declarandum dubia circa ea qui ſunt iuris naturalis vel diuini modo quo dictum eſt, & ad ſtatuendum præcipiendo vel prohibendo omnia illa quæ conferunt eo modo quo dictum eſt ad obſeruandum ea qui ſunt iuris naturalis vel diuini. In quorum obſeruantia conſiſtit bonum reipublicæ ſecundariè. B

Quantum veto ad videndum in ſententiando de ſubditis quod debeant haberi pro talibus, & quantum ad poteſtatem ligandi vel ſoluendi eos ſiue in foro ſacramenti pœnitentiæ, ſiue in foro conſcientiæ, Papa habet poteſtatem plenam & vniuerſalem, & quantum ad omnes caſus & quantum ad omnem exiſtentem de Eccleſia militante. Et hoc patet ratione & auctoritate: Ratione ſic, quia oportet in tota communitate Chriſtiana ponere aliquem præſidentem ad quem pertineat per ſe vel per alium ſententiare de quolibet, qualiter debeat regi ſecundum illud quod egit vel omiſit: quantum ad omnia quæ pertinent ad ordinandum hominem in Deum nullus eſt talis præſidens niſi Papa. Ergo, &c. Minor patet, quia C nullus poteſt dari talis præſidens niſi Papa. Maior etiam patet, quia oportet ponere quod ille qui præeſt alicui communitati poſſit ſuper quemlibet de communitate dare ſententiam, ſecundum quam debeat regi in ordine ad finem reipublicæ, & modo quo reſpublica debet ordinari in illum finem. Sed ad hoc quod quilibet de communitate Chriſtiana ordinetur in finem debitum reipublicæ Chriſtianæ, & modo quo debet ordinari, oportet quod ſit aliquis qui poſſit quolibet ſententiante qualis ſit & qualiter regatur, ſecundum illud quod egit vel omiſit, non ſolum in foro iudiciali exteriori, ſed etiam quantum ad ea quæ pertinent ad notitiam conſcientiæ, quia vtroque modo homo habet ordinari in Deum, & ſecundum modum conuenientem communitati Chriſtianæ, quia tali modo inſtituit Deus quod homo ſubderetur iudicio præſidentis ſecundum poteſtatem Eccleſiaſticam: ergo Papa habet poteſtatem ſententiandi de omni homine pertinente ad communitatem Chriſtianam, in omni caſu pertinente, ſiue ad fo- D rum iudiciale exterius, ſiue ad forum conſcientiæ. Auctoritate etiam ſacræ ſcripturæ idem patet. Nam Mathei 17. dicit: Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, & ſequitur. Et tibi dabo claues regni cælorum, & quodcumque ligaueris ſuper terram erit ligatum & in cælis, & quodcunque ſolueris ſuper terram erit ſolutum & in cælis. Quod quidem referri poteſt & quantum ad ligamentum & ſolutionem ſententiando in vtroque foro, ſcilicet interiori & exteriori; & quantum etiam ad ligamentum in ſtatuendo quantum ad ea quæ conferunt ad obſeruantiam iuris naturalis, vel diuini modo quo expoſitum eſt ſupra ſic. Ergo poteſt dici, ſaluo meliori iudicio, quod poteſtas Papalis conſiſtit in A hoc quod eſt poſſe ſtatuere ius & ſententiare etiam modo quo dictum eſt, extendendo ſe cauſam pertinentem ad Eccleſiam militantem, & quantum ad omnem cauſam pertinentem ad vtrumque forum, & hoc in ſententiando de ſubditis, & in ſtatuendo modo quo ſupra dictum eſt, cum hoc etiam poteſt talem poteſtatem committere vel conferre alii, modo quo infra exponetur.

Quantum autem ad ſecundum, quod pertinet ad illum primum articulum principalem, ſcilicet à quo poteſtas Papalis ſit inſtituta. Sciendum quod omnes concedunt quod iſta poteſtas eſt inſtituta à ſolo Chriſto, vel à Papa, vel à communitate Chriſtiana, ſed non eſt inſtituta à Papa vel communitate Chriſtiana, ergo à ſolo Chriſto. Quod ex præmiſſis de facili poteſt patere, quia ſupra probatum eſt quod inſtituere iuriſdictionem ſecundum quam communitas aliqua debet regi, pertinet vel ad ipſam communitatem, vel à Domino communitatis: ſed communitas quæ debet regi per poteſtatem Papalem eſt communitas Chriſtiana quantum ad Eccleſiam militantem. Et huius communitatis vt talis non eſt Dominus niſi Chriſtus vel Papa, ergo iſta poteſtas debet inſtitui vel à Chriſto, vel à Papa, aut à communitate Chriſtiana. Et hæc fuit maior: minorem probo quantum ad duas partes communitatis, ſcilicet quod talis ibi poteſtas non poteſt inſtitui à Papa vel à communitate Chriſtiana. Et primo quod iſta poteſtas non poteſt inſtitui à cõmunitate Chriſtiana, quia ſi talis poteſtas poſſet inſtitui à communitate Chriſtiana aut hoc conuenitet communitati Chriſtianæ auctoritate propria, aut auctoritate ſuperioris hoc ſibi committentis: ſed nec ſic, nec ſic. Ergo, &c.

Maior patet, quia nulli competit iuriſdictionem inſtituere niſi vel auctoritate propria, vel auctoritate ab alio ſibi commiſſa.

Minorem probo, quantum ad duo contenta. Et primo quantum ad hoc quod communitati Chriſtianæ non competit inſtituere talem poteſtatem auctoritate propria. Et hoc probo quadruplici ratione. Prima ſumitur ex parte obiecti ipſius poteſtatis. Secunda ex parte finis ad quem ordinatur ipſa poteſtas. Tertia ſumitur ex modo habendi poteſtatem. Quarta ex plenitudine ipſius poteſtatis.

Prima talis eſt: illa poteſtas non poteſt à communitate Chriſtiana proptia auctoritate quæ includit illud quod excedit omnem auctoritatem humanam, ita quod nulla auctoritas humana ad eam inſtituendam, per ſe ipſam ſufficit ſine alia. Et hoc patet, quia cum communitas Chriſtiana ſit communitas humana, inſtitutio illius quod includit id quod excedit omnem auctoritatem humanam excedit auctoritatem communitatis Chriſtianæ, ſed poteſtas Papalis includit id quod excedit omnem auctoritatem humanam, ſic quod nulla auctoritas humana per ſe ad hoc ſufficit ſine commiſſione alterius. Et hoc poteſt patere, tum quia habere poteſtatem ſoluendi & ligandi in foro conſcentiæ, & ſic ligare & ſoluere quod ſit acceptum Deo, tamen quia abſoluere de pœna debita in foro Dei, quæ omnia includit poteſtas Papalis, excedit auctoritatem humanam, modo prædicto, ita quod auctoritas humana ad hoc non ſufficit ſine alia. Nam vt de ſe paret poteſtas Papalis includit poſſe ligare & ſoluere in foro conſcientiæ, & etiam tali modo quod ſit acceptum Deo, ſi fiat claue non errante.

Et etiam posse absoluere à pœna debita in foro Dei, sicut patet per indulgentias. Ista etiam excedunt omnem auctoritatem humanam, sic quod nulla auctoritas humana ad hoc ex se sine commissione alterius potest attingere: ergo potestas Papalis non potest institui à communitate humana propria auctoritate modo quo dictum est.

Ad euidentiam secundæ rationis quæ sumitur ex parte finis, sciendum, quod finis totius iurisdictionis Ecclesiasticæ (quæ post Christum principaliter residet ad Papã) est ordinare communitatem Christianam ad impendendum Deo cultum debitum & sibi acceptum, & per consequens vitæ æternæ meritorium. Ex hoc arguitur sic. Ad nullam communitatem pertinet posse instituere iurisdictionem secundum quam impdiat ipsa communitas debitum cultum Domino præsidenti communitati, cuius dominium vel regimen in nullo dependet ab ipsa communitate. Et hoc patet quia ad inferiorem non pertinet iudicare de eo quod libet vel placet superiori, sed sic se habet communitas Christiana ad Christum siue ad Deum, quia Christus tali communitati denominatur, sic quod dominium eius & regimen in nullo dependet à communitate Christiana, & hoc dico propter illos dominos quorum dominium à principio dependet à consensu communitatis: ergo ad communitatem Christianam non pertinet instituere iurisdictionem secundũ quam communitas Christiana ordinatur ad impendendum debitum cultum Christo secundum quod debitum est. Sed iurisdictio secundum quam sic ordinatur communitas Christiana est iurisdictio Ecclesiastica, in qua primum gradum post Christum tenet potestas Papalis, ergo ad communitatem Christianam non potest pertinere quod talem iurisdictionem propria auctoritate instituat.

Tertia ratio quæ sumitur ex parte modi habendi talem potestatem talis est, quia illam potestatem instituere propria auctoritate qua aliquis vtitur vt vicarius alicuius Domini, ad nullum alium pertinet nisi ad illum Dominum cuius ille qui sic tali potestate vtitur, est vicarius.

Sed potestas Papæ de qua loquitur est potestas qua ipse Papa vtitur vt vicarius Christi: in terris ergo istam potestatem instituere ad nullum aliũ pertinet nisi ad Christum.

Et si obijciatur contra hoc quod etiam principes terreni sunt vicarii Dei, quia omnis potestas est à Deo non sit abusus potestatis, & sic principes non habetent instituere iurisdictionem super populum quem regnunt, nec propria auctoritate, nec auctoritate communitatis cui præsunt, quod falsum est. Ad hoc dicendum, quod alii principes non sunt vicarii Dei expresse & explicitè per institutionem expressam & explicitam, nisi aliqui reges fuerint instituti reuelatione diuina. Possunt tamen principes dici vicarii Dei implicite, inquantum Deus dedit naturæ humanæ rationem naturalem per quam possit iudicare bonum esse aliquam potestatem esse in republica quæ præesset omnibus de communitate, & posset restringere malos & conseruare bonos circa ea quæ pertinent ad bonum humanum. Petrus autem cui succedit Papa non sicut simplici Episcopo sed sicut generali vicario Christi super totam Ecclesiam factus est expresse à Christo vicarius generalis modo prædicto, quando dixit ei Io. 21. Pasce Agnos meos & pasce oues meas. Et sic patet quod non eodem modo principes & Papa sunt vicarii Christi, quia Papa expresse & propriè est institutus expressa & propriè dicta institutione à Christo vicarius super totam Ecclesiam. Qualiter autem vicariæ particulares vicariorum inferiorum se habent ad generalem vicariam Papæ patebit infra.

Quarta ratio quæ sumitur ex plenitudine potestatis est quia illa potestas quæ talis est quod nec restringi nec ampliari potest à communitate Christiana non potest institui à communitate Christiana propria auctoritate; sed potestas Papalis est huiusmodi. Ergo, &c.

Maior patet quia ad illum pertinet potestatem aliquam ampliare vel restituere ad quem pertinet eam instringere, quia ad instituentem potestatem aliquam pertinet, determinate quanta & qualis sit illa potestas.

Minorem probo, quia potestas in qua habet restringi vel ampliari, vel quantum ad populum subiectum, vel quantum ad casus; sed communitas Christiana non potest restringere vel ampliare potestatem Papæ quantum ad populum subiectum, vel quantum ad casus, cum sicut probatum est, potestas Papalis se extendit ad omnes de Ecclesia militante & quantum ad omnes casus pertinentes ad vtrumque fotum Ecclesiæ militantis. Ergo, &c. Sic arguo: patet quod communitas Christiana non potest instituere potestatem Papalem propria auctoritate.

Secunda etiam pars prædictæ minoris, scilicet quod communitas Christiana non potest instituere talem potestatem ex commissione alterius sibi facta, paret sic, quia ista commissio est facta à Christo, aut à Papa: non à Christo, quia non inuenitur in toto textu Euangelii quod Christus Ecclesiæ vel communitati fidelium contulerit auctoritatem instituendi potestatem Petri vel cuiusque successoris eius, nec etiã à Papa facta est talis commissio, quia minus est instituere aliquam potestatem quam commitere eius institutionem: sed Papa non potest talem potestatem instituere: ergo nec committere institutionem.

Maior patet vt statim patebit.

Idem probari potest de quocumque, quod scilicet nulli commissa est talis potestas. Et hoc dupliciter: primo quia cuicumque competit aliquã potestatem instituere, ei potest competere potestatem restringere & ampliare: sed communitati Christianæ vel etiam Papæ, vt statim probabitur, non competit restringere vel ampliate potestatem Papalem. Ergo, &c. Secundo quia nulli alii à Christo siue sit Papa siue cõmunitas Christiana est commissum instituere illam potestatem quam Christus instituit per seipsum: sed potestas Papalis est huiusmodi. Ergo, &c.

Maior patet. Minor etiam patet per illud Math. 16. Tibi dabo claues regni cælorum, quodcumque ligaueris, &c. Vbi promittitur potestas conferenda Petro & suis successoribus, sibi vt generali vicario Christi successoribus, quando dicitur: tibi dabo claues regni celorum, & instituitur quanta & qualis sit quando dicitur. Et quodcunque ligaueris, &c. Vbi manifeste apparet qualem & quantam potestatem collationis erat, sibi scilicet posse ligare & soluere omnes de Ecclesia militante quantum ad omnia quæ pertinent ad regimen animarum in vtroque foro, scilicet exterioti & interiori.

Prædicta etiam conclusio quod à solo Christo talis potestas sit instituta, patet auctoritate nunc allegata, quia Christus eam per se instituit, vt pa-

tet Math. 16. tu es Petrus, &c. Ex his potest patere quod Papa non potest talem potestatem instituere: tamen quia ad vicarium non pertinet instituere potestatem qua vtitur vt vicarius alterius eam sibi committentis, quia prius est potestatem aliquam instituere quam eam alicui vicario committere, tum quia Papa eam nec restringere nec ampliare potest, nullus Papa facere potest quod ipse vel alius Papa habeat maiorem vel minorem potestatem quam sit illa quam habet.

Quantum autem ad tertium scilicet cuius sit conferre talem potestatem, sciendum quod supra dictum est talis potestas potest confetri dupliciter: vno modo quod conferatur alicui personæ determinatæ, sicut si rex aliquis facit iudicem in aliqua communitate, puta hunc Guillelmum vel hunc Galtetum. Alio modo potest talis potestas confetri non sic determinatæ personæ, sed personæ determinatæ conditionis, vt si rex institueret quod in aliqua ciuitate ille esset iudex quem eligeret & ciuitas, talis iudex habet quidem potestatem talem propriè loquendo ex collectione regis, licet determinationem habeat ex collectione ciuitatis ad talem potestatem ex collatione antiqua regis consequendam.

His præmissis teneo tres conclusiones.

Prima est, quod collectio potestatis Papalis, siue primo, siue secundo ad solum Christum pertinet.

Secunda conclusio est, quod prima collatio potestatis Papalis fuit facta singulari personæ & determinatæ, scilicet Petro.

Tertia conclusio est, quod aliæ collectiones factæ Papis sunt factæ à Christo personæ electæ ab Ecclesia vel habente vices eius in hoc, sicut habent modo Cardinales.

Prima conclusio patet sic, quia collatio talis potestatis aut fit à solo Christo, aut à Papa, aut à communitate Ecclesiæ: non à Papa, quia idem confertet sibi ipsi potestatem, quod est inconueniens, nec à communitate Ecclesiæ, quia nulla communitas potest conferre potestatem secundum quam regatur à suo superiori, cuius dominium non dependet à consensibus ciuitatis: sed potestas Papalis in comparatione ad Ecclesiam est huiusmodi: ergo, &c.

Maior patet. Minor faciliter patet, quia communitas Ecclesiæ debet regi à Christo sicut à suo Domino mediate vel immediate, cuius dominium non dependet à communitate Christiana: Ergo, &c. Et confirmatur ratio quia potestas Vicarii non habet conferri ab alio qui habet constituere talem vicarium: sed solus Deus potest constituere generalem super totam Ecclesiam cuius ipse est principalis Dominus: ergo, &c. Si dicatur ad hoc quod Christus commisit Ecclesiæ hanc potestatem posse confette, dicendum quod nec explicitè nec implicitè hoc potest haberi ex textu sacri canonis. Nec obstat quod Ecclesia elegit vel vices suas gerens, quia ex hoc non sequitur quod conferat potestatem Papalem, sed quod ex determinatione quam facit Ecclesia eligendi, persona sic electa de nouo consequitur potestatem ex antiqua collatione.

Secunda conclusio, patet & per illam auctoritatem Math. 16. Tibi dabo claues regni cælorum, vbi secundum Doctores sanctos Christus promisit Petro determinatè se daturum potestatem prædictam, etiam per illam auctoritatem Ioannis 21. Pasce oues meas, & pasce Agnos meos, vbi secundum expositores sanctos collata est prædicta potestas Petro.

Tertia conclusio, scilicet quod alii Papæ à Petro non consequuntur istam potestatem ex collatione Christi, nisi mediante electione Ecclesiæ, vel habentis vicem eius, quia si talis persona, puta illius vel electus assequatur talem potestatem, scilicet Papalem ex collatione Christi sine quacumque electione, aut hoc est quia Christus expressè in Euangelio contulit istam potestatem aliis Papis, puta Lino vel electo expressè eos nominando, aut hoc est ex noua reuelatione indicante hanc vel illam personam. Primum est falsum, quia Christus non expressit in Euangelio nomina omnium Papatum futurorum. Secundum autem est fictitium, relinquitur ergo quod alii Papæ à Petro consequuntur potestatem Papalem ex collatione antiqua Christi, mediante determinatione facta ab Ecclesia, & sic patent, scilicet qualis sit potestas summi pontificis, & cuius sit talem potestatem instituere & ad quem pertinet talem potestatem conferre determinatæ personæ, & quomodo determinata persona habet assequi talem potestatem.

Nunc restat videre de aliis potestatibus inferioribus quales & quantæ sunt, & de hoc breuiter expedio me, quia potestates inferiores, puta Patriarchatum, Archiepiscoporum, & aliorum inferiorum tales tantæ sunt, secundum quod ordinauit sedes Apostolica tractatur in iure canonico, & hoc ideo est quia omnis potestas Ecclesiastica alia à potestate Papæ subest illi potestati illo triplici modo prædicto, videlicet quantam ad ipsam potestatem & quantum ad correctionem abusus, & quantum ad subsidium adminiculatiuum si ipsa indigeret. Et hoc patet ad tertium articulum, scilicet ad comparationem potestatis Papalis ad alias potestates inferiores, & inferiores ad ipsam.

Sciendum, quod sicut supra dictum est. Omnis alia potestas inferior subest potestati Papæ prædicto triplici modo. Et primo hoc ostendetur. Secundo ostendetur quod oppositum dicere est hæreticum & schismaticum.

Quantum ad primum, primo probatur quod omnis potestas inferior potestate Papæ, subest Papæ quantum ad correctionem abusus. Secundo ostendetur quod omnis potestas inferior subest potestati Papæ quantum ad ipsam potestatem, scilcet quantum ad collationem & institutionem ipsius potestatis modo quo infra exponemus. Tertio ostendetur quod omnis talis potestas inferior subest potestati Papæ quantum ad subsidium adminiculatiuum, si potestas Papæ tali subsidio indigeret.

Quantum ad primum, scilicet quantum ad correctionem abusus. Sciendum, quod licet ex eo quod dictum est supra de potestate Papæ qualis & quanta sit, possit haberi quod potestas Papæ se extendat ad correctionem cuiuscumque abusus deordinantis, à Deo & à tota Ecclesia, & per consequens ad correctionem abusus omnium inferiorum potestatum: tum quia ibi supponitur est quod toti communitati Christianæ præest vnus supremus præsidens ad quem pertinet generale regimen omnium Christianorum. Quis præsidens est iste Papa nec tunc (saltem ad plenum) fuit probatum, ideo hoc intendo probare.

Primum est, quod in tota communitate Christiana oportet vnum solum talem præsidentem esse

esse quem vocamus Papam. Secundum est, quod ad ipsum pertinet corrigere in tota communitate Christiana omnem abusum de inordinatione hominum, adeo vnlri secundum intellectum & affectum est finis reipublicæ Christianæ. Tertium ex hoc patebit propositum.

Primum probatur duplici ratione, deinde auctoritate. Ratio prima sumitur ex vnitate Ecclesiæ, & est talis.

In omni vno principatu bene ordinato est vnus solus supremus princeps ad quem pertinet regimen omnium de illo principatu, & in omnibus pertinentibus ad bonum regimen illius principatus: sed tota Ecclesia Dei est vnus principatus bene dispositus: ergo, &c.

Maior potest faciliter patere, quantum ad tria que ponuntur ibi. Primum est, quod in omni vno principatu debet esse vnus princeps supremus, quia pluralitas principatuũ quorum vnus non subest alteri repugnat bono reipublicæ, quia vnus posset destruere quidquid alius faceret.

Vnus Philosophus ex hoc concludit 12. Metaphysicæ, quod totius vniuersi est vnus solus princeps, dicens, sic entia non volunt malè disponi, nec bona pluralitas est principatuum, vnus ergo princeps. Secundum est, quod sit princeps omnũ de illo principatu, alioquin non esset princeps totius principatus. Tertium est, quod ad illum pertineat regimen illorum omnium quantum ad omnia quæ pertinent ad bonum regimen illorum omnium illius principatus, alioquin præsidentia sua & suus principatus, & etiam regnum esset insufficiens, si potestas principis non se extenderet ad omnia quæ pertinent ad bonum regimen illius principatus. Maior etiam patet & illud. Ioan. x. & fier vnum ouile & vnus pastor, & per simbolum Nicenum. Et vnam sanctam catholicam & Apostolicam Ecclesiam, cuius vnitas non potest accipi nisi in ordine ad vnum principem sicut in aliis principatibus. Secunda sumitur ex conformitate fidei & morum quæ debet esse in tota Ecclesia Dei, siue tota vniuersitas Christiana debet esse sic dispositа quod in tota Ecclesia Dei, sit conformitas eorum quæ pertinent ad fidem & ad mores, quæ fines ponit necessarios ad salutem. Sed talis conformitas vel simpliciter vel commodè non potest saluari nisi in ordine ad vnum caput, siue ad vnum principem ad quem pertineat sententiare quid credendum & quid agendum. Ergo, &c. Et intantũ iste principatus est vnus quod nulla auctoritate humana potest diuidi, ita quod nec Papa cum tota Ecclesia ista Monarchiam posset licitè diuidere: quod sic patet, quia nullus vicarius generalis in tota communitate sibi subiecta posset licitè facere contrarium eius quod principalis Dominus ordinauit, sed istam Monarchiam ordinauit principalis Dominus, scilicet Christus. Ergo, &c.

Maior patet de se. Minor etiam faciliter & per illam auctoritatem superius allegatam, scilicet fier vnum ouile & vnus pastor, & videtur per illud Math. 16. Tu es Petrus & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, quod non esset verum nisi Petrus & eius successor esset generalis vicarius totius Ecclesiæ.

Si dicatur ad hoc quod vnitas Monarchiæ Ecclesiasticæ est in habitudine ad vnum principem siue pastorem qui est Christus, non valet, quia oportet ponere Monarcham qui conuersetur cum subditis, & eos regat secundum varietatem temporum, & locorum, & personatum. Et vnum solum talem ordinauit Christus scilicet Petrum, & quemlibet eius successorem. Idem patet auctoritate, & primo auctoritate supra posita qua dictum est Petro Mathæi decimosexto, Tu es Petrus & super hanc, &c. Et quodcunque ligaueris, &c. Secundo confirmatur per glossam super prædictum verbum quodcunque ligaueris, &c. Vbi dicit glossa specialiter eam scilicet potestatem soluendi & ligandi Petro concessit vt ad vnitatem nos inuitaret. Ideo enim cum principem Apostolorum constituit vt vnum principalem Christi haberet vicarium, scilicet Ecclesia ad quam diuersa membra recurrerent si forte inter se dissentirent, quod si diuersa capita essent in Ecclesia, vnitatis vincula rumperentur. Ecce quod à parte vnum dicit esse principalem Christi vicarium in tota Ecclesia, vt seruetur vnitas & conformitas in moribus.

Ad euidentiam secundi, scilicet quod ad vniuersalem principem pertinet corrigere omnem abusum de ordinatione hominum quorumcunque à Deo in tota communitate Christiana. Sciendum quod cum præsidentia principis in omni principatu ordinetur ad hoc quod moueat omnes subditos illius principatus ad bonum, seu finem reipublicæ, ad eum pertinet quantum in ipso conferre & ordinare illa quæ conferunt ad tendendum ad bonum reipublicæ, scilicet ad ea quæ sunt virtuosa, & tollere ea quæ motionem ad talem finem impediunt. Ad eundem enim pertinet mouere ad aliquem finem & tollere ea quæ talem motionem impediunt. Per hoc tolluntur ea quæ impediunt motionem ad profectum virtutum, vitia, & abusiones quæ deordinant hominem, à Deo vt prohibeantur & corrigantur. Et ex his potest formari ratio ad propositum sic. Ad eum pertinet corrigere omnem abusum de ordinante hominem à Deo in tota communitate Christiana, ad quem pertinet tollere impedimenta motionis ad perfectum virtutum & vnionem cum Deo. Sed hoc pertinet ad præsidentem toti communitati Christianæ vt declaratur est. Ergo, &c. Ex his patet faciliter tertium, scilicet quod illi potestati quæ est suprema in Ecclesia subest omnis alia potestas quantum ad correctionem abusus, quia in tota communitate Christiana illi potestati subest omnis alia potestas, quantum ad correctionem abusus ad quam pertinet corrigere omnem abusum communitatis Christianæ.

Sed ad supremam potestatem quæ est in communitate Christiana siue ad illum cuius est talis potestas pertinet corrigere omnem abusum talis communitatis. Ergo, &c.

Maior patet quia illi potestati subest aliquis quantum ad correctionem abusus ad quem pertinet correctio illius. Minor patet ex dictis, scilicet quod quantum ad potestatem suppremam communitatis Christianæ pertinet corrigere omnem abusum deordinantem hominem à Deo, quia ad eum pertinet tollere omne impedimentum tendendi ad finem qui est Deus, & non solum pertinet ad eam corrigere omnem abusum Ecclesiasticæ potestatis, sed etiam ad eum pertinet omnem abusum potestatum terrenarum eorum qui sunt de Ecclesia, quia sicut dictum est, ad talem potestatem pertinet tollere omne impedimentum tendendi in Deum in populo Christiano, & per consequens ad eum pertinet corrigere omnem abusum tam potestatis Ecclesiasticæ quam terrenæ in

quocunque existente de populo Christiano.

Quantum ad secundum scilicet quo modo aliæ potestates à potestate Papæ quantum ad ipsam potestatem se habent. Sciendum quod vna potestas isto modo dicitur esse, sub alia sicut supra dictum est in quantum potestas inferior est à potestate superioris siue a superiore habente talem potestatem: hoc autem potest contingere dupliciter, scilicet vel quantum ad institutionem, sicut quando in potestate superioris includitur posse instituere inferiores, vel quantum ad collectionem, sicut quando in potestate superioris includitur posse conferre inferiorem siue ab ipso siue ab alio institutam, sicut potestas Iudicis inferior est à potestate regia quantum ad vtrumque. Nam in potestate regis includitur posse instituere iurisdictiones iudicis & eas conferre. Et dico quod omnes potestates iurisdictionis Ecclesiasticæ aliæ à potestate Papæ sunt ab ipsa potestate Papæ vel ab ipso Papa vtroque modo, scilicet quantum ad institutionem & quantum ad collationem.

Et primo ostendendum est quòd aliæ potestates sunt ab ipso quantum ad institutionem, & primo probatur ratione, deinde auctoritate. Ratione sic quia istæ potestates inferiores potestate sic determinatæ & limitatæ aut sunt à solo Christo immediatè, aut à Christo mediante Papa, & ab ipso Papa sicut à vicario eius generali, aut sunt institutæ ab vniuersali Ecclesia.

Sed tales potestates non sunt institutæ à solo Christo immediate nec ab vniuersali Ecclesia, ergo relinquitur quod à Papa, & mediante ipso à Christo.

Maior faciliter patet, quia sicut probatum fuit, potestas iurisdictionis super aliquam communitatem non potest institui vel ab ipsa communitate nisi quæ debet regi secundum illam iurisdictionem, vel à Domino communitatis Christianæ, qui non potest esse nisi Christus, vel Papa, tanquam generalis vicarius, ergo oportet quod institutio potestatis inferioris potestati Papæ in vniuersali Ecclesia, sit vel ab ipsa Ecclesia, vel à solo Christo immediatè, vel à Christo mediante Papa vt eius vicario generali.

Minorem probo quantum ad duas eius partes, & primo quantum ad hoc quod talis institutio non est à solo Christo immediate. Secundo quantum ad hoc quod talis institutio non est ab vniuersali Ecclesia.

Primum probo triplici ratione; prima sumitur ex ipsa determinatione potestatum: Secunda ex ipso ordine, potestatum iam institutarum. Tertia ex mutatione quæ fit circa eas. Ratio prima talis, quia si Christus solus immediatè instituit tales potestates sic determinatas quantum ad populum siue territoria, & quantum ad casus siue in foro contentioso exterioti, siue in foro conscientiæ. Ita scilicet quod potestas Patriarchalis sit sic determinata & Archiepiscopalis, & Episcopalis, & curati, aut hoc fecit Christus ante ascensionem, aut post: sed neutro illorum modorum hoc fecit, &c.

Maior patet, per locum a sufficienti diuisione, quia oportet quod fuerit factum vel ante ascensionem vel post: minorem probo. Et primo quantum ad hoc quod Christus talem institutionem non fecerit ante ascensionem, quia si hoc fecisset oporteret quod hoc contineretur in Euangelio vel expresse vel implicitè, non expresse de se patet, quia ibi non inuenitur talis distinctio & determinatio potestatum expressa, nec quantum ad casus, nec quantum ad territoria, nec etiam quantum ad nomina Patriarchatus vel Episcopatus: nec etiam implicitè scilicet continetur in Euangelio, quod Christus tales potestates sic determinatas instituerit, quia tales potestates in speciali sic determinatæ non possunt institui quin exprimantur potestates in speciali. Sed in Euangelio nulla talis expressio fit: ergo, &c.

Et si dicatur ad hoc quod Christus instituendo Apostolos & discipulos instituit tales potestates in spirituali, non valet, primo quia non habetur quod tunc eis Apostolicam auctoriratem iurisdictionis contulerit. Nam sicut infra dicetur id quod habetur Ioannis 20. Insufflauit, &c. potest referri ad potestatem characteris, 3. quia dato quod tunc contulisset eis talem potestatem, non tamen habetur ex hoc quod tunc fuerit talis distinctio instituta quantum ad Patriarchatus, Episcopatus & curatos sicut nunc est in Ecclesia: Tertia, quia saltem non potest dici quod tunc in speciali fuerit facta determinatio quantum ad territoria & ad casus nisi quis velit fingere. Sic ergo patet quod non potest poni quod Christus ante ascensionem conuersans eum discipulis talem determinationem iurisdictionis instituerit, nec etiam post ascensionem nisi quis velit fingere nouas reuelationes. Tertia ratio talis est: si ordo qui est inter Papam & Archiepiscopum & Episcopum est institutus à Christo immediatè, Episcopus non posset immediatè confirmari à Papa: Consequens est falsum ergo & antecedens.

Falsitas consequentis patet, quia secundum consuetudinem Ecclesiæ sit oppositum, quia non solum Papa confirmat immediatè Episcopos, sed & retinet prouisionem de eis faciendam secundum quod ei videtur.

Consequentia faciliter probatur, quia illud quod pertinet ad ius à Deo immediatè institutum non potest immutari ab homine, sed si tales potestates secundum talem determinationem & ordinem essent institutæ immediatè à Christo, talis ordinatio pertineret ad ius immediatè à Deo institutum, ergo non posset immutari ab homine, & per consequens non posset Episcopus confirmari à Papa omisso Archiepiscopo qui est medius.

Si dicatur quod licet Papa non possit immutare ius diuinum, tamen potest suspendere actum iurisdictionis collatæ à Deo. Non valet, quia nec actum posset licitè suspendere nisi per culpam habentis iurisdictionem: vel Papa hoc facit non assignando quacumque causam ex parte Archiepiscopi, sed ex parte sui, quia scilicet hoc est de iure suo à quo est omnis potestas alia à sua in Ecclesia.

Tertia ratio, quæ sumitur ex mutationibus quæ fiunt circa tales potestates talis est, quia sicut dictum est illud quod est de iure diuino homini non licet immutare. Sed tales potestates possunt immutari à Papa, quantum ad populum siue territoria. Et quantum ad hoc non sunt de iure diuino, nec per consequens immediatè institutæ. Adeo maior patet ex supra determinatis, quia quod institutum est à superiori non potest immutari ab inferiori nisi diceret super hoc commissionem. Minor autem patet & per ordinem Episcopatus & per exemptiones in quorum vtroque fit substractio territoria & casuum & populi & per consequens immutatio quantum ad populum, & per substractionem casuum qua fit immutatio quan-

tum ad casus. Et confirmatur ratio, quia non est ponendum quod Christus instituerit Apostol eas potestates determinatas, & non expressit casus pertinentes ad tales potestates, quia aliter habentes eas nescirent de quo possent absoluere & de quo non, quod esset periculosum & inconueniens: sed Christus nō inuenitur tales casus expressisse nisi solum de suprema potestatis suæ Vicarii generalis cui commisit fundare Ecclesiam & omnem casum possibilem ligari vel solui super terram: ergo, &c. Sic ergo patet quod prędictæ potestates quantum ad determinationem prædictam non sunt à solo Christo immediate. Quantum autem ad aliam partem quod vel talis determinatio non sit instituta ab vniuersali Ecclesia, vt dante auctoritatem ipsi institutioni, quod ideo dico quod quando in Apostolico consilio Apostolica instituuntur, tota auctoritas dans vigorem statutis est in solo Papa, sed alii possent facere ad directionem consulendo & orationibus possunt impetrare à Domino quod in dubiis dirigantur.

Probatur triplicitèr, primo ex principatu Petri super totam Ecclesiam. Secundo ex nota ipsius potestatis. Tertio ex immutatione quæ fit circa eas potestates.

Prima talis est: nulla communitas habens iam principium siue dominium habet ordinare de iurisdictione vel de iudicibus secundum quam & à quibus debeat regi & maximè quando dominium vel potestas præsidentis non dependet à consensu communitatis: sed communitas Ecclesiastica, quantum ad illud quod pertinet ad iurisdictionem Ecclesiasticam, est huiusmodi. Ergo, &c. Maior patet quia illi soli cōuenit ordinare de iurisdictione in Apostolica communitate qui habet dominium super eam vel illi à quo tale dominium dependet. Minor autem patet quod communitas Christiana habet Papam principem & Dominum generalem, cuius dominium non pendet à consensu communitatis Christianæ. Sed à solo Christo vt supra probatum est. Ergo, &c. Et confirmatur ratio quia illud dominium siue generalis potestas fuit collatā Papæ scilicet Petro, non ratione personæ, sed ratione status antequam communitas Christiana conuenerit ad ordinandum, quando scilicet dixit ei Christus pasce oues meas. Secunda ratio quæ sumitur ex nota ipsius potestatis, talis est illa potestas quæ non potest institui nisi à Christo, habente potestatem instituendi, ab eo non instituitur ab eo qui nec est Christus, nec habet auctoritatem ab eo instituendi talem potestatem. Sed potestas iurisdictionis spiritualis pertinēs ad Ecclesiā est huiusmodi cum potestas ordinandi hominem in Deum secundum Dei acceptionem, non possit institui nisi à Deo vel habente auctoritatem esse eius: ergo nullus potest instituæ talem potestatem, nisi Deus vel habens auctoritatem à Deo instituendi talem potestatem. Sed constat quod vniuersalis Ecclesia non est Deus vel Christus, nec habet hanc potestatem siue auctoritatem ab eo: quia collectio talis in sacro Canone non habetur, tum quia si talis institutio non posset fieri à Papa sine communitate Christiana, non haberet plenitudinem potestatis, quod falsum est.

Tertia ratio quæ sumitur ex mutatione quæ fit circa potestates quantum ad territoria, & casus talis est, quia Papa non potest licitè immutare illam potestatem per se, alio non requisito, cuius institutio vel ordinatio eis non competit, nisi cum alio. Sed Papa per se immutat & facit variationes circa tales potestates irrequisito consensu talis Ecclesiæ. Ergo, &c.

Maior patet quia quod aliquis immutatet illud cuius ordinatio sibi non competit sine alio, non potest fieri sine præiudicio illius alterius, & per consequens non potest fieri licitè. Minor patet tam in substractione casuum quam in diuisione Episcopatuum & Archiepiscopatuum. Tam in institutione nouarum sedium ad quæ Papa non requirit consensum vniuersalis Ecclesiæ. Si dicatur ad hoc quod posse sic habet Papa ex consensu Ecclesiæ, hoc non valet propter duo: primo quia saltem ad hoc conuenit Papæ ex consensu Ecclesiæ quæ talem potestatē simpliciter trāstulit in ipsum Papam, & ideo tunc non pertinet ad ipsum talis institutio sed ad illum in quem talem potestatem simpliciter transtulit. Secundo quia supra ostensum est quod plenitudo potestatis quam Papa habet, non potest conferri nisi à Christo, cuius vicarius generalis est Papa.

Ostenso ergo quod potestates inferiores potestate Papæ sint à Papa institutæ quantum ad prædictam determinationem modo quod ostensum est; restat ostendere quod prædictæ potestates sunt à Papa quantum ad collationem. Et hoc probatur triplici ratione. Prima sumitur ex ordine Ecclesiastico. Secunda ex determinatione personæ & loci. Tertia ex mutatione quæ solet fieri circa prædicta. Et quia primus videtur quod potestas Episcopalis sit à Papa quam alia, ideo ostendo hoc de potestate Episcopali primo & principaliter.

Prima ergo ratio quæ sumitur ex ordine Ecclesiastico talis est: inter habentia ordinem secundum influentiam siue causalitatem effectiuam.

Secundum accipit à primo veritatem per quam agit in tertium, sicut patet de instrumento respectu principalis agentis, & breuiter in omnibus in quibus est ordo causalitatis effectiuæ. Sed ordo Ecclesiasticus qui est inter Papam, & Episcopum, & curatum, est ordo secundum influentiam, prout vnus mouet alium secundum actus Ierarchicos: ergo in isto ordine Episcopus qui est secundus respectu Papæ accipit à Papa virtutem per quam agit in inferiorem. Sed talis potestas vel tale principium non est aliud quam potestas iurisdictionis. Ergo, &c. Si dicatur ad hoc quod talis influentia non est intelligenda quantum ad collationem potestatis, scilicet quantum ad dispositionem recipientis: sed talis potestas vel tale principium non est aliud quam potestas iurisdictionis, Ergo, &c. Quia scilicet nominatio Papæ vel Archiepiscopi, siue confirmatio vel institutio disponit personam sic institutam vt sit capax, & essequatur potestatem de nouo, ex antiqua collectione Christi, sicut dictum est de Papa & de potestate Papali quia scilicet electio non dat ei potestatem Papalem. Sed ex noua electione disponitur ad assequendum actu & de nouo potestatem Papalem. Ex antiqua collectione Christi non valet propter tria. Primo quia videtur quod ipsum dictum includat contradictionem, scilicet vt Papa instituat talem personam in tali potestate, & non conferat ei potestatem; quia instituere aliquem in potestate videtur importare collationem potestatis quam instituens confert auctoritate sui vel alterius. Secundo quia non est talis necessitas vt à Christo immediatè conferantur aliæ potestates, sicut potestas Papæ, quia potestas Papę est potestas vicarii generalis super totam Ecclesiam Dei, quæ non po-

teſt confetri niſi à principali Domino Eccleſiæ A qui eſt Chriſtus. Aliæ autem poteſtates ſunt vicariæ particulariter & quantum ad caſus, & quantum ad loca quæ poſſunt conferti, non ſolum à principali Domino ſed à vicario generali ſicut oſtenſum eſt ſupra, ſcilicet quod homo Chriſti auctoritate poteſt confetre poteſtatem iuriſdictionis Eccleſiaſticæ. Tertio quia collatio talis poteſtatis ſiue ſit noua ſiue antiqua, debet eſſe certa & quantum ad caſus & quantum ad populum ſiue territoria: alioquin, habens poteſtatem neſciret quid debet, nec ſuper quem populum deberet exercere ſuam iuriſdictionem. Sed excepta poteſtate Petri non inuenimus Apoſtolicam poteſtatem à Chriſto expreſſam & determinatam: ergo alius à Papa non conſequitur poteſtatem iuriſdictionis ſuæ ex collectione antiqua Chriſti: poteſtas autem Papæ quæ fuit colla à Petro pro ſe & pro ſucce- B dentibus in eadem poteſtate eſt determinata & quantum ad territorium, quia eius poteſtas ſe extendit ad totam Eccleſiam Dei, & etiam quantum ad caſus, quia ſe extendit ad omne quod ligari poteſt vel ſolui ſuper terram, ſicut habetur Math: 16. ſicut infra & plenius addiſcetur. Sed dicatur ad hoc quod imo poteſtas antiqua quantum ad inferiores à Papa eſt deſignata in collatione facta aliis Apoſtolis à Petro, non valet, primo quia non poteſt haberi expreſſe ex textu Euangelii quòd Apoſtolica poteſtas iuriſdictionis fuerit collata alicui Apoſtolorum alii à Petro. Secundo quia dato quod Apoſtolica collatio iuriſdictionis fuerit facta Apoſtolis aliis à Petro, non ſequitur quod ex illa collatione fuerit facta à Chriſto collatio iuriſdictionis pertinens ad ſucceſſores Apoſtolorum, ſiue ad Epiſcopos, quia ſicut patet ex dictis immediatè non eſt talis neceſſitas quare à ſolo Chriſto C conferatur aliæ poteſtates inferiores ſicut de poteſtate Papali.

Tertio, quia ſi Apoſtolica poteſtas collata eſt Apoſtolis aliis à Petro nulla determinatio illarum poteſtatum expreſſa habetur: & ſic eſſet vaga & incerta iſta poteſtas niſi determinaretur ab alio. Et ſi dicatur quod illa poteſtas determinatur à Papa, ſed non confertur, vel eſt, quia nulla poteſtas determinatur ab alio niſi vel eam conferat, vel inſtituat, vel eam collatam vel inſtitutam oſtendat. Si concedatur primum vel ſecundum, habetur propoſitum, ſcilicet quod Papa talem poteſtatem confert & inſtituit. Si ponatur tertium nihil eſt dictum, quia nihil certum poſſet Papa oſtendere cum in Euangelio nulla poteſtas alia à poteſtate Papæ habetur expreſsè determinata. Et per hoc patet ſolutio dubii cuiuſdem quod poſſet moueri, quare ſcilicet alii Epiſcopi à Papa non habent immediatè ſuam poteſtatem à Chriſto ſi- D cut Papa. Patet reſponſio ex dictis, tum quia non eſt ſimile, tum quia nulla eſt neceſſitas quod particularis vicaria inſtituatur vel conferatur immediate à principali Domino. Sicut eſt de Vicaria generali, tum quia non ſic ſuccedunt Epiſcopi Apoſtolis, ſicut Papa Petro, quia Papa ſuccedit Petro in poteſtate certa & determinata & quantum ad territorium & quantum ad caſus, non ſic Epiſcopi Apoſtolis vt dictum eſt, & ideo conueniens eſt quod tales vicariæ particulares varie & indeterminate conferantur & determinentur à Vicario generali, ſecundum quod iudicat & expediri Eccleſiæ vniuerſali.

Secunda ratio quæ ſumitur ex determinatione loci & perſonæ talis eſt, quia quod talis perſona, puta Guillelmus, conſequatur poteſtatem Epiſcopalem in tali ſede, puta Pariſiis, aut hoc eſt ex collatione facta à ſolo Chriſto immediatè, aut hoc ex collatione facta ab homine virtute Chriſti. Et hoc per locum & ſufficienti diuiſione: ſed non poteſt dici quod fit collatio à ſolo Chriſto immediatè.

Et hoc probo, quia ſi talis puta Guillelmus conſequatur talem poteſtatem ex collatione facta à Chriſto iſta collatio aut eſt collatio antiqua expreſsè contenta in Euangelio, aut collatio noua facta de noue per reuelationem. Primum eſt falſum. Secundum eſt fictiuum. Ergo, &c. Primum patet eſſe falſum duplicitet, primo quia ſicut dictum eſt, quæcumque collatio noua vel antiqua determinatur poteſtate conferenda. Et quantum ad territorium, ſiue quantum ad poplum, nec habens eam aliter poteſt ſcire quid debet agere ſecundum eam; ſed ſicut dictum eſt nulla poteſtas iuriſdictionis expteſſe determinata inuenitur à Chriſto inſtituta, vel collata in Euangelio, excepta poteſtate Papæ quæ eſt illa vicaria generalis de qua dictum eſt. Ergo, &c. Secundo quia ad hoc quod aliquis de nouo aſſequatur poteſtatem iuriſdictionis ex collatione antiqua, oportet quod aliqua nouitas fiat circa ipſum ex ordinatione conferentis poteſtat ēexpliciīè vel implicitè, per quam de nouo conſequatur talem poteſtatem ex collatione antiqua: ſed nulla talis nouitas apparet inſtituta à Chriſto explicitè vel implicitè, per quam talis perſona, puta Guillelmus conſequatur poteſtatem iuriſdictionis Epiſcopalis in tali ſede, puta Pariſiis. Ergo, &c.

Maior patet ex ſupta dictis. Nam ſicut ſupra dictum eſt, quando aliquis Rex inſtituit in aliqua ciuitate aliquam poteſtatem & eam confert ei C quem ciues elegerint, electus de nouo conſequitur poteſtatem ex collatione antiqua. Et idem eſſet ſi aliquam conditionem inſtituat ex qua habens eam ſecundum ordinationem regis conſequeretur talem poteſtatem.

Minor autem probatur, quia ad hoc quod talis puta Guillelmus in tali ſede, puta Pariſiis, conſequatur talem poteſtatem, non apparet aliqua nouitas in eo, niſi conſecratio in Epiſcopum, per quā aſſequitur poteſtatem conſecrationis, vel noua electio, vel noua confirmatio: primum non ſufficit, tum quia talis conſecratio poteſt eſſe ſine quacumque iuriſdictione & è contrario iuriſdictio poteſt eſſe ante talem conſecrationem, tum quia talis conſecratio non determinat ſibi habere iuriſdictionem in vna ſede plus quam in alia. Nec etiam ſecundum ſufficit, tum quia ſi ſufficeret ex ipſa electione ſine quoque alio conſequeretur talem poteſtatem, ſicut Papa conſequitur talem poteſtatem ex ſua electione, quod falſum eſt, quia nullus alius à Papa ex ſua electione conſequitur poteſtatem iuriſdictionis, niſi hoc habeatur à Papa per priuilegium ſpeciale: tum quia ſi ex inſtitutione Chriſti per talem electionē aliquis cōſequeretur poteſtatem iuriſdictionis, hoc non poſſet immutari à Papa, quia non poteſt immutare ius diuinum ſiue diuinum ſtatutum.

Si ponatur tertium, ſcilicet quod per nouam electionem conſequatur talem poteſtatem ex collatione antiqua Chriſti: contra.

Primo, non inuenitur in Euangelio explicite quod Chriſtus inſtituerit talem confirmationem vt per quam aliquis conſequeretur talem poteſtatem.

Secundo, quia inſtituiſſet quod per talem con-

firmationem electionis electus conſequeretur talem poteſtatem, cum Papa non poſſit immutare ea quæ ſunt inſtituta à Chriſto immediate, Papa poſſit inſtituere ſimpliciter aliquem Epiſcopum niſi ſuppoſita electione confirmanda per ipſum, quod non ſolum eſt falſum, ſed etiam erroneum, ſcilicet quod Papa non poſſit inſtituere quemcumque Epiſcopum ſi voluerit nulla electione preſuppoſita.

Et ſic patet, quod confirmatio non eſt conditio inſtituta à Chriſto per quam aliquis conſequatur talem poteſtatem ex collatione antiqua.

Si autem ponatur, quod ipſa confirmatio ſit collatio ipſius poteſtatis, habetur propoſitum quod ipſa poteſtas non ſolum à Chriſto immediate confertur. Sed etiam ab homine poteſt, vice tamen Chriſti

Quod autem dicitur, quod hæc collatio fiat per nouam reuelationem factam à Chriſto, fictiuum reputo, notorium, & manifeſtum.

Si autem ponatur, quod omnis poteſtas inferior poteſtati Papæ, non immediate à Chriſto eſt. Sed à Chriſto mediante hominem conferente eam vice Chriſti. Sequitur quod omnis talis poteſtas ſit à Papa immediate vel mediate: & hoc patet dupliciter. Primo, quia ſi aliquis alius conferret talem poteſtatem non auctoritate eius, ſequeretur quod Papa non eſſet Vicarius vniuerſalis ſuper totam Eccleſiam, & quantum ad omnia, quod eſt erroneum. Secundo, quia ille alius qui poneretur conferre talem poteſtatem, aut conferret eam auctoritate propria, quod eſt impoſſibile, ſcilicet quod aliquis auctoritate propria poſſit conferre talem poteſtatem, ita quod non auctoritate Chriſti: aut eam conferret auctoritate à ſolo Chriſto habita, & ſic circa talem poteſtatem ſic collatam Papa nihil poſſet immutare, quod eſt falſum, quia non eſt poteſtas in Eccleſia quam Papa non poſſet immutare, quantum ad caſus & territorium. Excepta ſua propria quæ non poteſt immutari ab homine.

Tertia ratio, quæ ſumitur ex illis immutationibus quæ ſolent fieri per Papam, circa tales poteſtates, talis eſt, quia nullus poteſt licitè immutare illud quod eſt ex inſtitutione vel ordinatione ſolius Chriſti. Sed Papa circa collationes talium poteſtatum multa immutare poteſt, non ergo ſunt à Chriſto immediate. Et ſic patet quod poteſtas Epiſcoporum eſt à Papa & non ſolum à Chriſto immediate. Et multo plus patet illud de poteſtate Archiepiſcopali, & de curatorum inſtitutione minus poteſt haberi per Euangelium quam de Epiſcopali, vel ex eiſdem poteſt patere quod poteſtas curatorum eſt à Papa mediate, vel immediate, & non à ſolo Chriſto deducendo ſicut prius.

Et ex parte ordinis ordinationis Eccleſiaſticæ, & ex determinatione locorum, & caſuum, perſonarum, & etiam ex in mutatione quæ fit circa iſta in Parrochiis ſicut in Epiſcopatibus.

Et vlterius etiam quarta ratio poteſt adduci ex communi modo loquendi, quia quando Epiſcopus inſtituit aliquem curatum in aliqua parrochia, dicit quod confert & curam parrochiæ, ſed cura ſit dicta nihil eſt aliud quam poteſtas iuriſdictionis ſpiritualis per quam quis impendet curationem ſpiritualem, & illud idem poteſt intelligi de Papa reſpectu Epiſcopi vel Archiepiſcopi, & ſic patet rationibus quod omnis poteſtas Eccleſiaſtica inferior poteſtate Papæ eſt ab ipſo.

Quantum ad inſtitutionem, modo quo dictum A eſt, & quantum etiam ad collationem. Ita quod confert talem poteſtatem immediate Patriarchis & Epiſcopis, & iſti conferunt eam Epiſcopis in ſua confirmatione, & Epiſcopi curatis, & hoc totum ex ordinatione Papæ & curati ſuis vicariis ex ordinatione Epiſcopi, vel Papæ quandoque, vel ipſe Papa confert immediate talem poteſtatem omnibus prædictis ſecundum quod ſibi videtur, quia ille ordo non eſt neceſſarius, vnde immediate poteſt totum per ſe ipſum conferri: neceſſitas autem huius Vicariæ generalis collatæ Papæ propter quam opportuit quod ipſe committeretur, quod poſſit ſic inſtituere tales poteſtates ſecundum tales determinationes, & eas ſic inſtitutas conferre, prouenit ex duplici cauſa, vna eſt ſubſtractio Chriſti ab Eccleſia quantum ad conuerſa- B tionem humanam. Si enim ipſe eſſet præſens ſecundum conuerſationem humanam ad Eccleſiam regendam, non oportet ponere Vicariam generalem; Alia eſt variatio quæ conuenit circa populum Chriſtianum, & quantum ad multitudinem populi, & quantum ad nouam conuerſionem gentium. Et etiam quantum ad nouum receſſum à fide, vel obedientia Eccleſiæ, & quantum ad continuam mutationem perſonarum quæ fit quotidie, & quantum etiam ad mutationem morum, propter quem oportet quandoque caſus conceſſos ſubſtrahere, & quandoque econuerſo. Et propter iſtas varietates quæ contingunt in populo Chriſtiano oportet quod habeat Eccleſia preſentem aliquem præſidentem toti Eccleſiæ, qui conuerſetur cum populo Chriſtiano ad quem habeat recurſum in omnibus iſtis varietatibus. Et quia talis præſidens non debebat eſſe Chriſtus, ipſo autem diſponente oportuit quod haberet talem Vicarium generalem qui ſecundum exigentiam C locorum & temporum varietatem poſſet ordinare de iſtis iuriſdictionibus ſecundum quas Eccleſia regeretur.

Quod autem tertio modo, ſcilicet quantum ad ſubſidium adminiculatiuum ad poteſtates inferiores ſubſunt poteſtati Papæ ſatis patet, quia ſicut ſuperius dictum eſt res republica & quælibet poteſtas de republica tenetur ad conſeruationem illius poteſtatis à qua dependet bonum reipublicæ Chriſtianæ, ſed potiſſime dependet ex poteſtate cui us eſt ordinare totam Eccleſiam. Ordinantur autem gradus & ſtatus in tota Eccleſia. Ergo, &c. Et huic etiam concordat Philoſophus. 16. Methaphiſicæ vbi dicit, quod bonus excercitus dependet ex ordine excercitus ad ducem, & ex ordine vnius partis ad aliam, potiſſime cùm ex ordine exercitus ad ducem conſurgat totum bonum aciei, & ſic etiam totum bonum Eccleſiæ dependet ex ordine vnius D partis ad aliam, puta curati ad Epiſcopum, & Epiſcopi ad Archiepiſcopum, & ſic deinceps vſque ad Papam: principaliter tamen bonum Eccleſiæ dependet ex ordine totius populi ad Papam. Propter quod omnis alia poteſtas debet adminiculari ei, ita quod ſi contra iſtam poteſtatem aliqui ſubditi principium ſæcularium vellent reſiſtere, ipſi etiam principes ſeculates deberent ſubditos compeſcere, & rebelles huic poteſtati tenerentur ſubire & ſubiugare eidem. Sic ergo patet quod omnis poteſtas Eccleſiæ alia à poteſtate Papæ quantum ad poteſtatem iuriſdictionis de qua loquitur, quia non loquitur de poteſtate characteris ſubiicitur prædicto triplici modo poteſtati Papæ. Sic ergo videtur mihi dicendum de poteſtate Papæ ſiue ſedis Apoſtilicæ, & de poteſtatibus inferioribus, lo-

quando ſemper de poteſtate iuriſdictionis, non A charactetis, de ordinatione totius Eccleſiæ quantum ad talem poteſtatem, quod Papa ſe habet ſicut vicarius generalis & ordinarius regis abſentis, & tunc magis eſſet ſimile ſi rex haberet plenitudinem dominii ex ſe ipſo, ita quod eius dominium non dependeret ex conſenſu populi, omnes autem alii prælati inferiores ſe habent ſicut vicarii particulares inſtituti ab eo totam poteſtatem ſuam immediate vel mediate habentes ab ipſo vicario generali, & hoc tam in foro contentioſo quam in foro conſcientiæ, ita quod vice regis cæleſtis eſt immediatus vicarius omnium inſtituens aliquos ſub ſe, ſiue ordinariè ſiue delegatè, ſicut ſibi videtur expedire bono regimini Eccleſiæ. Itaque quando vnus exercet talem iuriſdictionem per ſe ipſum immediatè in quemcunque de Eccleſia militante. Et quando vult exercere eam mediante alio. B

Et ex hoc etiam ſequitur quod poteſt committere poteſtatem ſuam & delegare cuicunque vult, & cum quanto numero vult, ita quod arbitrio ſuo hoc ſubiacet, licet deceat ipſum hanc commiſſionem cum debito moderamine facere. Iſta autem veritas ſic probata rationibus probatur, auctoritatibus tam ſacræ ſcripturæ quam iuris canonici & ſanctorum, quam ex ſimilitudine iuris talis principatus.

Auctoritate diuina hoc probatur triplici. Prima ſumitur Mat. 16. vbi dicitur. Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam. Ad cuius euidentiam diſtinguendum eſt triplici ædificatione & de duplici fundamento. Deinde applicatur ad propoſitum.

Quantum ad primum ſciendum eſt quod ædificium Eccleſiæ poteſt accipi vel quantum ad perfectum in vita & moribus, ſicut dicitur ad Epheſ. 3. In quo omnis ædificatio conſtructa creſcit in templum ſanctum in Domino: vel quantum ad poteſtatem iuriſdictionis Eccleſiaſticæ prout ſtructura Eccleſiæ compreſſit ſecundum diuerſos gradus ipſius poteſtatis? ſed quidam quantum ad iſtam poteſtatem qui ſunt infimi ſicut Curati quidam medii, ſicut Epicopi, quidam & vnus ſolus eſt ſummus vt Papa quamuis autem illud verbum Math. 16. Tu es Petrus poſſit intelligi aliquo modo de vtroque, vnum inquantum cooperatur ad alterum, nam ſacramentum pœnitentiæ ad quod requiritur iuriſdictio in foro conſcientiæ cooperatur ad gratiam, & per conſequens ad bonitatem vitæ, tamen hoc accipitur ad litteram & ſecundum litteralem ſenſum quantũ ad ædificium? Tertio modo ſcilicet pro ſtatura Eccleſiæ quantum ad iuriſdictionem & gradus iuriſdictionis, quod patet ex verbis quæ ſequuntur ſtatim, Et tibi dabo claues regni cęlorum, & quodcunque ligaueris ſuper terram, &c. D

Diſtinguo etiam de fundamento, nam vno modo dicitur fundamentum illud cui adhæret prima pars ædificii, non tamen includitur in ædificatio ſicut terra ſolida vel Petra, alio modo poteſt dici fundamentum prima pars ipſius ædificii ſuper quam totum reſiduum ædificii fundatur: ſic etiam ſuo modo inædificatio ſpirituali Eccleſiæ ſecundum diuerſos gradus poteſtatis Chriſtus eſt fundamentum primo modo dictum, eſt cui prima pars ædificii fundatur, ſcilicet poteſtas ſedis Apoſtolicæ, ſiue ipſa ſedes Apoſtolica & quod ſubſtentat totum ædificium eſt Chriſtus ſed fundamentum. Secundo modo dictum, ſcilicet prima pars ædificii eſt ipſe Papa ſiue ipſa ſedes Apoſtolica.

His præſuppoſitis arguitur ad propoſitum ſic. Sicut in ædificio materiali omnes partes aliæ à prima dependent ab ipſa prima ſicut à fundamento ſecundo modo dicto, ita omnes poteſtates iuriſdictionis Eccleſiæ aliæ à poteſtate Papæ. Sed iſta dependentia non poteſt intelligi niſi inquantum alię poteſtates habent originem ab ipſa, igitur, &c. Minor patet, quia talis dependentia non poteſt intelligi niſi ſecundum quod vna habet ortum ab alia.

Maior probatur, ſcilicet quod omnes poteſtates Eccleſiæ dependent à poteſtate Petri ſicut à fundamento ſecundo modo dicto, non primo modo: probo ex ipſo textu, ſecundo probo auctoritatibus ſanctorum hoc exponentium: probare autem ex ipſo textu eſt probare hoc quod Petrus eſt ipſa Petra ad quam dixit Chriſtus ſe ædificaturum Eccleſiam ſuper eam; & hoc videtur ſic quod illa eſt Petra ſuper quam Chriſtus promiſit ædificari Eccleſiam, cui dicit ſe daturum claues regni cælorum: ſed ille cui hoc dicitur non eſt Chriſtus, ſed Petrus cui Chriſtus dedit claues regni cælorum. Ergo, &c.

Minor patet.

Maior etiam faciliter; nam poſtquam dixerat ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, ſubiungens quid erat ædificare Eccleſiam & ſuper Petram, addit. Et tibi dabo claues regni cælorum, quaſi diceret quod ædificare Eccleſiam ſuper Petram erat dare Petro de qua dicerat. Et ſuper hanc Perram ædificabo Eccleſiam meam, claues regni cælorum. Et eadem etiam maior probatur auctoritate ſanctorum, videlicet quod per illam Petram ſuper quam fundanda erat Eccleſia, C intelligatur Petrus. Vnde Ieronimus ſecundum autem metaphoram Petræ, rectè dicitur ei, ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, id eſt in hac fide & confeſſione ædificabo Eccleſiam meam, non poteſt intelligi ſic quod ille qui habet fidem conferre poteſt talem poteſtatem ſcilicet iuriſdictionis: alioquin omnis fidelis poſſet conferre, quod eſt falſum. Sed intelligendum eſt ſecundum genus cauſæ finalis, vt ſit ſenſus, in hac fide, id eſt pro huius fidei defenſione, ædificabo Eccleſiam meam, id eſt faciam ædificium ſecundum ſtructuram poteſtatis iuriſdictionis Eccleſiæ. Vel poteſt dici, & fortè melius quod quando dicitur, ſuper te Petram ædificabo Eccleſiam meam, pertinet ad ædificium profectus in vita & in moribus. Item Hilarius de eodem verbo. Eſt autem in nuncupatione noui nominis felix Eccleſiæ fundamentum, dignaque ædificatione illius petra, quæ infernas leges, & tartadi portas, & omnia mortis clauſtra ſoluetet. Et euidenter idem quod dicit Petram dignam ædificatione Eccleſiæ, & ipſius Eccleſiæ fundamentum, quo nouo nomine eſt nuncupatus. In cuius noui nominis nuncupatione inſtituitur fundamentum Eccleſiæ. Item Origines ſuper illud verbum. Vide autem quantam quantitatem habet Petra ſuper quam ædificatur Eccleſia, vt Eccleſiaſtica iudicia eius maneant firma, quaſi Deo iudicante per eam. Ecce manifeſtè dicit eandem eſſe Petram ſuper quam fundanda erat Eccleſia, & cui Chriſtus tradiderat poteſtatem iudiciariam per quam quaſi Deus iudicaret. Sed conſtat quod Petra cui Chriſtus dedit poteſtatem iudiciariam, dando ſcilicet claues, erat Petrus. Ergo, &c. Item ſuper idem Chriſoſtomus, vide qualiter Chriſtus reduxit Petrum ad excelſã de ſe ipſo intelligentiam, hoc enim ſe promiſit datu-

rum quæ ſunt propria Dei ſolius, ſcilicet Petram ſolidare & peccata ſoluere, & Eccleſiam immutabilem facere, inter tot perſecutionum & tempeſtatum procellas. Ecce cui attribuit poteſtatem ſoluendi collatam à Chriſto, attribuit Eccleſiam facere immutabilem inter procellas: facere autem Eccleſiam immutabilem inter procellas conuenit ei cui conuenit eſſe Petram, ſuper quam fundanda erat Eccleſia. ergo, &c. Infra etiam habebitur auctoritatibus ſanctorum & canonis per Petram in illa auctoritate, tu es Petrus & ſuper hanc Petram, intelligitur Petrus.

Secunda auctoritas eſt lucæ 22. ergo rogaui pro te Petre vt non deficiat fides tua, & tu aliquando conuerſus confirma fratres tuos: Vbi dicit Theophilus & tu aliquando, &c. Poſt quam me negato ploraueris ac pœnituerit corrobora cæteros cum te principem Apoſtolorum deputauerim. Hoc enim decet te qui mecum robur es & Petra Eccleſiæ. Hoc autem intelligendum eſt non ſolum de Apoſtolis qui tunc erant vt roborarentur à Petro, ſed etiam de omnibus qui vſque ad finem mundi futuri, ſunt fideles, ne ſcilicet aliquis credentium diffidat, videns eum qui cum eſſet Apoſtolus denegauit. At iterum per pœnitentiam obtinuit prærogatiuam vt eſſet antiſtes mundi ille Petrus. Et hoc arguitur ſic plenius, ſcilicet perfectius eſt ſucceſſor Petri antiſtes totius mundi quam quicunque alius ordinarius ſit antiſtes loci, & ibi ſubditi. Sed nullus alius ab ordinariis poteſt habere iuriſdictionem niſi per poteſtatem acceptam ab eis: ergo, &c.

Tertia auctoritas eſt ad idem ſuper illud Math. 21. Paſce oues meas, vbi per expoſitionem ſanctorum multorum intelligitur data poteſtas Petro promiſſa ſibi Math. 16. vbi inſtituit eum non ſolum in ſimplicem Epiſcopum vt aduerſarii eſtimant, & falſo, ſed vicarium generalem Chriſti ſuper totam Eccleſiam & ſuper omnes gradus & ſtatus in Eccleſia contentos, excepta poteſtate Papæ ſuper qua aliæ fundantur. Et hoc habuimus expreſsè ſuper illo verbo, Paſce oues meas, &c. Ex verbis Chriſoſtomi vbi dicit præteriens autem alios Dominus de Petro de talibus loquitur. Eximius enim Apoſtolorum erat Petrus, & os diſcipulorum, & vertex collegii. Ecce ipſe expreſſe dicit Petrum eſſe inſtitutum à capite totius collegii, caput autem dicitur ſecundum influentiam ad membra: influentia autem non poteſt intelligi niſi per deriuationem poteſtatis, quæ poteſtas aliorum à poteſtate Petri deriuatur. Hoc etiam habetur expreſsè, diſtin. 21. Quamuis vniuerſo vero eſt auctoritas pelagii Papæ talis, quamuis vniuerſæ Eccleſiæ per orbem catholicæ vnus thalamus ſit Chriſti, tamen ſancta Romana Eccleſia catholica & apoſtolica nullus ſiue Deus conſtitutis cæteris Eccleſiis prælata eſt. Sed euangelica voce Saluatoris noſtri Ieſu Chriſti primatum obtinuit, Tu es, inquit Dominus, Petrus, & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam.

Ex iſta autem auctoritate habentur duo. Primum eſt quod auctoritas Eccleſiæ romanæ eſt inſtituta non ab homine puto, nec à toto collegio vinel ſalis Eccleſiæ.

Sed à ſolo Chriſto. Secundum eſt quod Petram ſuper quam inſtituit Math 16. dictum fuit quod fundamentũ erat, Eccleſia intelligitur Petrus et per conſequens omnes gradus iuriſdictionis Eccleſiæ fundantur ſuper auctoritatem & poteſtatem Petri.

A Idem patet diſtin. 22. cã. omnes, & eſt Nicolai Papæ quæ eſt auctoritas talis. Omnes ſiue Patriarchæ in cuiuſlibet apicem, ſiue metropolcon, primatus aut Archiepiſcopatuum cathedras vel eccleſiarum cuiuſcunque ordinis dignitatem inſtituit romana Eccleſia, illam vero ſolus ille fundauit & ſuper Petram fidei, & mox naſcentis ecclæ, qui beato Petro æternæ vitæ clãigero terreni ſimiliter & cæleſtis imperii iura contra miſit: non ergo quælibet terrena ſententia, ſed illud verbo quo conſtructum eſt cælum & terra, quo denique omnia condita ſunt elementa roman nam fundauit Eccleſiam, & illius certe priuilegio fungitur cuius auctoritate fulcitur. Vnde non dubium eſt quia quicumque cuilibet ecclæſiæius ſuum detrahit, iniuſticiam facit auctori cui romanæ Eccleſiæ priuilegium ab ipſo ſummo omniumque ecclæſiarum capite traditur aut fertur conatur hic proculdubio in hæreſim labitur. Et cum ille vocatur iniuſtus hîc eſt dicendus hæreticus, fidem quippe qui aduerſus illam agit quæ eſt iure fidei & illi contrinuat inuenitur, qui eam cunctis prætuliſſe cognoſcitur.

B

Ecce tria dicit in hac auctoritate, ſcilicet quod omnes gradus in Eccleſia inſtituit Eccleſia romana, non prout Eccleſia romana accipitur pro vniuerſali Eccleſia, alioquin inſtituit ſe ipſam: Sed accipitur ſpecialiter pro ſede peccati. Item quod prædicta ſedes eſt inſtituta à verbo diuino & non ab alio. Tertio quod qui derogat iſtius ſedis auctoritati cenſendus eſt hæreticus.

C

Item norandum quod in auctoritate datur intelligi quod per Petram de qua fit mentio Math. 21. Intelligitur Petrus. Item in eadem auctoritate ſicut ait ſacroſancta romana Eccleſia & Apoſtolica non ab Apoſtolis, ſed ab ipſo Domino & ſaluatore noſtro primatum obtinuit ſicut beato Petro Apoſtolo dicit, tu es, &c. Et poſt pauca inter beatiſſimos Apoſtolos quædam fuit diſcretio poteſtatis, & primo licet omnes Apoſtoli erant Petro, tamen à Domino conceſſum eſt & ipſi inter ſe ſpiritum noluerunt, vt reliquis omnibus præeſſet Apoſtolis, & Cephas, ideſt, principium eſt caput & principium tendet Apoſtolatus, qui & eandem formam ſuis ſucceſſoribus & reliquis Apoſtolis tenendam crediderunt, & non ſolum hoc in nouo teſtamento eſt conſtitutum, ſed etiam in veteri fuit, vnde ſcriptum eſt, Moyſes & Aaron in Sacerdotibus eius, ideſt, primi inter eos fuerint; & poſt pauca, hæc autem Apoſtolica ſedes caput & cardo, vt præfatum eſt, à Domino & non ab alio conſtituta eſt, & ſicut cardine oſtium regitur, ſic huius Apoſtolicæ ſedis auctoritate omnes Eccleſiæ Domino diſponente reguntur.

D

Iste etiam humano ſæculari poteſt manifeſtari à ſimili vel à maiori, quod etiam plenitudine poteſtatis Papa eſt immediatus ordinarius cuiuſlibet de Eccleſia in qualiber cauſa. Quia minus videtur quod ille qui habet poteſtatem ex ordinatione & conſenſu hominum, habeat plenitudinem poteſtatis quam ille qui habet ex conſenſu & ordinatione Dei. Et ſicut iudex ordinarius immediatus in quocumque caſu poteſt dare alteri ſiue committere ſuum officium, ita illi qui habet poteſtatem ab ipſo Deo ordinante maiorem poteſtatem poteſt Deus conferre quam quicumque conſenſus hominum. Sed ſecundum iura humana ſecularia imperator, cuius poteſtas eſt ex ſolo conſenſu & ordinatione hominum, habet plenitudinem poteſtatis ſuper quamcumque de ſuo im-

petio, & in omni casu est iudex ordinarius immediatus, vt habetur etiam de Episcopis & clericis lege. Omnes qui vbique sunt executores, sed Papa totam plenitudinem suæ potestatis habet à Deo; ergo, &c. Quæuis autem hæc sit veritas probata rationibus, & auctoritatibus, videlicet quod Papa sit immediatus ordinarius omnium de Ecclesia & in omni casu in vtroque foro scilicet contentioso & conscientiæ, & quod eius potestas sit à solo Deo immediate, tamen obiicitur ab aliquibus contra vtrumque istorum.

Et primo contra primum.

Primo sic: vnius & eiusdem non possunt esse plures iudices vel prælati ordinarii immediati vt videtur, sed Episcopi sunt ordinarii in Episcopatu, & curati in parrochia, ergo vt videtur non potest Papa concurrere cum Episcopo in Episcopatu, vt ordinarius & Episcopus cum curato in parrochia.

Secundo sic, quia potestas Papæ aut se habet ad potestates Episcoporum, sicut potestas regis ad potestates principum. Aut sicut etiam potestas regis ad potestates iudicum instituturum per eum. Si primo modo, tunc sequitur quod potestas Episcoporum non est à potestate Papæ sicut potestas principum.

Secundo modo sequitur quod Episcopi non sunt ordinarii, sicut nec iudices sunt ordinarii vt videtur.

Tertio sic, quia si potestas Episcoporum & curatorum non differt à potestate iudicum qui instituuntur à principibus, ita scilicet quod potestas eorum tota est à potestate Papæ, & quod pro libito talem potestatem confert Papa secundum quod sibi placet, tunc potestas Episcoporum vt videtur, non differt à potestate commissariorum, quia vtrobique quilibet habet tantum de potestate quantum placet instituenti, sed hoc est falsum quia tunc Episcopus non posset committere, quia commissarij non possunt committere.

Quantum ad secundum sic, quia illa præsidentia Petri quæ collata est Petro, volentibus Apostolis, videtur haberi à Petro ex consensu Apostolorum, & non solum ex ordinatione Dei sed præsidentia, quam habuerit Petrus volentibus Apostolis vt habetur di. 31. cap. in nouo testamento.

Vbi sic dicitur: in nouo testamento post Christum à Petro Sacerdotali, cepit ordo & ipsi Petro primo Pontificatus in Ecclesia Christi datus est, dicente Domino ad eum, tu es, inquit, Petrus, &c. vsque ibi, tibi dabo claues regni cælorum; hic ergo ligandi atque soluendi potestatem primus accepit à Domino, primusque ad fidem populum virtute suæ prædicationis adduxit, verboque tenus instituit. Cæteri vero Apostoli cum eo pari consortio honorem & potestatem acceperunt, ipsumque principalem eorum esse voluerunt, qui etiam viuente Domino in toto orbe dispersi Euangelium prædicauerunt, ipsis vero descendentibus in loco eorum surtexerunt Episcopi, quorum prætexato fieri debet ordine & modo, & insta, videntes autem Christi Apostoli messem esse multam, & operarios paucos, rogauerunt Dominum messis vt mitteret operarios in messem suam, vnde ab eis electi 82. discipuli quorum tipum getunt presbyteri atque in eorum loco sunt constituti in Ecclesia.

Sic ergo ex isto decreto patet & ex illo sacro sancto super allegato quod presidentia Petri vt videtur fuit ex consensu & voluntate Apostolorum: ergo, &c.

Ad euidentiam primi istorum. Sciendum quod ordinarium dicitur ab ordine, vnde ordinarium videtur importare id quod secundum communem ordinem institutum in republica fit semper, sed per illa quæ comperunt diuersis gradibus & statibus in republica ordinatis ordinarium dicitur. Et quia circa iuris positionem & auctoritatem Papæ super cento instituti sunt diuersi status, vbi igitur institutus est status Patriarchalis, Archiepiscopalis, & curati. Vnde hæ potestates competentes talibus statibus secundum talem ordinem institutis ordinariæ dicuntur, & illi qui simpliciter in talibus statibus & gradibus statuuntur vt regant populum per se vel per alios secundum statum & gradum in quibus statuuntur, ordinarii. Potestas autem commissarii propriè loquendo, videtur dici, quando aliis ab aliquo sic instituto committitur eadem potestas quæ est sua ordinariè, sed quam vice eius aliquis habet & collatio talis potestatis non dicit nouum gradum potestatis vel institutionis simpliciter in aliquo gradu, sed dicit commissionem eiusdem potestatis ab instituto in ipsa potestate. Ita quod potestas commissaria est commissa ab instituto in gradu potestatis simpliciter. Ista autem potestas commissaria necessaria fuit quia hi qui simpliciter sunt instituti in talibus potestatibus non possent per se omnia agere. Ideo oportuit quod sic institutus quod per se vel per alium ea quæ sunt suæ potestatis exerceret, & ideo oportuit quod id quod per se habet ordinarii possint aliis committere. Ita quod dicitur commissatius ille cui non competit, sed statum suum in quo est simpliciter instituturus talem potestatem exercere. Sed ex collatione facta ab instituto simpliciter in tali potestate quâ quando confert instituto in potestate simpliciter, vnde & aliter Papa confert quando confert potestatem suam alieni commissario, quia in primo modo confert Papa potestatem alicui tanquam ordinario, eum simpliciter, in potestate tali & gradu instituendo, cui competit per se talis potestas in gradu in quo instituitur. Sed in secundo modo confert potestatem alicui non in tali potestate vel in tali gradu cui competitit talis potestas eum simpliciter instituendo. Sed magis potestatem eandem confert tali vt coadiutori recipienti eam iam instituto in potestate, vnde etiam commissarius Papæ non imperat potestatem nouam vel nouum gradum in ordine Ecclesiastico institutum.

Ad primum ergo quod obiicitur contra istum articulum, dicendum quod maior non habet veritatem, quando vna potestas est ab alia deriuata, quinimo duæ potestates ordinariæ immediatè possunt esse in eodem respectu eiusdem personæ & casus, ita scilicet quod ram ista quam illa possit exercere iurisdictiones immediate in personam istam & in tali casu. Sed quod duæ potestates ordinariæ sint, quarum vna non sit ab alia, nec subsit ei totalitet & immediatè potius Deo, est impossibile, quia cui vna non restitueret aliam nec ei imponeret legem, impossibile erat eundem subditum vtrique satisfacere. Sed quando vna potestas subest alteri potest subditus satisfacere, quia potestas superior potest suspendere inferiori, quantum ad executionem. Est etiam notandum quod licet Papa, & Archiepiscopi vel Episcopus sint ordinarij immediati quantum ad aliquam certam diœcesim vel prouinciam, tamen aliter & aliter,

quia

quia Papa non virtute cuiuſcunque alterius niſi Dei: poteſt etiam mediate Apoſtolica ordinatio eadem tractare vel audire, vt mediante Epiſcopo, vel mediante curato, vel in foro conſcientiæ Curatus autem vel Epiſcopus & Archiepiſcopus & ſi immediatè poſſunt iuriſdictionem exercere. Hoc eſt in virtute alterius, & ſic quodammodo mediate, quia mediante virtute Papæ à quo habent talem poteſtatem. Ita quantum ad hoc mediatè agunt quia mediante virtute Papæ. Et de iſta meditatione magis inferius dicetur.

Ad ſecundum dicendum, quod poteſtas Papæ non ſe habet ad poteſtates Epiſcoporum & curatorum, ſicut poteſtas regis ad poteſtates principum vel iudicum habentium tantùm poteſtatem delegatam vel commiſſatiam. Sed ſicut poteſtas regis vel imperatoris ſe habet ad poteſtates iudicum in aliquo gradu regis vel imperatoris ſimpliciter inſtitutorum ad regendum populum, determinauit per eum vel per alium, vnde ratio procedit ab inſufficienti diuiſione.

Ad tertium patet ex dictis ad ſecundum, quia ſi poteſtas Epiſcoporum eſſet ſicut poteſtas iudicis non ſimpliciter in Apoſtolico gradu regiminis inſtitutorum ad regendum populum per ſe vel per alium tunc non poſſet cõmittere. Nunc autem non ponimus ita quia poteſtas eorum licet ſit à poteſtate eſt tamen inſtitutione, quia ſimpliciter inſtitutus cum determinata poteſtate ad regendum populum per ſe vel per alium, & propter hoc poſſunt cõmittere. Ad illud autem quod arguitur contra ſecundum ſcilicet contra hoc quod poteſtas Papæ non eſt à conſenſu Apoſtolorum, ſed tantum à ſolo Chriſto, dicendum quod aliquid fieri vel dupliciter eſſe aliquo volente, poteſt eſſe.

Vno modo quod importetur in voluntate ipſius volentis cauſalitas reſpectu rei volitæ, vt ſi diceretur quod hoc feci voluntate regis. Hoc eſt quod ab eo volente eſt mihi impoſitum. Alio modo poteſt importare complacentiam volentis cum communitatem rem volitam abſque cauſalitate, vt ſi dicatur quod illud quod facit rex filio alicuius facit volente patre eius cui hoc fit. Hoc enim non importat quod voluntas patris ſit cauſa eius quod fit filio, ſed ſolum voluntas regis. Sed importat ſolum complacentiam Patris reſpectu eius quod filio eius fit à voluntate regis. Si ergo intelligatur primo modo, ſcilicet quod præſidentia Petri in Apoſtolos fuerit volentibus Apoſtolis, ita quod voluntas Apoſtolorum haberet cauſalitatem reſpectu talis præſidentiæ, eſt omnino falſum vt patet in decretis allegatis. Si autem accipiatur in ſecundo ſenſu, videlicet quod talis præſidentia fuerit volentibus Apoſtolis, ideſt, ipſis habentibus complacentiam in præſidentia Petri, verum eſt. Sed non eſt ad propoſitum quia non quærimus quibus placuerit præſidentia Petri vel non, ſed à quo fuit tanquam à cauſa. Et ſic patet quomodo poteſtas Papæ eſt à Chriſto, & quod omnis alia poteſtas à poteſtate Papæ et ſubeſt triplici modo prædicto.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet quod oppoſitum dicere ſit hæreticum & ſchiſmaticũ, probo, & primo, quantum ad hoc quod dicere quod omnis poteſtas in foro Eccleſiaiſtco non ſubſit poteſtati Papæ quantum ad correctionem abuſus. Ad cuius euidentiam ſentire contrarium eius quod tenet Eccleſia, ſiue eius quod tenet fides, de aliquo eſt hæreticum; facere autem illud de quo male ſentiunt non ſemper eſt hæreticum ſed pertinet ad aliud vitium, puta adulterium, furtum, vel aliud quodcunque vitium; verbi gratia. Si aliquis ſentiret quod adulterium non eſſet peccatum, hæreticus eſſet, ſi autem committeret adulterium non ſic ſentiendo adulter quidem eſſet, ſed non hæreticus. Applicando ergo ad propoſitum, quicunque diceret, vel dogmatizaret, vel ſentiret quod non omnis poteſtas Eccleſiaſtica & non omnes exiſtentes in quacunque poteſtate ſubſint obedientiæ & correctioni Eccleſiæ Romanæ, talis ſententia vel dogma eſſet hæreticum ſicut patebit ſtatim: Si autem aliquis recederet vel induceret quemcunque de Eccleſia in quacunque poteſtate exiſtente, vt recederet à correctione & ſubiectione Eccleſiæ romanæ eſſet ſciſmaticus proprie. Sic enim facere eſt ſchiſmaticum, ſentire autem eſt hæreticum.

Primum patet ſic, dicere vel ſentire oppoſitum eius quod tenet ſancta Eccleſia vel fides eſſe vetum, eſt hæreticum. Sed ſentire quod omnis poteſtas & quod non omnes exiſtentes in quacunque poteſtate in Eccleſia Dei ſubſint cõrrectioni Eccleſiæ Romanæ eſt ſentire oppoſitum eius quod tenet Eccleſia: Ergo, &c.

Maior patet, quia ſentire oppoſitum eius quod tenet Eccleſia, vel, illius qui habet determinare et quæ ſunt fidei, eſt ſentire oppoſitum eius quod tenet fides vel explicitè vel implicitè.

Minorem probo, quia Eccleſiam Catholicam non eſſe vnam eſt oppoſitum eius quod tenet Eccleſia Catholica, ſicut patet expreſſo in conſilio Niceno, vbi dicitur, & vnam ſanctam Catholicam & Apoſtolicam Eccleſiam. Sed aliquem fidelem vel aliquam poteſtatem in Eccleſia non ſubeſſe poteſtati Papæ eſt ponere oppoſitum vnitati Eccleſiæ, quia ſicut probatum eſt, vnitas cuiuſcunque principatus eſt ex ordine omnium membrorum ad vnum caput cui omnes tenentur obedire. Ergo ponere Apoſtolicam poteſtatem in Eccleſia non ſubeſſe poteſtati Papæ eſt oppoſitum eius quod tenet Eccleſia, & hoc fuit minor & per conſequens patet concluſio principalis, ſcilicet quod hoc tenere ſit hæreticum: quod autem hoc dogmatiſare ſit ſchiſmaticum probo, quia recedere vel inducere ad receſſum ab obedientia Eccleſiæ Romanæ eſt ſchiſma: cum, quia talis inducit ſciſſionem in Eccleſia inducendo ad receſſum ab vno capite. Sed quicunque dogmatizat aliquam poteſtatem vel aliquem in Eccleſia Dei non ſubeſſe correctioni Papæ inducit ad receſſum ab vno: Ergo, &c.

Et ſic patet quod aſſerere oppoſitum eius, quod omnem poteſtatẽ ſub eſſe Papæ quantum ad correctionem abuſus, eſt hæreticum & ſciſmaticum. Oppoſitum autem ſecundi, ſcilicet oppoſitum huius quod eſt omnem poteſtatem aliam à poteſtate Papæ non eſſe ab ipſo Papa inſtitutam ab eo mediate vel immediatè, & collatam iudicio meo eſt hæretícum, quia quicunque ponit Eccleſiam Dei in factis ſuis errare vel iniuſtè agere, dicit illud quod eſt hæreticum, ſaltem implicitè. Sed quicunque ponit aliquas poteſtates Archiepiſcoporum, Epiſcoporum, & ſic de aliis, non eſſe à poteſtate Papæ mediate vel immediatè, ponit Eccleſiam errare & iniuſtè agere.

Maior patet, quia fide tenemus, & habetur ex ſymbolo Apoſtolorum, Sanctam Eccleſiam, errare autem & iniuſtè agere non eſt ſanctum: Ergo, &c.

Minorem probo quia ſicut ex ſupra dictis pa-

tet, nullus rectè & ſine errore poteſt diminuere A vel ſubſtrahere poteſtatem quæ non eſt ab eo niſi fortè propter culpam. Sed Papa ſecundum iura poſſidua appropriata ab Eccleſia tam Epiſcopis quam curatis prout ſibi videtur, diminuit vel ſubtrahit poteſtates, ſicut patet, diuidendo parrochias & ſubſtrahendo caſus, reſeruando ſibi collationes Epiſcopatuum & aliarum etiam dignitatum, ſicut ſupra poſitum fuit diffusè: ergo qui ponit alias poteſtates non eſſe à Papa, ponit Eccleſiam errare & iniuſtè agere, quod eſt contra illud quod dictum eſt, ſanctam Eccleſiam, & contra illud quod dictum eſt Petro, ego rogaui pro te vt non defficiat fides tua.

De tertio etiam videtur mihi quod ponere quod aliæ poteſtates non ſunt ſub Papa ſiue ſub poteſtate Papæ quantũ ad hoc quod non teneantur iuuare illam poteſtatem ſcilicet Papæ ſi impugnaretur B etiam loquendo de poteſtate ſeculari eſſet hæreticum, quia ponere quod aliqua poteſtas quæ eſt in Eccleſia non ſubſit poteſtati Papæ quantum ad ea quæ poteſt Papa præcipere legitime, videtur mihi erroneum errore qui debet dici hæreſis, quia hoc eſt negare obedientiam quæ debetur ſummo pontifici: quia ſicut ab omnibus debetur ſibi illa obedientia, ita & in omni caſu pertinente ad iuriſdictionem ſuam: Sed inter omnia alia rationabiliſſime & legitime poteſt præcipi quod poteſtas illa à qua dependet bonum totius reipublicæ Chriſtianæ iuuetur ab inferioribus poteſtatibus totius populi Chriſtiani: Ergo, &c. Et ſic habetur totum quod pertinet ad iſtud, & poſtea deſcendetur ad errores quorumdam modernorum. Poſſunt autem quædam dubia eſſe circa præmiſſa quæ tangentur infra quando ponentur ratio C nes errantium circa iſtam materiam.

Nunc autem reſtat tractare de illis erroribus: Circa quod quattuor ſunt facienda, primo enim ponendi ſunt errores. Secundo ponentur rationes errantium, tertio reprobabuntur ipſi errores.

Quarto reſpondebitur ad rationes errantium.

Quantum ergo ad primum, ſciendum quod quidam ponunt iſtos errores qui ſunt quinque, & vt eamus ad mentem eorum & ad rem; primus error eſt quod poteſtas prælatorum inferiorum Papæ ſiue fuerint Epiſcopi ſiue curati eſt immediatè à Deo, ſicut poteſtas Papæ.

Secundus error eſt quod in Ierarchia Eccleſiæ militaris, infimi ſcilicet parrochiani non poſſunt reduci in Deum per pœnitentiam niſi mediantibus curatis & parrochialibus Sacerdotibus.

Tertius, eſt licet Papa & Epiſcopi ſint principaliores reſpectu parrochianorum non ſunt tamen D immediatè curati eorum ſiue non immediatè eorum curam habent.

Quartus error eſt quod nec Papa nec Epiſcopi poſſunt audire confeſſiones parrochianorum quin teneãtur confiteri eadem peccata parrochialibus Sacerdotibus.

Quintus error eſt quod dato quod confeſſi Papæ vel Epiſcopis non tenerentur eadem peccata confiteri parrochialibus ſacerdotibus, tamen Papa vel Epiſcopi non poſſunt dare generalem poteſtatem in audiendo confeſſiones aliquibus quin confeſſi talibus teneantur eadem confiteri parrochialibus ſacerdotibus.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet de rationibus errantiũ per quas probat prædictos errores. Sciendum quod quantum ad primum errorem adducunt triplicem rationem. Prima talis eſt; ſicut Petrus accepit immediate poteſtatem iuriſdictionis à Chriſto, ita & alii Apoſtoli & 72. diſcipuli. Sed ſicut Papa in hac poteſtate ſuccedit Petro, ita Epiſcopi ſuccedunt aliis Apoſtolis & curati diſcipulis. Ergo qua ratione Papa immediate habet poteſtatem à Chriſto, ita Epiſcopi & curati.

Circa autem iſtam rationem ſic procedunt, & primo nituntur probare illam maiorem, ſcilicet quod tam Petrus quam Apoſtoli & diſcipuli acceperunt immediate poteſtatem iuriſdictionis à Chriſto, & iſta eſt maior quam probant diuerſis auctoritatibus. Et eodem modo etiam nituntur probare minorem, ſcilicet quod ſicut Papa Petro, ita Epiſcopi & curati ſuccedunt Apoſtolis & diſcipulis. Primam autem propoſitionem probant auctoritatibus.

Prima accipitur Lucæ vbi dicitur. Quod vocauit diſcipulos ſuos & elegit duodecim ex Apoſtolis quos & Epiſcopos nominauit. Vbi dicit Ambroſius quod ſcilicet ad propagandum auxilium ſalutis humanæ per terrarum orbem ſatores fidei deſtinantur.

Secunda auctoritas accipitur ex verbis eiuſdem Euangelii cap. 9. vbi dicitur conuocatis autem 12. Apoſtolis dedit illis virtutem & poteſtatem ſuper omnia dæmonia & vt languores curarent: Ex quibus verbis volunt habere quod tunc Chriſtus contulit eis poteſtatem iuriſdictionis.

Tertia habetur eiuſdem quarto vbi tangitur ſpecialiter de diſcipulis, & dicitur ſic. Poſt hoc autem deſignauit Dominus & alios 72. Ex quo volunt quod tunc dedit eis poteſtatem illam.

Quarta autem auctoritas eſt Cirilli ſuper illud 52. 4. Poſt hoc deſignauit, & ſic vbi dicit, attende quod poſtquam dixiſſet, togate Dominum meſſis, hoc fecit per ſe ipſum quia miſit eos. Sed ipſa meſſis, vt videtur, fuit commiſſio poteſtatis: ergo, &c.

Quinta eſt maximi ſuper Eccleſiaſticam Ierarchiam quæ eſt talis, ipſe Chriſtus in ſacerdotalem conſummationem ducens diſcipulos, &c. & infra, ipſe Dominus Ieſus diſcipulos ſuos in Epiſcopos conſecrans, quamuis ipſemet per deitatem princeps ſit omnis perfectionis, tamen perfectionem reponit ad partem. Ecce dicit quod Dominus fecit diſcipulos immediate Epiſcopos, & per conſequens contulit poteſtatem Epiſcopalem.

Sexta eſt & habetur, 24. qu. prima loquitur Dominus vbi habetur ſic. Omnibus Apoſtolis ſuis poſt mortem ſuam æqualem poteſtatem tribuit Dominus, & hoc etiam immediate quando inſuflauit, &.

Septima eſt de matthiæ electione, ex qua arguitur ſic, Petrus non contulit matthiæ poteſtatem iuriſdictionis. Sed eam habuit immediate à Deo: ergo ſimiliter multo magis alii Apoſtoli quos Chriſtus elegit ante mortem.

Conſequentia patet, quia minus videtur competere aliis Apoſtolis talem potaſtatem à Petro recipere, quod matthiæ, quia Mathias non fuit maior eis, etiam ipſi fuerunt electi à Domino immediate ante mortem. Antecedens autem patet, ſcilicet quod Petrus non contulit matthiæ hanc poteſtatem, ſed Deus immediate, vnde ſuper actum oſtende quem elegeris ex his, & ſuper illud, cecidit ſors ſuper matthiam, &c. Dicit Dyonyſius, inde Eccleſiaſtica Ierarchia diſcipulorum vertex, &c. & quibuſdam verbis interpoſitis, &.

Sequitur electionũ timidus reliquit dicens, ostende quem elegeris ex his, & Ierarchiæ diuinitus ostensum in sanctum duodenarii numeri Ierarchicum numerum recte recepit, scilicet Petrus. Ex quibus verbis habemur duo, scilicet quod Petrus non contulit ei prædictam potestatem. Secundum quod hanc contulit ei diuina electio, quia ibi dicitur quod Petrus recipit eum in numero Apostolorum diuina electione ostensum.

Octaua autem est Leonis Papæ, qua dicitur sic, inter beatissimos Apostolos in similitudine sacerdotalis honoris fuit quædam discretio potestatis, & cum omnium par esset electio, vni tantum datum est vt cæteris preemineret. Ecce parem ponit electionem & similem honorem. Sed hoc non esset, nisi quia omnes acceperunt potestatem à Christo immediate: ergo, &c.

Nona est Origenis super illud verbum exodi, B peruenerunt filii Israel in Elym, vbi erant 12. fontes & septuaginta palmæ, vbi dicit sic. De veteri testamento venitur ad nouum, & venitur ad duodecim Apostolos fontes, vbi etiam arbores inueniuntur 70. palmorum, non enim solum 12. Apostoli fidem prædicauerunt, sed alii 72. missi à Domino ad prædicandum Dei verbum referuntur, per quos palmas victoriæ Christi mundus agnosceret.

Decima est Leonis Papæ in sermone de Penthecoste, vbi dicitur reducendorum peccatorum etiam tunc acceperunt potestatem, cum post resurrectionem Dominus insufflauit, & dixit, accipite Spiritum sanctum quorum remiseritis, &c. Ioan. 28. Ecce dicit 12. Apostolos & 72. discipulos immediate missos à Christo, & sic idem C quod primus.

Vndecima est Gregorius qui dicit super eandem auctoritatem Ioan. 2. Libet intueri ad tanta humilitatis onera vocati ad quantum culmen gloriæ sint producti, rectè non solum de se ipsis securi non fuerunt. Sed etiam aliæ non obligationis potestatem relaxationis accipiunt, principarum superni iudicii sortiuntur, & vt vite Dei quibus de relaxerit. Per potestatem autem istam vt videtur non intelligitur ordinatio eorum in præsbiteros, quia illa collata fuit quando dictum est eis. Hoc facite in meam commemorationem, sicut notatur de conse. de Ecclesia dist. ij. Et magister in historiis, vocat idem super 12. casum actuum. Ita dicens: licet de ordinatione Apostolorum non legatur in canone sacræ scripturæ, cum tamen certum sit quod Petrus Anthiochiæ missam celebrauit, quod sine præcedenti ordinatione non fuit, necesse est quod in collatione potestatis remittendi peccata Petrus, & per conse- D quens omnes Apostoli receperint hanc potestatem immediatè à Christo.

Duodecima habetur 28. q.i. Loquitur Dominus vbi dicitur: quamuis Apostolis omnibus post resurrectionem parem potestatem tribuerit, tamen vt vnitatem manifestat & vnitatis ipsius originem ab vno incipientem, sua auctoritate disposuit, hoc erant cæteri Apostoli quod Petrus fuit pari prædicti consortio honoris & potestatis, vbi dicit glossa, puto hoc in ordine & dignitate consecrationis: secus est in administrationis plenitudine, quæ satis differt ab aliis. Et sic secundum eos patet minor his auctoritatibus.

Minorem autem, videlicet quod Episcopi & curati succedunt Apostolis & discipulis, probant his auctoritatibus.

A Prima est Bedæ super illud verbum, post hoc autem designauit, &c. vbi dicit Lucæ quarto, sicut autem discipuli duodecim formam Episcoporum primò monstrare nemo est qui dubitet, sic & hos 72. figuram presbyterorum, scilicet secundi ordinis sacerdotum gessisse. Secundum est tamen quod in primis Ecclesiæ temporibus vt Apostolica scriptura testatur, viique vocabantur & ipsius Episcopi quorum vnum sapientiæ maturitatem ad industriam curæ corporalis significat.

Secunda est 21. di. in nouo testamento, vbi dicitur ipsis quoque, scilicet Apostolis, decedentibus in loco eorum surrexerunt Episcopi, quorum ordinatio prætexato fieri debet ordine, & modo, quos qui recipit & verba eorum, Deum recipit, qui autem spernit & ipse indubitanter spernitur à Domino. Videntes autem ipsi Apostoli messem esse multam, & operantes paucos, togauerunt Dominum messis vt mitteret operarios, discipulos scilicet, vnde ab eis electi sunt ly 12. discipuli quorum tipum gerunt in Ecclesia presbyteri, atque in eorum loco constituti sunt. Ecce dicit quod Episcopi surrexerunt in loco Apostolorum. Et dicit eos à Christo missos, & dicit presbyteros in loco 72. discipulorum constitutos.

Tertia est Anacleti in Epistola vbi dicit, scimus à Domino Apostolos esse electos, & postea ad diuersas prouincias ad prędicandum esse dispersos, & sequitur, Apostolorum Episcopi presbyteri 72. discipulorum locum tenent.

Quarta est Rabani super illud Math. 18. Tibi dabo claues regni cælorum, &c. vbi dicit sic. Hęc ligandi atque soluendi potestas quamuis soli Petro data videatur, à Domino tamen & cæteris Apostolis datur, & nunc in Episcopis & discipulis omni Ecclesiæ.

Quinta est Augustini & Cassiodori super illud, pro patribus tuis, &c. Vbi dicit glossa ex verbis vtriusque sic, quod pro antiquis patribus idolorum videlicet cultoribus, nati sunt tibi filii, & post Apostolos & pro Apostolis surrexerunt Episcopi quos Ecclesia genuit & in sede patrum instituit.

Sic ex istis auctoritatibus reputant minorem probatam, & per consequens inferunt quod potestas tam Episcoporum quam curatorum immediate est à Christo.

Secunda ratio, talis est; illud quod competit sacerdotibus ex sacramenti sui ordine habent immediate à Christo; sed potestas iurisdictionis quantum ad forum conscientiæ est huiusmodi: ergo, &c. Maior supponitur: Minor probatur, quia quilibet sacerdos accipit in suceptione ordinis potestatem ligandi & soluendi peccata, sed posse ligare & soluere videtur pertinere ad potestatem iurisdictionis: ergo, &c.

Tertia ratio: talis potestas existens ab aliquo deficit illo deficiente, & per consequens potestas quæ est à Papa exspirat ipso exspirante, vel mortuo Papa, ergo potestas Episcoporum & curatorum non est à Papa vel mortuo, sed potestas Episcoporum vel curatorum non exspirat mortuo à Papa, & potestas Episcoporum & curatorum non est à Papa.

Si dicatur ad hoc quod non oportet quod mortuo Papa expiret potestas eorum, quia cum potestate eisdem data remanent: Contra, quia potest contingere quod mortuo Papa poterit electio sequentis differri per multos annos per quinquaginta vel sexaginta, & poterit intantum differri quod omnino prælati qui habuerunt potestatem à

Papa erunt mortui. Tunc Archiepiſcopo, non existente Papa nec aliquo qui habuit ab eo potestatem periit potestas data à Papa, sed secundum ipotesim potest contingere hoc ex dilatione electionis Papæ, ergo poterit contingere quod nulla potestas Ecclesiastica est in Ecclesia, quod est inconueniens.

Quarta ratio talis est sicut supra: quando agebatur de collatione potestatis Papalis probatum fuit, quod potestas ligandi & soluendi in foro cosscientiæ non potest institui vel fieri à puro homine, ideo quia excedit auctoritatem humanam. Sed potestas Episcoporum includit potestatem ligandi & soluendi in foro conscientiæ, ergo talis potestas necessario est immediatè à Christo.

Ad istam autem conclusionem probandam possunt adduci auctoritates quæ sequuntur. Prima est ex verbis Hieronimi contra Iouinianum, talis; Super Petrum dicitur fundata Ecclesia, licet B id ipsum super omnes alios fiat qui claues regni cælorum accipiunt, & super eos firmitudo Ecclesiæ solidatur, tamen Petrus inter 12. Vnus eligitur vt capite instituto schismarũ tollatur occasio. Sed illi super quos fundatur Ecclesia videntur immediatè adhærere Christo per acceptionem potestatis: Ergo, &c. Secunda est beati Bernardi ad Eugenium Papam talis. Etras si vt summam ita & solam institutam à Deo exstimas tuam Apostolicam dignitatem. Ait enim Apostolus ad Romanos Tertio. Omnis anima potestatibus sublimioribus subiecta sit, non ait sublimiori tanquam in vno, sed sublimioribus, tanquam in multis: non tua ergo potestas sola à Domino instituta est; sunt & etiam mediocres & inferiores ad Episcopo institutę inferiores, ecce ponit alias potestates inferio- C res institutas à Christo.

Tertia est 21. di. in decretis vbi dicitur. Sic maiorum & minorum Sacerdotum in nouo testamento discreto ab ipso Christo sumpsit exordium.

Quarta quæ est Leonis Papæ tractantis illud verbum Marhæi 26. Tibi dabo claues regni cælorum, &c. Est talis, transiuit in alios Episcopos ius ipsius potestatis. Et ad omnes Ecclesiæ principes decreti huius constitutio commeauit: Petrus enim in hoc singulariter creditur, quia omnibus Ecclesiæ rectoribus Petri proponitur forma.

Quinta est Dyonisii de Ierarchia Ecclesiastica, vbi sic dicitur: diuinus pontificum ordo primus ordinum secundum Deum insipientium & nouissimus, etẽnim in id ipsum perficitur &, impletur omnis Ierarchiæ dispositio; vt enim Ierarchiam omnẽ videmus in Iesum consummatam, sic vna quæque in Dominum & summum sacerdotem. Vbi alia translatio habet. Etenim in ipsis termi- D natur & impletur omnis Ierarchiæ ornatus, sicut enim vniuersam Ierarchiam videmus in Iesum terminatam ita, &c. Hoc totum videtur inductum ad probandum hoc quod omnis Ierarchia, & per consequens Ecclesiastica terminatur in Iesum. Et per consequens immediate se habet ad Iesum, sed hoc non posset esse nisi summus in Ierarchia se haberet immedite ad Iesum. Sed summus in Ecclesiastica Ierarchia est Episcopus: ergo omnis Episcopus immediate se habet ad Iesum in acceptione potestatis.

Sexta est Origenis super Iosue vbi dicitur, Dominus noster Iesus Christus mittit sacerdotes suos & Episcopos: &c. Ecce hic habetur quod Episcopi immediate mittuntur à Christo.

Secundum errorem, scilicet quod in Ierarchia A Ecclesiæ militantis infimi scilicet parrochiani non possunt reduci in Deum nisi parrochiali sacerdote mediante. Probant duplici ratione sumpta ex duplici similitudine & auctoritate. Prima similitudo est Ierarchiæ Ecclesiæ militantis ad Ierarchiam Ecclesiæ triumphantis, & est talis: sicut in Ierarchia Ecclesiæ triumphantis se habet, ita se habet in Ierarchia Ecclesiæ militantis. Sed in Ierarchia Ecclesiæ triumphantis est ita quod infimus ordo non reducitur in Deum, nisi mediante ordine qui est mediate supra ipsum, ita vt videtur in Ecclesia militante infimi scilicet parrochiani non reducuntur in Deum nisi mediante illo ordine qui est immediate super eos. Sed iste est ordo parrochialium sacerdotum ergo, &c. Secunda ratio, sumitur ex similitudine ordinis qui est inter membra corporis naturalis ad ordinem qui est inter membra Ecclesiæ & est talis, quia sicut inter membra B corporis debet esse ordo, ita inter membra Ecclesiæ debet esse ordo. Sed propter ordinem qui debet esse inter membra corporis naturalis si membra coniungerentur ei quod est principale in corpore non mediante membro cui secundum ordinem naturalem immediate coniunguntur, sicut si manus coniungeretur immediate cubito vel humeris non mediante brachio, esset monstrum in natura, ergo à simili. Si reduceretur parrochianus in Deum non mediante parrochiali sacerdote cui immediate secundum ordinem Ecclesiasticum coniungitur, esset monstrum in Ecclesia. Et per consequens sequitur vel quod non simpliciter, vel quod non monstruose & inordinate parrochiani possunt reduci in Deum nisi mediantibus parrochialibus sacerdotibus.

C Tertio arguitur sic auctoritate beati Bernardi ad Eugenium Papam, qui sic honoris aut dignitatis gradus & ordines quibus quod seruare positi estis, nunc autem subtrahas abbates Episcopis, Episcopos Archiepiscopis & ita monstrum facis. Si manu submouens digitum facis pendere ex capite superiorem manum brachio aut collaterale a rale est in corde Christi ac membra locas quod ipse disposuit. Ecce quod secundum Bernardum, Ordo qui est in Ecclesia est institutus à Christo, & quod commutare ipsum est monstruosum & infra quid prohibet inquid dispensare non, sed dissipare. Non sum ego tam rudis vt ignorem vos posse dispensare. Sed in ædificationem & non in destructionem. Denique quæritur inter dispensatores vt fidelis quis inueniatur. Vbi necessitas vrget excusabilis dispensatio, vbi vtilitas prouocat, dispensatio est laudabilis, vtilitas dico non propria sed communis, nam cum vel horum est non plane D fidelis dispensatio est, sed crudelis dissipatio. Ecce dicit duo quod talis ordo potestatum Ecclesiarum est à Christo & quod violate illum ordinem est dissipatio. Sed qui facit quod parrochianus non reducatur in Deum mediante curato tollit talem ordinem, ergo, &c. Tertium accidens errorem scilicet quod Papa vel Episcopi nõ sunt immediate curati parrochianorum non expresse probant. Sed ficte supponunt esse probatum, ex articulo præcedente, ita quod posset formari vna ratio sic iuxta primam rationem factam, quia sicut est in Ierarchia Angelica siue Ecclesiæ triumphantis ita est in Ierarchia Ecclesiæ militantis. Sed in Ierarchia Angelica diuersi ordinis vel illi qui pertinent ad diuersos non possunt immediate se habere ad vnum & eundem ordinem, ergo in Ierarchia Ecclesiæ militantis Papa Episcopi, & curati non pos-

unt ſe habere immediate ad infimos, ſcilicet parrochianos. Sed conſtat quod parrochiani ſe habent immediate ad eos curatos: ergo, &c. Secundo ex ſecunda ſimilitudine poteſt argui ſic: ſicut eſt in ordine membrorum corporis naturalis, ſic debet eſſe in ordine membrorum corporis Eccleſiaſtici. Sed ſi eſt in ordine membrorum corporis, naturalis quod eſt impoſſibile vnum membrum immediate coniungi pluribus membris, ergo ſimiliter in Eccleſia illos qui ſunt vnius gradus impoſſibile eſt coniungi pluribus gradibus immediate: ſed parrochiani qui ſunt infimi conſtituunt vnum gradum, ergo impoſſibile eſt quod immediate ſubdantur curato, Epiſcopo, & Papæ, qui ſunt diuerſorum graduum.

Quartum errorem, videlicet quod nec Papa, nec Epiſcopi poſſunt audire confeſſiones parrochianorum, qui teneantur eadem peccata confiteri ſuis curatis, vel ſaltem quod Papa vel Epiſcopi teneantur audire de licentia eorum, ſcilicet curatorum, quamuis ipſi errent aut in poteſtate Eccleſiaſtica, & illi qui habent errorem iſtum ponunt quod intendunt probare de priuilegiatis & commiſſariis Papæ & Epiſcopotum, rum eorum rationes tendunt ad hoc quod confeſſi quibuſcunque aliis tenentur iterum peccata eadem confiteri ſuis parrochialibus. Ad hoc autem adduntrationes, & ex iure naturali vt dicunt, & ex iure diuino. Quamuis autem multa verba dicant, tamen quantum ad illud quod dicunt de iure naturali totum continetur virtualiter in vna ratione quæ talis eſt. Quia de iure naturali ſicut prælatus tenetur ſubdito ad ea quæ pertinẽt ad prælatos, ita ſubditus tenetur prælato ad ea quæ ſubditi ſunt. Sed prælatus tenetur miniſtrare ſubdito ſacramenta, & præcipuè ſacramentum pœnitentiæ, ita quod prælatus ſubdito petente ſacramentum tenetur miniſtrare, ergo multo plus ſubditus tenetur ad ea quæ ſunt ſubditi per comparationem ad ſuum prælatum. Sed hoc eſt confiteri ſua peccata: ergo, &c. Et hoc de iure naturali.

Et confirmatur ratio per perſuaſiones logicales: Primo, quia ſicut ſeruus & Dominus dicuntur relatiuè ad inuicem mutuo, ita prælatus & ſubditus. Sed iſta mutua relatio eſt ſecundum hoc quod eſt miniſtrare ſacramenta & recipere: ergo ſubditus & prælatus ſe habent ſic neceſſario relatiue quod vnus tenetur ſacramentum pœnitentiæ miniſtrare, & alius recipere premiſſa confeſſione.

Item ſecundum Philoſophum in prędicamentis relatiua poſita ſe ponunt, & perempta ſe perimunt, ita quod quando non eſt vnum non eſt alterum, & quando deficit ratio qua vnum eſt, deficit ratio qua alterum eſt. Sed ſecundum quod dictum eſt ſubditus & prælatus per ſe relatiue ſe habent: ergo inquantum ſubditus habet quod non ſit ſubditus in tantum habet prælatus quod non ſit prælatus. Sed parrochianus ſi non tenetur confiteri parrochiali curato intantum non eſt ſubditus, ergo intantum ſacerdos parrochialis non erit prælatus, & ſic ponere quod parrochianus ſit ſubditus & parrochialis ſacerdos ſit prælatus, & cum parrochianus non tenetur confiteri curato eſt contradicere, & ſic patet totum quidquid dicunt de iure naturali.

Secundo nituntur idem probare de iure diuino, ſcilicet auctoritate ſacri Canonis. Adducunt autem ad hoc vt breuiter me expediam 4. auctoritates. Prima eſt prouerbiorum ſecundo capitulo quæ talis eſt, diligenter agnoſce vultum A pecoris tui. Hoc autem, vt dicunt, dicitur tam Epiſcopo quam curato, & gloſſa idem dicit, diligenter adhibe curam his quibus te præeſſe contigerit cognoſcere animos actus eſt ſingulorum. Ex hoc arguitur ſic, curatus tenetur ſcire animos actuſque ſingulorum. Sed non poteſt curatus ſcire animos ſingulorum niſi confiteantur ſibi, ergo ſubditi tenentur confiteri ſibi iure diuino.

Maior patet per auctoritatem prius allegatam. Et confirmatur autem per illud Ioan. 10. Ego ſum Paſtor bonus & cognoſco oues meas & cognoſcunt me meæ.

Minor patet per Apoſtolum primæ ad Corinthios ſecundo. Quis enim ſcit quæ ſunt hominis niſi ſpiritus hominis qui eſt in eo? & per conſequens nullus poteſt ſcire animum hominis niſi ſpiritus hominis & cui ipſe reuelauerit.

B Secunda auctoritas eſt tertii regum ſecundo, vbi dicitur Cuſtodi virum iſtum qui ſi lapſus fuerit erit anima tua pro anima illius. Ex hoc ſic arguitur. Curatus tenetur cuſtodire animam parrochiani ſui, ſed hoc non poteſt facere niſi primo confiteatur ſibi & oſtendat ſibi animam ſuam per confeſſionem, ergo cum nullus obligetur ad impoſſibile, ſequitur quod parrochianus teneatur oſtendere curato ſuo animam per confeſſionem, & hoc iure diuino.

Tertia auctoritas eſt lucæ x. vbi dicitur quod Chriſtus 72. diſcipulis dedit poteſtatem eiiciendi dæmonia, vnde vt ibi dicitur, reuerſi ſunt 72. diſcipuli cum gaudio dicentes. Domine etiam dæmonia ſubiiciuntur nobis in nomine tuo, & Math. x. dicitur vt dicunt quod ſub præcepto incumbebat ipſis Apoſtolis, & vt dicunt, etiam ipſis 72. diſcipulis, infirmos curare, &c. Quia alibi dicitur, infirmos curate, mortuos ſuſcitate, leproſos mundate, dæmonia eiicite.

Ex his arguitur ſic: illud quod præceptum fuit diſcipulis ad implendum cordialiter intelligitur præC ceptis ſiue ſub præcepto impoſitum curatis ad implendum ſpiritualiter.

Et per conſequens ex præcepto Dei tenentur curati ſuſcitare mortuos in peccatis, & curare infirmos ſecundum animam eiicere dæmonia de animabus, quæ non poſſunt niſi parrochiani ſui eis reuelent peccata per confeſſionem: ergo cum ſicut ſupra dictum eſt, eis non præcipiatur aliquid impoſſibile, parrochiani ſui tenẽtur eis confiteri omnia peccata, & hoc iure diuino.

Quarta auctoritas eſt actuum 20 vbi dicitur attendite vobis & vniuerſo gregi, in quo poſſunt nos, Spiritus ſanctus ſcilicet, regere eccleſiam quã acquiſiuit Chriſtus Sanguine ſuo. Et hoc arguitur ſic: regere & in ſalutem dirigere quantum ad animam illum qui eſt infirmus ſecundum animam non poteſt aliquis niſi oſtendatur ſibi infirmitas animæ, ſed per dictam auctoritatem vt videtur curatis præcipitur regere & dirigere ſubditos ad ſaD lutem: ergo cum hoc non poſſit ſine reuelatione infirmatis animæ, quod fit per confeſſionem. Sequitur quod ſubditi tenentur confiteri curatis omnia peccata ſua, quæ ſunt infirmitates animæ, & hoc iure diuino.

Ex verbis eorum etiam poſſet vna ratio extrahi ad idem talis quæ continetur virtualiter in præmiſſis, quia nulla poteſtate humana poteſt licitè fieri illud quod tollit & perturbat ordinem eſſentialem exiſtentem in eccleſia iure naturali & diuino: ſed parrochianos non confiteri peccata ſua curatis tollit & perturbat ordinem eſſentialem exiſten-

tem in Ecclesia iure naturali & diuino : ergo nulla potestate humana potest hoc fieri.

Maior patet quia nulla potestas humana potest immutare ea quæ sunt de iure naturali vel diuino.

Minor autem pater, quia ordo essentialis existens in Ecclesia inter parrochianum & curatum secundum rationem subditi & prælati, manente vno subdito & alio prælato, exigit quo hoc ordine manente iure naturali & diuino, subditus confiteatur prælato, & prælatus absoluat subditum, & ponere oppositum est tollere ordinem talis iuris naturalis & diuini, & ipsum perturbare.

Est autem notandum, sicut dictum fuit supra, quod istæ rationes si veræ sunt vel efficaces, concludunt quod non solum confessi priuilegiatis, immo etiam confessi Papæ, vel Episcopo, vel cuicunque alii à curato parrochiali, nisi intercueniat licentia ipsius curati, tenentur confiteri eadem peccata ipsi curato, vel vicario eius. Et quod ita sit probo : quia illud quod est de iure naturali vel diuino non potest tolli per quamcunque potestatem humanam, vel per quodcunque factum humanum. Sed secundum eos confiteri parrochiali sacerdoti omnia peccata saltem non retenta est de iure naturali & diuino : ergo per nullam potestatem humanam, vel per quodcunque factum humanum per Papam siue per alium potest hoc tolli.

Quintus error est, videlicet quod dato quod confessi Papæ vel Episcopo non tenerentur confiteri curatis eadem peccata. Tum quod confessi habentibus generalem auctoritatem ab eis teneatur, probant diuersimodè.

Vnomodo probando quod cõfessio talibus facta, & absolutio facta à talibus non teneat de iure sine licentia curati.

Secundo probando quod dato quod confessio & absolutio prædicta teneret de iure quantum ad absolutionem à peccato, tamen subditi remanent obligati & tenentur confiteri curaris.

Primum probant per tria similiter.

Prima ratio potest sic formari. Sicut se habet res obligata duplici seruituti ad libertatem sublata altera seruitute, ita se habet priuilegiatus concessa licentia à Papa sine licenria curati ad liberam audientiam confessionis. Sed res subiecta duplici seruituti ablata altera seruitute tantum non est sibi libera, ergo frater priuilegiatus habens licentiam generalem à Papa audiendi confessiones sine licentia curati, non habet simpliciter potestatem liberam audiendi confessiones.

Maior declaratur, quia frater ante priuilegium quantum ad audientiam confessionum subiicitur duplici seruituti, vni ex parte sua, quia non habet curam animarum sæcularium, & hanc tollit priuilegium vt dicunt. Sed requiritur adhuc licentia parrochialis Sacerdotis.

Minor patet de duplici seruitute domus, si domus vbi dicitur, quod si aliqua domus sit subiecta duplici seruituti alicuius domus, puta aspectui domus & stilicidiis, vna istarum ablata adhuc remanet altera, & sic illa domus non est simplicitet libera.

Secundo arguitur ad idem sicut se habet frater priuilegiatus ad rite & licite audiendum confessiones sine licentia curati, sic se habet aliquis ad aliquem actum sibi ex duplici causa illicita, altera causa tantum sibi ablata : ergo, &c.

Minor patet.

Maior probatur ex simili causa, quia sicut Archiepiscopus se habet ad portandum pallium in alia prouincia, ita frater priuilegiatus ad audiendum confessiones parrochianorum alicuius curati : sed Archiepiscopus duplici de causa impeditur, scilicet ex parte sui, quia est ei illicitum. Et ex parte Episcopi alienæ prouinciæ, vt habetur extra de auctoritate & vsu pallii ex tuorum tenore, vbi Papa respondet Archiepiscopo Compostellano dicens, quod sibi concedebat licentiam vti pallio in aliena prouincia, quando per alienam prouinciam necesse habeat transire ad suffraganeos suos, dum tamen ille per cuius prouinciam pallium portaret id permitteret. Ecce quomodo dupliciter esset illicitum Archiepiscopo portare pallium in prouincia alterius, vno modo quia sibi illicitum ex parte sui. Secundo modo, quia erat sibi illicitum ex parte Episcopi alienæ prouinciæ, quando hoc non permittebat. Ita etiam fratribus est illicitum ex duplici causa audire confessiones, & ex parte sua, quia non habet animarum curam, ex parte curati non dantis licentiam, & sic patet maior, scilicet quod frater habens priuilegium sine licentia curari, sic se habet ad audiendum confessiones, sicut se habet ille qui ex duplici causa impeditur ne exeat ad actum illicitum ad exeundum in illum actum licite amota altera causa tantum.

Tertio arguitur ad idem sic, quia sic se habet frater habens priuilegium audiendi confessiones ad exequendum actum audiendi sicut se habet habens priuilegium habendi aliquas Ecclesias ad conuertendum in vsus suos ad introductionem in possessionem actualem earum. Sed habens priuilegium respectu aliquarum Ecclesiarum non licite potest introduci in possessionem earum nisi per diœcesanum. Ergo habens priuileg um audiendi confessiones non licite potest introduci ad audiendum confessiones nisi per curatum, quia sicut Episcopus se habet ad Ecclesias sic curatus ad Parrochianos.

Maior videtur patens, quia sicut priuilegium habendi aliquas Ecclesias se habet ad introductionem in possessionem earum, sic se habet priuilegium audiendi confessiones, vt exeat licite in actum audiendi, quia audire actu introducit in possessionem actualem vt videtur.

Maior etiam patet extra de priuilegiis capitulo pastoralis. Vbi ponitur talis casus quod quidam religiosi impetrauerant priuilegium vt quasdam Ecclesias possent conuertere in proprios vsus, decedentibus personis seu curatis earum quæritis, dubium fuit vtrum propria auctoritate possent in possessionem earum intrare vel per dyœcesanum essent inducendi. Respondet Papa quod nisi forte indulgentia summi pontificis sit plus expressum suo Episcopo inconsulto in possessionem ipsarum, non est licite intrare, & sic, vt dicunt, est in proposito de priuilegio audientiæ confessionum & audientia actuali. Et si arguatur contra eos quod frater habens priuilegium prædicandi sine licentia curatorum non posset prædicare. Dicunt quod non est simile de prædicatione & de audientia confessionum, quia quod habens priuilegium prædicandi posset intrare in possessionem prædicandi sine licentia curati, non autem habens priuilegium audiendi confessiones ideo est. Quia vt dicunt prædicare non est ad præiudicium curatorum, nec ad grauamen eorum. Sed est ad releuandum onus prelaturæ & ad prouidendum saluti

animarum, ſed audientia confeſſionum eſt in grauę præiudicium & temporale & ſpirituale, vel ſaltem poteſt eſſe. Et hoc dicunt Hoſti. notaſſe de pe. & re: c. Cauſa. cum, ex eo ſuperillo verbo niſi Apoſtolicas vel diœceſes. Sic ergo nituntur probare quod fratres priuilegiati non poſſunt audire confeſſiones ita quod abſolutio de iure valeat. Deinde nituntur probare quod dato quod abſolutio valeat de iure tamen confeſſi talibus priuilegiatis tenentur de iure iterum confiteri curato, niſi de licentia curatorum audiant. Ad hoc poſſent adduci omnes rationes illæ quæ inductæ ſunt ad probandum quartum errorem eorum. Præter hæc autem nituntur adducere alias rationes ad oſtendendum quod tales priuilegiati qui non habent licentiam ſpecialem, ſed generalem vt dicunt, non habent talem poteſtatem, quin confeſſi eis teneãtur confiteri eadem peccata curatis, vel eorum vicariis. Ad cuius euidentiam ſciendum, quod ſicut ſupra dictum eſt, vt dicunt, duplex eſt licentia vel auctoritas audiendi confeſſiones; vna ſcilicet ſpecialis, quæ confertur penitentiariis Papæ, vel Epiſcoporum, & confeſſi iſtis non tenentur iterum confiteri. Alia eſt generalis qua confertur poteſtas audiendi confeſſiones in generali fratribus prædicatoribus religioſis, & confeſſi talibus, vt dicunt tenentur confiteri curatis vel eorum vicariis, ita quod nunquam poſſet tale priuilegium concedi, aut ſaltem non deberet niſi cum hac conditione, quod poſt tenerentur confiteri curatis, & aliter non. Et hoc probant dupliciter, licet vis arguendi ſit vna.

Primo ſic, quia illud vt videtur non debet aliquo modo concedi vel ſimpliciter non poteſt concedi per quod poteſt contingere quod curati fruſtra ſint in Eccleſia, ſed per tale priuilegium ſi concederetur, poſſet contingere quod curati fruſtra eſſent in Eccleſia: Ergo, &c.

Maior patet quia non videtur quod aliquis ordo ſarthicus inſtitutus in Eccleſia, inſtitutus à Chriſto in ipſis. 72. debeat eſſe fruſtra; ſed ſtatus curatorum eſt ſtatus Ierarchicus in Eccleſia à Chriſto inſtitutus: igitur non debet eſſe fruſtra in ipſis 72.

Minor autem patet, quia ſi conditionaliter confeſſi fratribus non tenerentur confiteri curatis, poſſet contingere quod omnes confiterentur fratribus, & ſic nullus teneretur confiteri eis, & tunc eſſet fruſtra ſtatus curatorum in Eccleſia: & ſi dicatur quod non, quia poſſent miniſtrare alia ſacramenta, non valet vt videtur, quia iſtud ſacramentum eſt potiſſimum per quod curati habent reducere populum in Deum. Secundo idem arguunt ſic, & quaſi eſt exaggeratio præcedentis rationis, & eſt talis: qua ratione poteſt Papa talibus commitere poteſtatem audiendi confeſſiones generaliter, eadem ratione poteſt committere poteſtates exercendi omnem actum, tam Epiſcoporum quod curatorum. Sed hoc eſſet iniquum, imo non videtur quod Papa poſſit hoc facere.

Probatur ſic, quia hoc pacto ſequeretur quod nullus eſſet ordinarius in Eccleſia Dei, niſi Papa: hoc autem eſt inconueniens: quod autem hoc ſit inconueniens vel quod Papa non poſſit hoc facere, poteſt probari, quia hoc eſſet tollere totum ordinem vniuerſalis Eccleſiæ: ergo, &c. Videntur etiam munire tertiam rationem ſic, quia non confeſſi tenentur confiteri peccata propriis ſacerdotibus per illam conſtitutionem, omnis vtriuſque ſexus. Sed tales commiſſarii non ſunt proprii ſacerdotes, accipiendo proprium prout diſtinguitur contra alienum: ergo, &c. Finaliter autem & vltimo concludunt ſuam ſententiam eſſe magis ſanam, & tenendam ab omnibus, ſcilicet quod confeſſi priuilegiatis confiteantur curatis, quia quod omnes dicunt eſſe bonum & ſalubile, magis debet teneri quam illud quod non omnes ſic iudicant eſſe bonum & ſalubre: ſed omnes tenent iam fratres quàm alii confeſſos priuilegiatis confiteri eadem peccata curatis eſſe bonum & ſalubre: quod autem confeſſi priuilegiatis non confiteantur eadem peccata curatis multi dicunt eſſe pernicioſum vel periculoſum: ergo, &c. Et ſic patet de ſecundo pertinente ad iſtam materiam, ſcilicet de rationibus errantium.

Nunc reſtat agere de tertio, ſcilicet de reprobatione ipſorum errorum. Et quia prius eſt quod poteſtas curatorum dicitur eſſe immediate à Deo ſicut poteſtas Papæ

Primo ad euidentiam eius duo ſunt facienda in generali.

Primum eſt videre quomodo in talibus poteſtatibus intelligatur mediatio vel immediatio.

Secundum eſt videre quomodo intelligendum eſt talem poteſtatem immediate eſſe collatam à Deo vel ab alio.

Quantum ad euidentiam primi oſtendendum eſt quomodo ſe habeat mediatio vel immediatio in cauſis, & deinde magis apparebit quomodo ſe habebit in iſtis poteſtatibus.

Quantum autem ad mediationem vel immediationem in cauſis, ſciendum eſt quod talis mediatio vel immediatio poteſt attendi vel penes cauſalitatem, vel penes ipſas cauſas, & eadem ſententia pene eſt quæ dicitur ab aliis, licet per alia verba, ſcilicet quod talis mediatio poteſt attendi vel penes virtutes actiuas, vel penes cauſas agentes.

Circa quod aduertendum quod quando dicimus aliquid agere per aliud ly, per videtur importare circa illud aliud per quod dicitur effectus quam dam mediationem inter effectum & illud quod agit illum effectum per illud, verbi gratia quando dicimus quod carpentarius ſicut per ſecuri denotatur, quod ſecuri ſit med a cauſa inter carpentatorem & effectum ſuum, qui eſt ſectio: Dupliciter autem dicitur aliquid agere per aliud, nam etiam inſtrumentum dicitur agere per virtutem principalis agentis, & agens principale per inſtrumentum: dicimus enim quod ſecuris agit per virtutem artificis: & dicimus & quod artifex agit per ſecurim, ſed aliter & aliter, nam artifex agit per ſecurim inquantum influit ſibi cauſalitatem per quam efficitur cauſa iſtius effectus, puta ſectionis. Et ſic dicitur artifex agere per inſtrumentum ſicut per mediam cauſam; quando vero dicitur ſecuris agit per virtutem artificis, hoc ideo dicitur quod habet cauſalitatem per quam attingit effectum ab ipſa virtute artificis, vnde ſecuris dicitur ſecare per artificem, non ſicut per mediam cauſam agentem propriè loquendo, quæ cadat vt mediũ agens inter ſecurim & effectum. Sed cadit vt medium virtuale per quod habet inſtrumentum ſuam cauſalitatem & virtutem principalis agentis, quam agat in vltimum effectum, ſicut prius eſt ſecurim moueri ab agente principali quam ſic nota ſecuris ſecet.

Eſt autem ſciendum quod ordo talis, ſcilicet cauſæ ad effectum, quandoque eſt ita neceſſarius quod non poteſt immutari ſicut in exemplo poſi-

ro: impoſſibile eſt enim quod artifex qui eſt homo attingat ad effectum qui eſt ſecare dutum niſi mediante aliquo inſtrumento, quia licet homo poſſit mouere manum, quia tamen manus non habet talem duritiam quod poſſit ſecare vel diuidere dura, ideo oportet quod mediante aliquo tali inſtrumento moto ab eo ſecet dura, quandoque vero talis ordo non eſt neceſſarius ſicut quando homo mouet lapidem mediante baculo, poteſt enim mouere mediante baculo vel non mediante ideo talis ordo non eſt neceſſarius ad hoc quod homo attingat vltimum effectum qui eſt mouere lapidem.

Ex his apparet quod ſecundum ordinem virtutis & cauſalitatis quanto cauſa eſt prior tanto eſt immediator effectui, quia quanto cauſa eſt magis talis quod per eam alia cauſa attingit effectum tanto eſt immediatior ſecundum ordinem cauſalitatis & virtutis. Sed quanto vna quæque B cauſa eſt ptior tanto plus conuenit ei quod per eius virtutem aliæ attingant effectum ſuum quia ſemper præcedens cauſa de cauſalitate alii per quam attingat effectum. Et per hoc, etiam ſequitur quod in per ſe ordinatis prima cauſa immediatius attingit effectum quantum ad illum ordinem. Quantum vero ad ordinem ſuppoſitorum vel cauſatum agentium eſt totum econuerſo, quia cauſa vltima quæ immediate attingit effectum, illa eſt ſola immediata: cauſæ autem præcedentes quanto ſunt priores tanto ſunt magis mediate. Primum patet ſic, quia ſecundum iſtum ordinem dicitur cauſa immediata quando inter cauſam agentem & ſuum effectum nullum medium agens cauſat. Sed ſoli cauſæ vltimæ in per ſe ordinantis hoc conuenit: ergo, &c. C

Maior patet ex ratione mediationis ſecundum talem ordinem. Minor autem patet faciliter quia ſecundum talem ordinem illa ſola eſt cauſa immediata poſt quam nulla eſt cauſa alia media inter ipſam & effectum vltimum, ſed hæc eſt ſola cauſa vltima quia poſt cauſam vltimam non eſt aliqua cauſa alia: Ergo, &c.

Oſtenſo quomodo inuenitur mediatio in cauſis agentibus, oſtendendum eſt quomodo ex ſimilitudine earum inuenitur mediatio & immediatio in poteſtatibus iuriſdictionis.

Ad cuius euidentiam ſciendum, quod ſicut eſt duplex ordo in cauſis agentibus, ſcilicet ordo virtutis ſicut dicimus, quod ſecuris agit per virtutem artificis, & ordo ſuppoſitorum agentium, ſicut dicimus quod artifex agit per inſtrumentum. Sic etiam in exercentibus actum iuriſdictionis eſt duplex ordo, ſcilicet ordo virtutis & ordo ſuppoſitorum agentium. D

Quantum ergo ad ordinem virtualem. Sic in habentibus poteſtatem iuriſdictionis per ſe ordinatis habens poteſtatem iuriſdictionis eſt ſecundum talem ordinem prior tanto immediatius agit etiam vltimum effectum; verbi gratia ſi ponamus quod poteſtas Epiſcopi ſit à Papa, & poteſtas curati ab Epiſcopo in effectu iuriſdictionis exercito, circa parrochianum, à curato quantum ad illum effectum & quemcunque alium conſimilem. Papa eſt immediatior cauſa reſpectu talis effectus, quam quæcumque alia cauſa, puta Epiſcopus vel curatus, quantum ad prædictum ordinem, ſcilicet virtualem, & prima cauſa quantum ad illum ordinem eſt immediatiſſima quantum ad omnem effectum, ſcilicet ille cui competit primo talem poteſtatem habere: quia ille per A cuius poteſtatem & virtutem omnes aliæ cauſæ habent virtutem attingendi ſuum effectum immediatiſſime, ſe habet ad vltimum effectum ſecundum talem ordinem: Sed ille cui competit primo habere talem poteſtatem eſt huiuſmodi, quia per virtutem eius & poteſtatem collatam ab eo omnes alii agunt ſicut dictum eſt in generali de cauſis agentibus: ergo, &c.

Quantum ad ordinem ſuppoſitorum agentium eſt econuerſo, ſicut dictum fuit de cauſis agentibus, quia ſicut in cauſis agentibus ſola vltima eſt immediata quantum ad illum ordinem, quia eſt illa poſt quam nulla eſt alia cauſa intermedia inter ipſam & ſuum effectum: ita etiam ille qui eſt vltimus & infimus in prædicto ordine iuriſdictionis eſt cauſa immediatior agens, & ſoli illi vt ſic, ſcilicet qui tenet talem gradum conuenit eſſe immediatum agens in hoc ordine quantum ad vltimum effectum, quia ei ſoli conuenit hoc quod prius ipſum non eſt aliud agens medium inter ipſum & ſuum effectum. Vlterius ſciendum quod ſicut dictum fuit ſupra, medium agens inter cauſam priorem & effectum quandoque eſt de neceſſitate, ſicut eſt ſecuris vel aliquod inſtrumentum, quod cadit mediatum inter hominem & ſectionem. Et tunc impoſſibile eſt quod homo immediate ſecet dura nullo medio. Quandoque autem talis mediatio non eſt neceſſaria, nec ordo eſt neceſſarius, ſicut patet ſupra de homine & baculo & motione lapidis. Quia homo poteſt mediante baculo & non mediante baculo mouere lapidem. Sic etiam in me poteſtate iuriſdictionis poteſt eſſe, quod prima cauſa ſiue primum agens in iſto genere vel non poteſt vel non debet immediate mouere ad vltimum effectum, quia ordo eſt neceſſario debitus ſecundum ius, ſicut patet in exemplo de principibus & rege, quia principes qui habent de iure hereditatis iuriſdictionem ſuper populum, debent immediate exercere talem iuriſdictionem, nec rex debet per ſe ipſum talem iuriſdictionem exercere, ſed mediantibus illis principibus, niſi forte propter deffectum & negligentiam ipſorum Quandoque vero talis ordo non eſt neceſſario debitus ſecundum ius, ſicut patet de rege & iudice poſito ab eo in aliqua regione, rex enim poteſt & mediante tali iudice & non mediante exercere iuriſdictionem in ſubditis vtriuſque, & iſto modo ſe habet Papa reſpectu cuiuſcumque inferioris prælati, mediante quo per poteſtatem collatam à Papa exercetur actus iuriſdictionis. Et hoc patet quia quandoque iuriſdictiones ſic ſunt ordinatæ, quod quicquid poteſtatis iuriſdictionis habet inferior habet à ſuperiori, manente plenitudine poteſtatis apud ſuperiorem, ſuperior poteſt pro libito ſuo exercere per ſe & immediate actum iuriſdictionis in ſubditis inferiotis. Sed Papa ſic ſe habet quantum ad omnem inferiorem eo.

Maior patet ex ſimilitudine regis & iudicis conſtituti ab eo in aliqua regione, quia enim iudex talis talem poteſtatem ſuam habet à rege, nec rex conferendo ei talem poteſtatem ſpoliauit ſe tali poteſtate, quia ſi ſpoliaſſet ſe tali poteſtate & licite potuiſſet ſe ſpoliaſſe ſecus eſſet, ideo poteſt exercere iuriſdictionem in ſubditis iudicis inſtituti ab eo.

Minor patet etiam, ex ſuperioribus vbi prædictum eſt quo modo omnes aliæ poteſtates ſubſunt poteſtati Papæ, & patet quo modo in ipſis poteſtatibus & habentibus ipſas inuenitur mediatio & immediatio, & quo modo ordo quem importat

media-

mediatio quandoque eſt neceſſarius & quandoque non. Et quod in propoſito ſcilicet mediate quæ eſt inter Papam & populum ordo non eſt neceſſarius, quin Papa per ſe & immediate poſſit exercere actum iuriſdictionis in populum ſecundum quod placet ſibi.

Quantum ad ſecundum pertinens ad illum articulum, ſcilicet quo modo aliquis dicitur habere talem poteſtatem ab aliquo immediate. Sciendum quod poteſtas inferior eſt effectus alicuius ſuperiori à qua habet poteſtatem, & ſic procedendo à ſupra quouſque perueniatur ad illum qui habet poteſtatem à ſe & à nullo alio. Quando ergo aliquis dicitur habere poteſtatem immediate ab aliquo ſuperiori, poteſt intelligi vel quantum ad immediationem virtualem, vel quantum ad immediationem ſuppoſitorum agentium à quibus habetur talis poteſtas. Ita quod quando dicitur aliquis habere à Chriſto immediato poteſtatem iuriſdictionis, puta Epiſcopus vel curatus, poteſt intelligi vel quantum ad mediationem virtualem vel virtutis. Et ſic omnis iuriſdictio quæcumque eſt illa eſt immediate à Chriſto, quia nullus alius à Chriſto poteſt conferre poteſtatem iuriſdictionis niſi per virtutem & cauſalitatem collatam à Chriſto, ſicut & nulla cauſa alia à prima poteſt aliquid agere, niſi per virtutem acceptam a prima: vel poteſt intelligi quantum ad ordinem vel immediationem ſuppoſitorum agentium, vt ſit ſenſus, quod talis poteſtas ſit immediate à Chriſto, quia ſcilicet inter accipientem talem poteſtatem, & Chriſtum conferentem, non eſt aliud medium recipiens à Chriſto, & conferens iſtam poteſtatem alii, vt ſi dicamus quod inter Epiſcopum & curatum recipientem poteſtatem à Chriſto non ſit aliquod medium agens quod conferat talem poteſtatem curato, & recipiat eam à Chriſto. Et ſic patet de ſecundo pertinente ad illum articulum, ſcilicet quo modo poteſt intelligi quod aliquis habet poteſtatem iuriſdictionis mediate vel immediate, ab alio ſcilicet, ſecundum ordinem virtualem, vel ſecundum ordinem ſuppoſitorum agentium.

His ſuppoſitis deſcendendum eſt ad reprobationem errorum. Et primo ad reprobationem primi, quando dicitur quod poteſtas Epiſcoporum & curatorum eſt immediatè à Chriſto, quia aut intelligitur quantum ad mediationem virtutis, aut quantum ad immediationem ſuppoſitorum agentium, ſiue conferentium: ſi primo modo, certum eſt quod omnis iuriſdictio & omnis poteſtas tam Papæ quam aliorum immediatè eſt à Chriſto, quia ſicut ſe habet poteſtas ſiue actiua cæterorum agentium aliorum a primo agente ad primam cauſam agentem, ſiue ad primum agens, & hoc in per ſe ordinatis, ita ſe habet omnis poteſtas iuriſdictionis omnium habentium iuriſdictionem a Chriſto ad ipſum; ſed omnis potentia ſecundorum agentium aliorum à primo agente eſt à primo agente quantum ad ordinem virtutis: Ergo, &c.

Maior pätet, quia Chriſtus eſt ille cui primo competit, quia poteſtas iuriſdictionis ſimpliciter & abſolutè ſecundum naturam humanam ſicut principali capiti totius Eccleſiæ.

Minor etiam patet faciliter ex prædictis, quia potentia agentium aliorum à primo agente eſt effectus primi agentis. Sed quicumque effectus aliorum agentium à primo eſt immediatius quam à quocumque alio agente quantum ad immediationem virtutis, & per conſequens patet concluſio principalis, ſcilicet quod omnis poteſtas iuriſdictionis & omnis iuriſdictio quantum ad alios, à Chriſto eſt immediatè, ab ipſo Chriſto quantum ad ordinem virtutis. Si autem intelligatur de ordine ſuppoſitorum agentium, vt ſit ſenſus quod inter Chriſtum & Epiſcopos vel curatos recipientes ab ipſo poteſtatem iuriſdictionis, non ſit medium conferens quod recipiat à Chriſto per virtutem habitam à Chriſto, & conferat poteſtatem Epiſcopis & curatis, adhuc diſtingo, quia aut hoc intelligitur pro tempore quo Chriſtus viuebat & in terra conuerſabatur cum hominibus, aut pro tempore poſt aſcenſionem Domini, & ſecundum curſum communem poſt aſcenſionem Domini & moderno tempore.

Si intelligatur pro tempore quo Chriſtus conuerſabatur cum hominibus. Dico duas concluſiones.

Prima eſt quod ſi Chriſtus contulit aliquam poteſtatem iuriſdictionis dum ſic conuerſabatur cum hominibus, probabile eſt quod illam poteſtatem immediatè contulerit tam Apoſtolis quam diſcipulis.

Secunda concluſio eſt, quod non ſequitur neceſſario ita fuiſſe factum.

Dico autem in prima propoſitione, ſi contulerit alicui talem poteſtatem iuriſdictionis, quia de hoc infra latius quæritur, vtrũ ſcilicet ex verbis ſacræ ſcripturæ in nouo teſtamento poſſit oſtendi quod tunc eis poteſtatem iuriſdictionis contulit. Ad cuius euidentiam ſciendum, quod dum Chriſtus conuerſabatur cum hominibus non fuit alius Papa præter ipſum, nec tunc Petrus habuit poteſtatem Papalem, quia Poteſtas Papalis propriè eſt poteſtas vſeariæ generalis à Chriſto commiſſa ſuper totam Eccleſiam, in præſentia autem Chriſti conuerſantis cum hominibus, nec oportuit nec decuit quod eſſet vnus talis vicarius generalis, & ideo ſic Chriſto præſente non fuit alius Papa præter ipſum.

Ex hoc patet prima concluſio, quod ſicut Papa nunc per ſe ipſum poteſt conferre & de facto confert tam curatis quam Epiſcopis curam & poteſtatem iuriſdictionis, ita Chriſtus multo plus potuit conferre, ſi voluit poteſtatem iuriſdictionis Epiſcopali Apoſtolis, & iuriſdictionis Sacerdotis parrochialis diſcipulis immediatè per ſe ipſum: Et probabile eſt, quod de facto fecerit cum eſſent præſentes apud ipſum. Sed quando conuerſabatur cum hominibus noluit eis dare talem poteſtatem.

Secunda concluſio patet faciliter, ſcilicet quod non neceſſario ſequitur quod ſi dederit talem poteſtatem quod dedit immediatè, quod dato quod ex Euangelio haberetur, quod Chriſtus dedetit eis talem poteſtatem, non tamen ſequitur quod immediate, imo eſt fallacia figuræ diſtinctionis, immutando quid in quale, & accipitur quid pro ſubſtantia rei, & ſic ſubſtantia ipſius actus diſtinctionis eſt ipſa dictio abſolute, dare autem immediate dicit actum illum ſub qualitate, & ideo, eſt etiam fallacia conſequentis arguendo à ſuperiori ad infetius affirmatiuè, quia dato ſe habet in plus quam dare immediate, nec repugnat huic quod dictum eſt quia non habetur expreſsè ex textu ſacri canonis quod Chriſtus dum viueret in hoc mundo conuerſans cum hominibus dederit Apoſtolis vel diſcipulis poteſtatem iuriſdictionis nec verbum illud Math. Tu es Petrus & ſuper hanc Petram ædificabo Eccleſiam meam, aliquid ſul-

cimenti affert, quia non dixit ſtatim ædifico, ſed dixit ædificabo, nec dixit do claues regni cælorum, ſed dabo, vnde tunc non fuit collatio actualis illius vicariæ generalis, ſed fuit promiſſio vicariæ conferendæ.

Si autem intelligatur pro tempore moderno & ſecundum curſum communẽ poſtaſcenſionem Domini in cælum, quod ſcilicet Epiſcopi & curati habeant immediate à Chriſto poteſtatem iuriſdictionis quantum ad immediationem ſuppoſitorum agentium. Patet ex veritate determinata in articulo de comparatione poteſtatis illorum, qui ſunt inferiores Papæ ad poteſtatem ipſius Papæ, eſſe falſum, irrationale, & hęreticum. ergo, &c. Ad rationes autem infra reſpondebitur.

Secundus error quod ſcilicet parrochiani qui ſunt infirmi non poſſunt reduci in Deum per ſacramentum pœnitentiæ niſi mediantibus curatis Sacerdotibus parrochialibus.

Iſtum errorem oſtendo primo eſſe falſum. Deinde oſtendam eum eſſe hæreticum.

Primum probo tali ratione, quia ſi ita eſt quod parrochianus non poteſt reduci in Deum niſi mediante curato, hoc eſſet quia nullus poteſt abſoluere parrochianum in foro conſcientiæ niſi curatus: conſequens eſt falſum & hæreticum: Ergo antecedens.

Conſequentia patet, quia ſi per ſacramentum pœnitentiæ per nullum alium poteſt parrochianus reduci in Deum, hoc eſt quia nullus poteſt abſoluere parrochianum in foro conſcientiæ niſi curatus, quia peccator per abſolutionem à peccato reducitur in Deum: falſitatem autem conſequentis probo, quia ſupra oſtenſum eſt quod ordo ſecundum quem curatus eſt medius inter plebem & Papam, non eſt neceſſarius quando ſcilicet Papa poſſit per ſeipſum immediate quicquid poteſt curatus. Et per conſequens per ſe immediate poteſt abſoluere quemcumque parrochianum.

Secundo patet idem per ſimilitudinem ad forum exterius, quia non minus poteſt Papa quã pertinẽt ad forũ conſcientiæ per ſe, quã eaquæ pertinent ad forum contentioſum. Sed quantum ad omnem cauſam pertinentem ad Eccleſiam, & quantum ad quamcunque perſonam poteſt Papa pro voluntate ſua per ſe non commiſſarium tractare, abſoluendo vel ligando ſecundum quod exigunt merita cauſarum, ea quæ ſunt pertinentia ad forum contentioſum, ergo etiam vniuerſaliter ea quæ pertinent ad forum conſcientiæ.

Tertio patet idem per excepionem religioſorum quia ſicut ex ſupra dictis patuit, Papa poteſt eximere pro voluntate ſua religioſos exiſtentes in parrochia curati à curato, & exiſtentes in diœceſi alicuius diœceſani à diœceſano, ita quod non teneantur confiteri eis, ſcilicet curato vel Epiſcopo, & quod plus eſt territoria aliquorum religioſorum & curati eorum ſunt exempti per Papam à iuriſdictione Epiſcoporum, & multo plus poſſunt eximi parrochiani per Papam à curatis.

Quarto patet idem ex communi conſuetudine Eccleſiæ Chriſti, ſecundum quam quicumque parrochiani poſſunt abſolui, & de facto abſoluuntur à commiſſariis Papæ & Epiſcoporum, ſicut patet ſaltem de pœnitentiaris eorum, & ſic patet falſitas conſequentis.

Secundum, ſcilicet quod ponere parrochianum non poſſe abſolui niſi à curato ſit hæreticum: Patet, quia ſentire quod communis Eccleſia erret, vel quod conſuetudo communis Eccleſiæ ſit erronea, eſt hæreticum: Sed ponere quod ſolus curatus poſſit abſoluere parrochianum eſt ponere Eccleſiam errare: igitur, cum huius oppoſitum communiter teneat Eccleſia, ſicut patet ſaltem de pœnitentiariis Papæ & Epiſcoporum, & etiam in prædictis exemptionibus: Ergo, &c. Et iſta patent ex his quæ dicta ſunt ſupra de habitudine poteſtatis inferiorum ad poteſtatem ſummi pontificis.

Tertius error, ſicut fuit ſupra dictum eſt, quod licet Papa & Epiſcopi ſint principales reſpectu parrochianorum, non tamen ſunt immediati eorum ſiue non habent immediate curam illorum.

Hîc dico duo: Primum eſt quod iſte error coincidit in parte cum ſecundo errore ſcilicet cum errore immediate præcedente. Secundum eſt quod iſte error includit oppoſitum ſecundi erroris.

Ad euidentiam primi ſciendum, quod quando dicimus aliquem eſſe curatum alicuius, vel habere curam eius, quantum ad propoſitum patet, non accipitur hic cura pro ſolicitudine, alioquin quilibet laicus poſſet habere curam alterius, quia certum eſt quod quilibet poteſt habere ſolicitudinem de alio: ſed accipitur hic cura prout importat quandam poteſtatem ſanandi ſpiritualiter, prout in communi locutione dicimus curatum illum qui eſt ſanatus ab infirmitate ſua.

Vnde eſſe curatum alicuius vel habere curam eius prout hic accipimus idem eſt quod habere poteſtatem aliquam ſanandi ab infirmitate ſpirituali, & curandi eum ab infirmitate, quod fit per abſolutionem à peccatis.

Ex hac maiore ad propoſitum eſt, ſolus eſt curatus immediatus qui poteſt abſoluere immediate cuius dicitur curatus: ſed ſecundum iſtum tertium errorem nullus ſacerdos parrochialis eſt immediatus curatus parrochianorum, quia nec Epiſcopi nec Papa: ergo ſecundum iſtum errorem nullus poteſt abſoluere parrochianos immediate niſi ſoli curati. Sed hoc eſt idem quantum ad hoc cum errore immediate precedente, qui dicũt quod parrochiani non poſſunt reduci in Deum per ſacramentum pœnitentiæ niſi per curatos, & per conſequens idem iudicium eſt de iſto errore ſicut de præcedente, & quantum ad falſitatem, & quantum ad hæreſim.

Ad euidentiam ſecundi ſciendum, quod neceſſarium agens poteſt dici principaliter ſe habere & in alicuius effectus qui non procedit ab eo immediate, niſi quando agitur mediante aliquo agente, qui ab ipſo habet virtutem per quam illum effectum illud agens medium attingit, ſicut patet de artifice & inſtrumento; & hoc dico in per ſe ordinatis.

Ex hoc ſic arguitur, quia illud quod non confert ad aliquam poteſtatem vel virtutem aliquam proagenti ad agendum non poteſt eſſe principale agens reſpectu agentis alterius. Et homo patet ex dictis, ſed Papa vel Epiſcopus ii. ideſt, errorem enim confert aliquam poteſtatẽ iuriſdictionis curato ad agendum illud, quod ei competit, ii. quod curatus eſt quia hanc habet à ſolo Chriſto ergo, ii. ideſt, errorem Papa vel Epiſcopi non poſſunt dici principales agentes vt principales curati, & in eius quod agitur à curato parrochiali quantum ad ea quæ ei competunt, ii. quod talis ita quod iſti errores iii. & ideſt, contradicunt ſibi & qui ponit vtrumque contradicit ſibi ipſi.

Quartus error, ſcilicet quod confeſſus Papæ vel Epiſcopo tenetur confiteri curato, eſt abſurdiſſimus, & precipuè de Papa, & hoc patet ii i. ideſt, quia tunc curatus eſſet principalior prælatus parrochiani quam Papa, ſi confeſſus Papæ teneatur confiteri peccata curato & non econuerſo.

Secundo, quia hoc eſſet idem ac ſi diceretur quod abſolutus in curia regis teneretur ad audientiam iudicis dati ab eo & non econuerſo.

Tertio, quia tunc ſententia Papæ dependet ex ratificatione curati, cuius tota poteſt bonus vt ſupra dictum eſt à Papa.

Quarto, quia tunc Papa non haberet plenitudinem poteſtatis in vtroque foro ſuper omnes de Eccleſia, quæ omnia ſunt abſurdiſſima & iudicio meo cenſenda hæretica.

Quinto, quia ſicut ſupra dictum eſt, Papa conferendo curam ſacerdoti parrochiali vel Epiſcopo non ſpoliat ſe illa poteſtate curanda, vel cura ſpirituali, imo pleniſſime manet apud eum, & per conſequens abſolutus ab eo non tenetur confiteri alii.

Vnde iſte error non ſolum videtur falſus, ſed etiam inſanus, & quædam inſania eſt hoc dicere. Si dicatur ad hoc quod Papa licet poſſit audire parrochianos aliquos, non tamen omnes, communiter & regulariter hoc dicere, eſt quædam inſania ſicut prius, nam quando dicitur quod Papa non poteſt communiter audire parrochianos ſi intelligatur de iure vt ſit ſenſus, quod de iure debito non habet poteſtatem audire communiter & indifferenter parrochianos ad ipſum venientes, ita ſcilicet quod poteſtas iuris ſibi deficiat, eſt eadem inſania quæprius. Si autem intelligatur quod non poſſit audire communiter parrochianos de facto, quia ſcilicet parrochiani non poſſunt communiter habere recurſum ad eum, hoc eſt verum. Sed hic nihil eſt ad propoſitum, quia impoſita facti ad exequendum per ſe non tollit poteſtatem iuriſdictionis qua quis per ſe vel per alium poſſit ſe extendere ad omnes de Eccleſia: idem tenendum eſt de Epiſcopis, quia ipſi habent à Papa quod ſint immediati curati omnium de Epiſcopatu.

Quintus error primo incidit cum tertio & quarto, quia ſi confeſſi commiſſariis Papæ quibus dat licentiam generalem audiendi confeſſiones, tenentur confiteri proprio curato, aut hoc eſt quia non eſt immediatus curatus ſicut dicit tertius error, aut quia non habet vſum liberum ſuæ poteſtatis ordinare ſine licentia alterius, puta curati. Quod patet ad quartum errorem, nam ſicut dicunt errantes in hoc, confeſſus habenti licentiam audiendi confeſſiones à curato non tenetur amplius confiteri, & ideo iſte error eodem modo poteſt reprobari ſicut illi duo errores immediate præcedentes.

Secundò iſte error ponit poteſtatem curati magis liberam quàm poteſtatem Papæ, quia iſte habet magis liberam poteſtatem ordinariam, cuius commiſſarius habet liberiorem poteſtatem ſed ſecundum errorem iſtum commiſſarius curati habet liberiorem poteſtatem quam commiſſarius Papæ, cum ſecundum iſtum errorem confeſſus commiſſario Papæ confiteri teneatur curato eadem peccata, vel eius commiſſario, & non econuerſo: ergo ſecundum iſtum errorem curatus habet liberiorem poteſtatem ordinariam quam Papa, quod eſt abſurdiſſimum cum ad Papam pertineat imponere modum interioribus quò poſſunt committere & non econuerſo.

Iſti autem errores non ſolum iudicandi ſunt ſimpliciter errores, ſed etiam hæreſes ſecundum illud di. 21. cap. quamuis vniuerſe, quod qui detrahit ius ſuum aliis Eccleſiis, iniuſtus eſt. qui autem detrahit ius ſuum ratione Eccleſiæ hæreticus cenſendus eſt. Sed ſicut patet ex ſupra dictis ponentes iſtos errores detrahunt ius ſuum Eccleſiæ Romanæ ſiue ſedi Apoſtolicæ: ergo, &c.

Nunc reſtat reſpondere rationibus errantium, circa quod mouenda ſunt quædam dubia circa ſupradicta & ſoluenda: ſecundo ex eorum ſolutione reſpondebitur rationibus errantium.

Videtur autem errores ſiue errantes precipuè moueri ex quatuor, ad ponendum prædictos errores, quorum primum eſt inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum facta per Chriſtum, in qua inſtitutione vt videbitur, eis Chriſtus videtur inſtituiſſe ordinem Eccleſiaſticum: ſecundum eſt de poteſtate quæ confertur ſacerdotibus in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis. Tertium eſt de ordine cęleſtis Ierarchiæ quem habet imitari Eccleſiaſtica Ierarchia. Quartum eſt mutua colliſio ſubditi ad prælatum, & econuerſo.

Quantum ad primum ponunt tria.

Primum eſt quod Chriſtus contulit Apoſtolis immediate poteſtatem iuriſdictionis, & hoc accipiunt ex auctoritatibus ſupra poſitis: ad probandum maiorem primæ rationis, primi erroris.

Secundum eſt quod Epiſcopi ſuccedunt Apoſtolis & curati diſcipulis, & hoc probant per auctoritates quibus probata eſt minor prædictæ primæ rationis.

Ex iſtis autem duobus concluditur tertium, quod eſt ipſe error primus, ſcilicet quod Epiſcopi & curati habent poteſtatem iuriſdictionis immediate à Chriſto ſicut & Papa, ſicut argumentatum fuit in prima ratione probante primum errorem.

Iſti autem deficiunt & in primo & in ſecundo & in illatione tertii. In primo quidem deficiunt, quia ſi ita eſſet quod Apoſtoli & diſcipuli habuiſſent talem poteſtatem ante mortem Chriſti, vel aſcenſionem, videtur quod hoc deberet poſſe probari vel per auctoritates ſanctorum, vel ex conditione temporis quod tunc currebat, ſed nec ſic, nec ſic: Ergo, &c.

Quod hoc non poteſt probari auctoritate noui teſtamenti vel ſanctorum patebit reſpondendo ad auctoritates ſupra ad hoc poſitas. Quod etiam hoc non poteſt probari ex conditione temporis quod tunc ctedebat poni quod pro illo tempore competit habere poteſtatem iuriſdictionis pro quo competit exercere actum iuriſdictionis in foro conſcientiæ vel in foro contentioſo: Sed ex dictis Euangelii non apparet quod aliquem talem actum exercuerint, ſcilicet audiendo confeſſiones vel exercendo actus iuriſdictionis exterioris. Ergo, &c.

Quantum etiam ad ſecundum, ipſi deficiunt quando dicunt quod in inſtitutione Apoſtolorum & diſcipulorum fuerunt inſtituti Epiſcopi & curati: nam dato quod Chriſtus Apoſtolis & diſcipulis contuliſſet poteſtatem iuriſdictionis, ſicquod dicatur quod in eorum conſtitutione ſint inſtituti Epiſcopi & curati, tripliciter poteſt intelligi. Vno modo quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuerit iuſtitutio Epiſcoporum vel curatorum, ita quod hæc inſtitutio ſit illa ſecundo modo quod

intelligatur quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum pro tanto dicatur inſtitutio Epiſcoporum & curatorum, quia fuit quædam præordinatio inſtitutionis Epiſcoporum & curatorum. Tertio modo quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum poteſt dici inſtitutio Epiſcoporum & curatorum præfiguratiue, quia ſcilicet vna inſtitutio fuit præfiguratio alterius inſtitutionis. Si primo modo intelligatur adhuc poteſt intelligi dupliciter: vel quantum ad inſtitutionem ipſius poteſtatis, vel quantum ad inſtitutionem perſonæ in ipſa poteſtate. Si primo modo ſic eſſet ſenſus, ſcilicet, quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuerit inſtitutio poteſtatum quantum ad caſus & quantum ad territoria, quæ poſtea fuerunt & nunc ſunt in Eccleſia, & in quibus fuerunt Epiſcopi & curati. Et ſi accipiatur ſecundum hunc ſenſum, falſum eſt. Tum quia ſicut patet ex dictis, ſi ita eſſet nullam mutationem poſſet Papa in iſtis poteſtatibus quantum ad caſus vel quantum ad territoria, quod eſt abſurdum & erroneum, vt probatum eſt ſupra. Tum quia per Euangeliũ explicitè vel implicitè non poteſt haberi certa determinatio poteſtatis iuriſdictionis quam habuerunt Apoſtoli, ſi habuerunt talem poteſtatem dum Chriſtus viuetet in hoc mundo, licet quantum ad caſus vel quantum ad territoria. Et ſi dicatur ad hoc quod illa inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuit inſtitutio talium poteſtatum in generali, ſiue in quadam generalitate, non valet, primo quia ſi tales poteſtates non fuerunt à Chriſto inſtitutæ in ſpeciali & ſecundum determinatos gradus quantum ad caſus & territoria, reſtabat neceſſario inſtitutio talium poteſtatum quantum ad gradus determinatos in ſpeciali: & ideo inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum non fuit inſtitutio poteſtatum determinatarum quæ ſunt in Eccleſia, de quibus nunc loquimur: ſecundo quia cum inſtituere aliquam poteſtatem in republica ſit ordinare quod in republica ſit talis & tanta poteſtas, alioquin neſcitet rector quomodo regeret ſubditos: inſtituere poteſtatem eſt ſtatuere determinatam poteſtatem.

Si autem dicatur ad hoc quod illa inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuit inſtitutio talium, quia inſtituendo Apoſtolos & diſcipulos ſtatuit in generali quod ſint aliquæ poteſtates ſpeciales ſecundum determinatos gradus in republica hominem eſt propriè inſtituere poteſtates, ſed ordinare de poteſtatibus inſtituendis patet ad ſecundum modum. Si autem intelligatur quantum ad inſtitutionem perſonæ in ſtatu quòd inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum ſit inſtitutio Epiſcoporum & curatorum, vt ſit ſenſus quod ex inſtitutione Apoſtolorum & diſcipulorum acquiratur ius Epiſcopis & curatis, ſicut eorum ſucceſſoribus, ſicut ex inſtitutione alicuius in regem quando inſtituitur in regem per ſe & hæredibus ſuis ſine quacumque noua collatione fuerint hæredes ipſius primo inſtituti regis, hoc non poteſt eſſe ſicut ſupra probatum eſt, nec accipiendo explicite nec implicite. Si autem intelligatur ſecundo modo, quod ſcilicet inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum ſit inſtitutio Epiſcoporum & curatorum, id eſt, quædam ordinatio talis inſtitutionis futuræ, vt ſit ſenſus quod Chriſtus inſtituendo Apoſtolos & diſcipulos præordinauit quod aliquæ poteſtates ſimiles quantum ad generalem ſimilitudinem, & quod aliquæ perſonæ in eis inſtituerentur in Eccleſia per Papam vel vniuerſalem Eccleſiam, poteſt adhuc intelligi vel expreſſe & ſic adhuc falſum eſt, quia Chriſtus inſtituendo eos non dixit expreſſe inſtituo vos in talibus poteſtatibus, & ordino quod conſtituantur conſimiles poteſtates & perſonæ in poteſtatibus ſecundum diuerſos gradus: vel poteſt intelligi implicite vt ſit ſenſus quod Chriſtus inſtituendo Apoſtolos voluit dare intelligi per exemplum quod in Eccleſia inſtituerentur diuerſæ poteſtates iuriſdictionis ſecundum diuerſos gradus, & diuerſæ perſonæ, in poteſtatibus ad ſimilitudinem Apoſtolorum & diſcipulorum generalem, ita quod non fuit in ſola prefigurati poteſtatum inſtituendarum, ſed etiam voluntas Chriſti de ipſis poteſtatibus inſtituendis per Papam ſiue per Eccleſiam, de quo dictum eſt ſupra quid ſentiendum ſit, vtrum ſcilicet hoc debeat fieri auctoritate Papæ vel vniuerſalis Eccleſiæ: probabile eſt quod ſic Chriſtus voluit propter duo, ſcilicet propter neceſſitatem; quia impoſſibile eſſet totum populum Chriſtianum regi per vnum ſolum hominem immediate, & propter decentiam, quia decet quod ſicut in vniuerſo inueniantur diuerſæ cauſæ præter primam cauſam, licet ipſa poſſet per ſe in omnem effectum cuiuſcumque cauſæ efficientis. Ita etiam voluit quòd in vniuerſali Eccleſia propter iuriſdictionem Papalem inuenirentur diuerſi gradus iuriſdictionis, quæ quidem diuerſitas debet eſſe in Eccleſia non ſolum propter decentiam, ſed etiam propter vtilitatem, quia non competit omnibus æqualia committere vel conferre. Si ergo accipiatur quod iſto ſecundo modo inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuerit inſtitutio Epiſcoporum & curatorum, ſcilicet quædam præordinatio Chriſti de tali inſtitutione fututa prefigurata tali exemplo, poteſt habere veritatem quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuit inſtitutio Epiſcoporum & curatorum, non ſolum ſupponendo quod Chriſtus contulerit Apoſtolis & diſcipulis poteſtatem iuriſdictionis, ſed etiam dato quod talem poteſtatem non contuliſſet eis, ſed tantum auctoritatem prædicandi, quia inſtituendo diuerſos gradus auctoritatis prædicandi in Apoſtolis & diſcipulis, potuit præfigurare & dare intelligi quod volebat diuerſos gradus poteſtatum iuriſdictionis inſtitui in Eccleſia, ſecundum quandam ſimilitudinem generalem quod ſcilicet eſſet ſimilitudo in diuerſitate graduum, dico quod non eſſet ſimilitudo in diuerſitate graduum, dato quod non eſſet ſimilitudo in rebus in quibus accipitur ipſa diuerſitas, quia alia eſt auctoritas prædicandi & alia eſt poteſtas iuriſdictionis. Si autem intelligatur tertio modo, ſcilicet quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuerit præfiguratio Epiſcoporum & curatorum, & ſic quaſi fuit inſtitutio illorum loquendo prefiguratiuè, ſatis poteſt patere quod ſic, tum quia vna poteſt eſſe tipus & figura alterius, & ſatis poteſt teneri quod hoc Chriſtus intendebat, ſcilicet quod vnum præfiguraret alterum. Et hoc etiam doctores aſſerunt ſicut ſupra dictum fuit de Beda. Differt autem iſte tertius modus à ſecundo, quia in iſto tertio non ponitur niſi ſignificatio prefiguratiua. In ſecundo autem cum ipſa præfiguratione includitur præordinatio præfigurantis de inſtitutione figurata fienda.

Ex his autem non habetur quod prædictæ poteſtates vel perſonæ in eis fuerunt inſtitutæ à Chriſto, ſed præordinatum fuit ab eo ipſas eſſe inſtituendas per Papam ſicut per ſuum generalem vicarium.

Deficiunt autem in collatione tertii à primis duobus, quia dato quod Christus immediate contulisset Apostolis & discipulis potestatem iurisdictionis, & cum hoc supponatur quod Episcopi & curati successerint in loco eorum, non sequitur quod potestates quæ nunc sunt in ecclesia, & personæ in ipsis potestatibus non sunt institutæ à Papa.

Ad cuius euidentiam primo ponentur plura exempla manuductiua ad propositum. Secundo applicabuntur ista ad propositum.

Et primo pono exemplum quantum ad ordinem naturalem rerum: Secundo quantum ad ordinem regiminis in policiis humanis.

Primum exemplum est de constitutione mundi.

Certum est enim secundum fidem nostram quicquid sit de via rationis, quod Deus fecit immediate principales partes mundi, sicut sunt cæli & elementa & aliqua mixta præcise, sicut sunt animalia perfecta, ad quorum generationem non sufficit generalis influentia corporis cælestis sine agente vniuoco, sicut fit bos à boue, & æquus ab æquo: & licet ista fuerint facta immediate à Deo in principio mundi, tamen de nouo non fiunt immediate à Deo quantum ad ordinem suppositorum agentium, imò fiunt mediante virtute cælesti, & mediantibus aliis causis secundis.

Secundum pertinens ad ordinem regiminis in politiis humanis quod est magis ad propositum, potest accipi de aliquo principe & vicario eius generali: verbi gratia, ponamus quod aliquis Imperator sit absens ab imperio, & faciat vnum vicarium generalem cui mutat generaliter regimen imperii, talis vicarius potest iurisdictiones C institutas mutare plurificando, ampliando, vel restringendo si appareat hoc vtile pro republica: potest etiam decedentibus personis ab Imperatore institutis instituere alios de nouo qui non possunt dici instituti ab Imperatore immediate: nisi ipse nominasset ante recessum suum de imperio, sed vere sunt instituti à vicaris per potestatem collatam ab Imperatore.

Nunc restat exempla applicare ad propositum: dico ergo quod sicut non sequitur quod licet Deus in institutione mundi immediate fecerit cælos & elementa & alias partes principales mundi, quod in propagatione rerum institutarum illa fiant à Deo immediate quæ fuerant facta immediate à Deo in mundi constitutione, ita dico quod licet Christus in prima constitutione Ecclesiæ immediate constituerit Episcopos & curatos quantum etiam ad iurisdictionem, non tamen sequitur quod in processu ecclesiæ institutio alio- D rum qui sequuntur post institutos à Christo fiat immediate à Christo. Similiter etiam persuadendo iuxta secundum exemplum, si Christus qui est principaliter Dominus & imperator totius Ecclesiæ dum esset præsens in isto imperio secundum conuersationem humanam instituit Episcopos & curatos in diuersis iurisdictionibus, non sequitur quin ipso quantum ad conuersationem humanam absente commiserit generalem vicariam alicui ad quem ex vicaria sibi commissa pertinet instituere determinatas iurisdictiones, & Papa in propriis iurisdictionibus secundum quod expedit vtilitati ecclesiæ, quæ quidem institutio per recessum eius à mundo quantum ad conuersationem humanam fiebat immediate ab eo, immo necessarie est dicere quod ab eo fuit institutæ talis vicaria gene- A talis & commissa in principio quidē Ecclesiæ alicui de Apostolis sicut patet de Petro. In processu vero intelligitur commissa ei quem Ecclesia eligeret, siue nominaret, ita quod ex noua electione per collationem antiquam Christi persona electa consequeretur potestatem illius vicariæ, siue illam vicariam.

Et circa hoc ostendo quatuor conclusiones. Prima est, quod oportet in ecclesia Dei esse vnum talem vicarium: Et hoc probo sic, quia oportet ponere quod in Ecclesia Dei sit vnus talis vicarius vel plures vel nullus, si concedatur primum habetur propositum. Si ponatur secundum, scilicet quod sunt plures, hoc est inconueniens, quia hoc esset destructio reipublicæ, quia quicquid fieret per vnum posset destrui per reliquum. Tertium etiam non potest esse, quia tunc Ecclesia non haberet vnum caput quod secundum vitam præsentem conuersaretur cum ea, quod est contra vnitatem ecclesiæ vt dictum est, & sic oportet ponere primum quod est nostrum propositum.

Secunda conclusio est quod talis vicaria sit à solo Christo sicut à conferente, & hoc probatum supra.

Tertia conclusio est, quod præter antiquam collationem Christi requiritur noua electio per quam persona electa assequatur talem vicariam, modo quo ostensum est.

Quarta conclusio est, quod omnes potestates inferiores quæ sunt in Ecclesia, & personæ in potestatibus sunt institutæ à vicario generali Christi & successore Petri, non prout Petrus accipitur pro persona singulari, sed vt accipitur pro illo cui talis vicaria est commissa Ioan. 21. Pasce oues meas, &c. & ista conclusio fuit etiam supra probata, aliàs vt dictum est, non posset restringere quod falsum est & hæreticum quia est contra communem consuetudinem Ecclesiæ: vt aliàs probatum est.

Circa autem præmissa posset aliquis mouere duo dubia. Primum est vnde potest haberi quod Christus commiserit Ecclesiæ electionem personæ quæ ex ipsa electione consequeretur potestatē Papalem sine prædictam vicariam sine noua collatione, sed propter antiquam translationem.

Secundum dubium est an ipsa persona electa in Episcopum consequatur ex ipsa sola electione sine noua collatione potestatem sicut Papa. Ad primum dubium dicendum quod quia vicaria generalis super totam rempublicam non potest committi nisi à Domino principali ipsius communitatis, ideo oportuit vt supra dictum fuit & probatum quod talis potestas à sola Christo non solum institueretur, sed etiam conferretur. Et hoc fuit factum quando Petrum in tali potestate instituit, quam institutionem qua sic Petrus institutus est, oportet intelligi non solum pro Petro, sed etiam pro succedentibus in eadem potestate aliter enim oporteret quod vel Ecclesia mortuo Petro esset sine tali vicario, quod est inconueniens, vel quod de nouo Christus per se ipsum talem potestatem conferret, personam determinatam de nouo reuelando quod est manifeste falsum.

Et ideo oportet ponere quod talis persona puta Linus vel Cletus, & sic de aliis assequatur de nouo talem potestatem ex electione noua per antiquam collationem factam à Christo.

Et si dicatur quod licet potestas iurisdictionis Ecclesiæ non possit conferri etiam ab vniuersali ecclesia sicut à principali actore ex cuius consen-

ſu habeat talis collatio principaliter vigorem ſuum. Tamen Eccleſia vice Chriſti poterit talem poteſtatem ex eius commiſſione conferre. Dicendum quod dato quod iſta poſſet fieri, tamen quantum ad rem non refert vtrum ex collatione Chriſti antiqua electus ab Eccleſia talem vicariam conſequatur, vel quod ex commiſſione antiqua Eccleſia de nouo conferat quantum ad effectum aſſecutionis, quia vtrobique perſona electa eandem poteſtatem aſſequitur. Tamen primus modus videtur conuenientior. Et quia ſecundum iſtum videtur vicarius & aſſecutio vicariæ magis immediate fundari ſuper Chriſtum, & ne humana temeritas vſurparet ſibi talem poteſtatem poſſe reſtringere quam nullus homo purus poteſt reſtringere velampliare.

Et quando quæritur vbi Chriſtus commiſit eccleſiæ talem electionem, Dicendum quod eo ipſo quodvoluit Eccleſiam habere talem vicariam non hæreditariè, ſicut fuit in antiquo ſacerdote, habetur expreſſe quod voluit quod vno tali vicario mortuo per nouam electionem haberetur alius.

Ad ſecundum dubium dicendum quod non eſt ſimile de Papa & de aliis Epiſcopis propter duo.

Primo quia licet vicarii particulares poſſint inſtitui ab alio quam à principali Domino, & ab vniuerſali vicario, tamen vniuerſalis vicarius non poteſt inſtitui niſi à principali Domino, & ideo non eſt ſimile de vicario vniuerſali qui eſt Papa, & de vicariis particularibus quantum ad hoc quod æquè immediatè inſtituantur à Deo, quia primum oportet inſtitui vel ſaltem ex commiſſione eius ab vniuerſali, Eccleſia, non ſic autem oportet de aliis, quia poſſunt à vicario generali iam facto inſtitui.

Secundo per determinationem communitatis ex vna parte, & in determinationem ex alia. Nam communitas ad quam pertinet electio Papæ, eſt certa & determinata, ſcilicet communitas vniuerſalis Eccleſiæ, vel communitas illius collegii in quod vniuerſalis Eccleſia tranſtulit ipſam poteſtatem. Communitas autem ad quam pertinet electio Epiſcoporum non eſt ſic determinata. Tum quia expedit diuidere Epiſcopatus & multiplicare ſedes ad quas pertinet electio Epiſcoporum. Tum quia nouæ gentes poſſunt acquiri Eccleſiæ in quibus oportet inſtituere nouas ſedes, ad quas pertineat eligere prælatos ſuos: propter hoc oportuit committere vicario generali ordinare de talibus ſedibus & electionibus, ita quod nullus habet poteſtatem eligendi niſi ex ordinatione ſuo, quia ad ipſum pertinet ordinare de talibus vicariis particularibus, ſiue per ſe, ſiue per alios quibus voluerit committere vel electionem vel confirmationem, vel etiam vtrunque, ſicut patet de collegiis qui habent priuilegia à Papa, quia electus ab eis ipſo facto conſequitur poteſtatem ſuæ prælationis.

Dicendum ergo quod non eſt ſimile de Papa & de Epiſcopis, nec quantum ad hoc quod Epiſcopi habeant poteſtatem immediatè à Chriſto, nec quantum ad hoc quod conſequantur ex ipſa ſola electione iuriſdictionem ſuam ſicut Papa.

Quantum ad ſecundum principale ſcilicet vtrum miniſter habens iuriſdictionem ſit de neceſſitate ſacramenti pœnitentiæ, hic ſunt duæ opiniones in generali: vna eſt quæ ponit quod miniſter habẽs iuriſdictionẽ non eſt de neceſſitate ſacramenti pœnitẽtiæ eſt tamen de neceſſitate præcepti. Alia autem opinio ponit quod miniſter habens iuriſdictionem eſt de neceſſitate ſacramenti: illi qui ſunt de prima opinione probant eam quantum ad duo ibi contenta. Primum eſt quod miniſter habens iuriſdictionem non eſt de neceſſitate ſacramenti pœnitentiæ. Secundum eſt quod eſt de neſſitate præcepti. Primum probatur dupliciter. Primo quia ſequeretur quod Papa non poſſet abſolui in foro conſcientiæ: conſequens eſt falſum, ergo & antecedens.

Falſitas conſequentis patet, quia ſi Papa non poſſet abſolui in foro conſequẽtię eſſet peioris conditionis quocunque alio: conſequentia etiam patet, quia nullus poteſt habere iuriſdictionem ſuper Papam, & ideo ſi nullus poſſet abſoluere in foro conſcientiæ niſi habens iuriſdictionem, ſequeretur quod Papa non poſſet abſolui in prædicto foro. Secundo ſic: quia ſequeretur quod non quilibet in articulo mortis poſſet abſolui à quocunque ſacerdote, conſequens eſt falſum, vt communiter tenetur, ergo & antecedens. Probatio conſequentiæ, quia nullum ſacramentũ conſequitur ſuum effectum quantum eſt ex opere operato, omiſſo aliquo quod ſit de neceſſitate ſacramenti, ſed ſi de neceſſitate penitentiæ miniſter non habẽs iuriſdictionem, ſi miniſter non habet iuriſdictionem omittitur aliquid quod eſt de neceſſitate ſacramenti, ſcilicet miniſter habens iuriſdictionem, ergo abſolutus à tali miniſtro non conſequitur effectum ſacramenti pœnitentiæ, ſed non quilibet ſacerdos habet iuriſdictionem reſpectu cuiuſlibet exiſtentis in articulo mortis: ergo, &c.

Tertio, quia ſicut in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis conſtituitur aliquis miniſter conſecrandi Corpus Chriſti ita conſtituitur miniſter ſacramenti penitentiæ. Si in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis non confertur aliqua iuriſdictio ordinato, ergo non eſt de neceſſitate ſacramenti penitentiæ quod miniſter habeat iuriſdictionem.

Secundum, ſcilicet quod miniſter habens iuriſdictionem, ſit de neceſſitate præcepti probant per illud ſtatutũ: Omnis vtriuſque ſexus: vbi præcipitur quod quilibet ſemel in anno tenetur confiteri peccata ſua proprio ſacerdoti, intelligitur ſacerdos habens curam ſiue iuriſdictionem ſuper confitentem. Ergo, &c. Iſtam opinionem reputo erroneam, ad cuius euidentiam præmittenda ſunt tria.

Primum eſt declarare iſtam diſtinctionem, quia aliquid dicitur in aliquo ſacramento eſſe de neceſſitate ſacramenti, & aliquid eſſe de neceſſitate præcepti.

Secundum eſt videre qualis ſit poteſtas quæ requiritur in miniſtro de neceſſitate ſacramenti.

Tertium eſt applicare ad propoſitum.

Quantum ad primum, ſciendum eſt quod aliquid dicitur eſſe de neceſſitate ſacramenti, & aliquid de neceſſitate præcepti: non ſic intelligendum eſt quod, quod eſt de neceſſitate ſacramenti, non ſit de neceſſitate alicuius præcepti, imo illud quod eſt de neceſſitate ſacramenti, & etiam de neceſſitate præcepti diuini inſtituentis ſacramentum. Quando ergo dicitur quod aliquid non eſt de neceſſitate ſacramenti, ſed de neceſſitate præcepti intelligendum eſt quia ſcilicet non eſt de illis quæ requiruntur ad integri ſacramenti ſecundum inſtitutionem diuinam, & quæ cadunt ſub præcepto diuino, ſicut eſt baptizari in aqua ſub certa verborum forma. Sed eſt quoddam perti-

nens ex præcepto Eccleſiæ ad ritum quo ſecundum præceptum Eccleſiæ conferitur vel conficitur ſacramentum quod non eſt de neceſſitate ſacramenti, ſicut in ſacramento Euchariſtiæ præter ſacerdotem qui eſt miniſter, & materiam debitam quæ eſt panis de frumento, quantum ad corpus & vinum, quantum ad ſanguinem, & præter determinatam formam verborum inſtitutam à Chriſto, quæ ſunt de integritate ſacramenti ſecundum ordinationem Eccleſiæ, requiritur quod miniſter celebret ſuper altare cum tali indumento, & dicendo talé officium, quorum nullum eſt de integritate ſacramenti, ſed ſunt de inſtitutione Eccleſiæ ſub præcepto, & ſic patet primum, ſcilicet quomodo aliquid dicitur eſſe de neceſſitate ſacramenti, & quomodo eſt aliquid de neceſſitate præcepti.

Quantum ad ſecundum ſcilicet qualis ſit poteſtas quæ requiritur in miniſtro de neceſſitate ſacramenti, ſciendum quod potentiæ maximæ, & potentiæ occultæ & remotæ à noticia ſenſus cognoſcuntur ex actibus ſiue ex effectibus. Effectus autem ſacramenti pœnitentiæ eſt remiſſio peccati, remiſſio autem peccati conſiſtit in reconciliatione peccatoris qua reconciliatur parti offenſæ & reipublicæ cuius eſt pars. Talis autem reconciliatio non fit totaliter niſi reordinetur voluntas peccatoris quæ fuit per culpam deordinata, reordinatio autem voluntatis debet fieri per diſplicentiam peccari quantum eſt offenſiuum Dei, qui eſt pars quæ fuit offenſa & caput reipùblicæ, inquantum etiam peccator per culpam offendit, & per voluntatem ſatisfaciendi & ſoluendi emendat quod fit per pœnam iuſtam: & quia natura humana de ſe eſt inſufficiens ad talem diſplicentiam peccati, & talem voluntatem emendandi quæ ſit accepta Deo, quæ communiter vocatur contritio, prouidit nobis Deus de ſacramento pœnitentiæ per quod miniſtri miniſtrando ſacramentum poſſint cauſare in nobis diſpoſitionem ad gratiam per quam ſuppleatur defectus noſter qui ex parte operantis, quia non niſi per talem diſpoſitionem communiter attingit ad talem contritionem, ita quod ex parte operi operati, ſcilicet ſacramenti, attritio pertingat ad contritionem. Ideo oportet ponere in miniſtro poteſtatem ſpiritualem per quam vna cum debita forma verborum cauſater talem diſpoſitionem ad gratiam, & hæc eſt poteſtas characteris quæ poteſt eſſe ſine iuriſdictione, ſicut patet in ſacerdote carente cura & è conuerſo. Poteſtas iuriſdictionis poteſt eſſe ſine iſta poteſtate characteris, ſicut patet in non ſacerdote habente curam: quia vero peccator non eſt dignus prædicta reconciliatione niſi per talem diſplicentiam peccati & voluntatem ſoluendi emendam. Ideo oportet quod miniſter per quem debet peccator reconciliari, habeat poteſtatem iudicandi, vtrum ſit dignus reconciliatione vel non, & habeat poteſtatem reconciliandi eum vel recipiendi, & ligandi eum ſi ſit dignus pœna reconciliante eum ad iuſtam pœnam, ita quod materia ſacramenti ſit perſona obligata ſtare ſine miniſtri abſoluentis à culpa & ligantis ad pœnam iuſtam, iſtud autem requirit poteſtatem iuriſdictionis, quia nullus obligatur ſententiæ alicuius vel pœnæ taxatæ ab eo niſi ſibi ſubiectus, & per conſequens habeat iuriſdictionem ſuper ipſum, & ideo in miniſtro huius ſacramenti requiritur vtraque poteſtas, ſcilicet poteſtas characteris quæ cauſaret diſpoſitionem ad gratiam ſupplendo defectum qui eſt ex parte operis operantis, ideſt, ex parte conatus peccatoris, & poteſtas iuriſdictionis ſecundum quam peccator ſit ſubiectus & obligatus ſine miniſtro, modo quo dictum eſt.

Quantum ad tertium patet quod poteſtas iuriſdictionis eſt de neceſſitate ſacramenti, & cauſa dicta eſt.

Quod autem oppoſitum dicere ſit falſum & erroneum faciliter poteſt oſtendi tripliciter.

Primo ex effectu & forma ſacramenti, quia abſoluere & ligare reum in foro quocunque pertinet ad iudicem, & per conſequens ad habentem iuriſdictionem: ſed ad miniſtrum pertinet abſoluere vel ligare reum in foro conſcientiæ: Ergo, &c.

Maior patet quia abſolutio vel condemnatio facta à non ſuo iudice non valet: minor ſi patet ex forma ſacramenti quæ dicitur abſolutio, & certum eſt quod de abſolutione rei: & idem patet per illud Matthæi 23 tibi dabo claues regni cælorum, &, quodcunque ligaueris ſuper terram erit, &c. Et quodcunque ſolueris, &c.

Secundo quia ſecundum iſtam opinionem Papa in foro conſcientiæ poſſitiuè & perſonæ non haberet maiorem poteſtatem quam quicunque alius ſacerdos, quia poteſtas cuiuſcunque ſacerdotis ſecundum hoc ſe extendit per ſe loquendo ad omnes homines & ad omnem caſum, quia poteſtas characteris quæ confertur in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis, indifferenter ſe habet ad omnes homines & ad omnem, ita quod ſecundū hanc opinionem non plus poteſt Papa ponere quam quicumque alius ſacerdos, licet poſſit plus imponere, hoc autem eſt falſum & vt teneo erroneum: Ergo, &c.

Tertio quia ſicut maiores tenent non eſt neceſſarium reiterare ſacramentum niſi quando aliquid omittitur quod eſt de neceſſitate ſacramenti, vel quando recipiens ſacramentum non intendit aliquid per ſacramentum recipere: ſed poteſt contingere quod aliquis accedat ad ſacerdotem non habentem iuriſdictionem, & quod etiam cum deuotione intendat recipere ab eo effectum ſacramenti pœnitentiæ: ergo ſecundum iſtam opinionem talis non teneretur iterato confiteri, & recipere ab eo abſolutionem in foro conſcientiæ, quod eſt falſum. Illud quod etiam dicunt, ſcilicet quod iuriſdictio licet non ſit de neceſſitate ſacramenti, eſt tamen de neceſſitate præcepti, propter illud, omnis vtriuſque ſexus, falſum eſt, quia ſi poteſtas iuriſdictionis non eſt de neceſſitate ſacramenti per illud præceptum non aſtringitur aliquis plus habenti iuriſdictionem quod non habenti, & per illud præceptum non aſtringitur aliquis niſi ad confitendum proprio ſacerdoti: ſed ſi poteſtas iuriſdictionis non eſt de neceſſitate ſacramenti, ita eſt proprius ſacerdos ille qui non habet iuriſdictionem, ſicut ille qui habet, quia ille eſt proprius ſacerdos vniuſcuiuſque in foro conſcientiæ qui in hoc foro eum poteſt abſoluere.

Sed ſi poteſtas iuriſdictionis non eſt de neceſſitate huius fori, quilibet ſacerdos eo ipſo quod eſt ſacerdos poteſt abſoluere in hoc foro: ergo abſolutè loquendo quilibet ſacerdos eſt proprius ſacerdos in hoc foro, cum ergo illud præceptum non aſtringat aliquem aliquid confiteri niſi illi qui in foro iſto eſt proprius per illud præceptum non plus obligatur aliquis ad confitendum ſacerdoti habenti iuriſdictionem ſuper ipſum, quam non habenti, quia ad illud forum nulla pertinet iuriſdictio.

Ad primum dicendum quod de neceſſitate ſacramenti & de neceſſitate præcepti diuini eſt iuriſdictio miniſtri ſuper confitentem, ita quod Papa hoc non poſſet tollere nec in perſona ſua nec in alia. Vnde Papa non poſſet abſolui ab illo cuius finem ſtare non eſſet obligatus, propter, quod ſi vellet confiteri alicui vt ſocio vel ſubiecto, & non vt iudici ſuo quantum eſt de effectu ſacramenti nihil fieret. Sed in hoc differt de Papa & de aliis, quia omnes alii à Papa habent iam iudicem determinatum ſibi à Deo inquantum ſunt omnes alii ſubiecti, ſcilicet ad Papam. Et ideo ſine licentia eius non poſſunt ſe ſubdere aliis, Papa autem qui nulli perſonæ determinatæ eſt ſubiectus poteſt in iſto foro ſubiicere ſe ei cui vult, ad quam ſubiectionem ipſe tenetur ex præcepto diuino ſi contingat eum peccare mortaliter.

Ad formam argumenti dicendum, quod conſequentia nulla eſt, quia ſi iuriſdictio requiratur in foro conſcientiæ quod Papa in prædicto foro non poſſet abſolui. Ad probationem quando dicitur quod Papa nulli iudici eſt ſubiectus, dicendum eſt quod verum eſt ſimpliciter & abſolutè loquendo, non tamen ſequitur quin in prædicto foro poſſit alicui iudici ſe ſubiicere, & ad hoc tenetur ſi vult habere effectum ſacramenti.

Ad ſecundum poteſt dici dupliciter; primo quia intentio Papæ eſt quemlibet in tali articulo licentiare ad ſubiiciendum ſe cuilibet ſacerdoti quando proprius deeſt.

Alio modo poteſt dici quod ſicut cuilibet licet in articulo mortis accipere panem alterius vbi deeſt panis proprius, ita in periculo mortis ad conſeruandam vitam animæ licet cuilibet ſubicere ſe cuilibet ſacerdoti vbi deeſt proprius.

Ad tertium dicendum, quod in ſuſceptionem ordinis ſacerdotalis conſtituitur aliquis miniſter ſacramenti pœnitentiæ quantum ad illud per quod ſibi competit diſponere ad gratiam modo ſupradicto in ordine ad debitam materiam, non tamen conſtituitur in ſuſceptione prædicti ordinis in tali ordine ad materiã in quam debet agere, quæ materia in quam debet agere in prædicto foro non ſolum eſt peccator indigens, ſed oportet quod ſit peccator obligatus ſententiæ confeſſoris, & hoc non confertur in ipſo ordine ſed in collatione curæ.

Alia poſitio eſt quæ ponit quod de neceſſitate ſacramenti eſt iuriſdictio. Et quantum ad hoc ſunt tres modi dicendi.

Primus eſt quod prima iuriſdictio confert in ſuſceptione characteris ſacerdotalis.

Et hoc probant primo quia in tali ſuſceptione creatur eis poteſtas remittendi peccata ſicut patet ex forma prædicti ordinis. Secundo quia aliter vt dicunt non quilibet ſacerdos poſſet abſoluere quemlibet in articulo mortis, dicunt tamen quod propter præceptum Eccleſiæ non quilibet poteſt abſoluere quemlibet, quia in recipiendo ſacramentum contra prohibitionem Eccleſiæ confitens peccaret & per conſequens non conſequeretur effectum ſacramenti, ſcilicet remiſſionem peccati, quia nec gratiam: iſte modus dicendi videtur mihi eſſe falſus & erroneus.

Primo quia ſecundum hoc Papa non plus poſitiuè loquendo poteſt in foro conſcientiæ quam quicunque alius ſacerdos, licet plus poſſit impedire executionem huius poteſtatis.

Secundo quia ſequereretur quod vnus ſacerdos non plus curam animarum haberet poſitiuè loA quendo quam alius, quia quidquid pertinet ad curandum ſiue ſanandum animas ſecundum iſtã poſitionem, totum collatum eſt in ſuſceptione ordinis quantum ad hoc quod ibi eſt poſitiuum.

Tertio quia hic ſecundum hanc poſitionem in Eccleſia Dei nulla eſſet collatio curæ animarum niſi in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis, & quicquid fit poſtea magis dici debet ſolutio poteſtatis ſuſpenſæ, vel ligatæ, quam collatio poteſtatis de nouo.

Quarto, quia ſequeretur modo quo ſupradictum eſt quod non oporteret iterare confeſſionem cuicunque ſacerdoti factam.

Quinto, quia ſecundum hoc nullus non habens ordinem ſacerdotalem habet curam, quæ omnia videntur mihi non ſana, ſed potius erronea. Ad primum argumentum ipſorum patet exdictis, quia B ſicut dictum eſt de neceſſitate ſacramenti ſunt duæ poteſtates, ſcilicet poteſtas characteris quæ facit ad cauſandam illam diſpoſitionem ad gratiam, & cum hoc ratione materiæ requiritur poteſtas iuriſdictionis, & quælibet facit ad remiſſionem peccati vt dictum eſt: quando ergo dicitur quod in ſuſceptione ordinis ſacerdotalis confertur poteſtas remittendi peccata, dicendum quod aliqua poteſtas faciens ad remiſſionem peccatorum tunc confertur, non tamen omnis poteſtas ad hoc ſolum neceſſaria.

Ad ſecundum patet ex dictis.

Tertius modus dicendi eſt, quod de neceſſitate ſacramenti pœnitentiæ eſt poteſtas iuriſdictionis, ſed illa iuriſdictio, vt dicunt, eſt arbitraria, eſt illa ſcilicet quod in arbitrio peccatoris eſt ſubiicere ſe cui voluerit, ita quod quantum eſt de eo quod eſt de neceſſitate ſacramenti quilibet à quolibet ſacerdote poteſt abſolui. Quod autem C quilibet non poſſit abſolui à quoliber abſolute, hoc eſt propter præceptum eccleſiæ propter quod quicunque vadit ad alium pro abſolutione quam ad illum quem deputat Papa vel prælatus peccat, & ideo non conſequitur remiſſionem peccatorum. Hoc ſcilicet quod iuriſdictio illa ſit arbitraria probant per duo argumenta prius facta, ſcilicet quod Papa non poteſt habere iudicem niſi arbitrarium. Et quia quilibet in articulo mortis poteſt abſolui à quolibet ſacerdote quando deeſt proprius. Iſta propoſitio eſt falſa & erronea vt teneo.

Primo quia ſecundum hoc poſitiuè poteſtas iuriſdictionis non plus deſcendit in inferiores poſitiuè loquendo à ſede Apoſtolica, quam econuerſo, quia ſecundum hanc poſitionem iuriſdictio propriè loquendo eſt in arbitrio peccatoris quantum ad id quod eſt ſibi poſitiuum.

Secundo quia Papa vel alii prælati per ſe loD quendo nullam curam conferunt, ſed rollunt impedimentum, ergo peccator impeditur ab eo quod ſibi de iure diuino competit, ſcilicet ab hoc quod eſt poſſe ſe ſubiicere cui voluerit.

Tertio quia adhuc ſtat quod confeſſionem factam cuilibet ſacerdoti non eſt neceſſarium iterare.

Quarto quia ſecundum hoc nulli iudici eſt aliquis aſtrictus iure diuino in foro conſcientiæ quia aliquo aſtricto alicui iudici non licet ſe ſubiicere alii niſi de licentia ſui iudicis, & plura alia poſſent adduci quæ ſunt inconuenientia

Ad primum argumentum ipſorum ex dictis quod Papa non eſt aſtrictus alicui determinato iudici iure diuino vel humano, licet iure diuino ſit aſtrictus ſubiicere ſe alicui, ſi velit habere effectum

ctum ſacramenti, vnde ipſe poteſt ſe ſubiicere cui vult omnes autem alii ab eo in vtroque foro ſunt ſibi ſubiecti, ſicut ſuo iudici, & ideo nullus poteſt ſe ſubiicere cuilibet alii extra periculum mortis niſi de licentia ſua. A

Dicendum ergo quod iuriſdictio eſt de neceſſitate miniſtri ſacramenti pœnitentiæ, quaſi confitens eſt aſtrictus ſue confeſſori, & hoc eſt generale quo ad omnes. Sed in hoc differunt inter illum qui iure diuino nulli iudici determinato eſt ſubiectus, & inter illum qui iure diuino eſt ſubiectus determinato iudici, quia primus in iſto foro poteſt ſe ſubiicere cui voluerit, & iſte eſſe ſolus Papa. Alii autem qui iure diuino habent Papam in prædicto foro iudicem, non poſſunt ſe ſubiicere pro libito alii. Et iſta eſt poſitio tertia, ſcilicet quod neceſſitate ſacramenti eſt miniſter habens poteſtatem iuriſdictionis quam quidem poteſtatem debet B habere miniſter vel mediante à Deo, ſicut Papa habet ſuper totam Eccleſiam, vel ab inſtituto ſic à Deo ſicut omnes alii miniſtri alii à Papa, vel ab ipſo ſuſcipiente ſacramentum ſe ſubiiciente quantum ad illum qui de iure diuino nulli determinato iudici eſt ſubiectus ſicut patet de Papa.

Ad tertiam quod quidam alii inducunt, patet ex ſupradictis, ſcilicet de eo qui abſoluitur in mortis articulo ab eo qui ordinatione non eſt iudex ſuus.

Quantum ad tertium principale dubium, ſcilicet de ſimilitudine Angelicæ Ierarchiæ ad Eccleſiam, ſciendum quod dupliciter defficiunt.

Primo contradicunt ſibi ipſis in primo errore ſecundo quia ratio non valet, imo debet concludere oppoſitum, quia ille ordo non eſt neceſſarius ſed voluntarius quantum ad capur totius ordinis, C ſcilicet Domini qui omnia poteſt agere immediatè per ſeipſum. Angeli iſtis ſuperiores quantum eſt de poteſtate abſoluta poſſunt illuminare ordinem remotum omniſſo ordine medio, quia probabile, eſt quod quiſquam inferior Angelus per virtutem datam ſibi à ſuperiori inſtituendo alios poſſit ſuperior per ſe ipſum & de facto etiam tenetur à multis doctoribus, quod aliqui de ſuperioribus ordinibus miſſi fuerunt ad aliquos homines qui ſunt ſub omni ordine Angelorum, ſed ſecundũ eos, ſimile eſt de ordine Ierarchiæ cæleſtis & Eccleſiaſticæ: ergo ordo Eccleſiaſticæ Ierarchiæ non eſt neceſſarius, ſed voluntarius, & per conſequens poteſt immutari prout placet capiti totius ordinis & ſummo pontifici. Quod autem non ita frequenter non intermittitur ordo Ierarchiæ cæleſtis ſicut Eccleſiæ, cauſa eſt quia non eſt tanta vniformitas in eis qui pertinent ad vnum illorum ordinem ſicut in illis qui pertinent ad alium. D

Quantum autem ad quartum principale, ſcilicet de habitudine ſubditi ad prælatum, & econuerſo, pono tria.

Primum eſt oſtendere ſecundum quod accipiatur ſubditus & prælatus ſiue curatum accipiendo curatum generaliter pro omni eo ad quem pertinet curare morbum ſpiritualem.

Secundum eſt quomodo debeat intelligi obligatio mutua inter eos.

Tertium eſt applicare ad propoſitionem.

Quantum ad primum ſciendum, quod, ſcilicet habetur hoc Methaphiſice eſſe motum poſſunt eſſe tria genera relationum, quia quædam referuntur ſecundum poſſe ſicut, motum & mobile, & calefactum & calefactibile. et iſta relatiua ſunt in habentibus liberum arbitrium, ſicut Dominus & ſeruus quædam ſecundum mouere actu & mouueri ſicut calefaciens & quod calefit. Quædam ſecundum mouiſſe & motum eſſe, ſiue feciſſe & factum eſſe, ſicut Pater & filius. Nunc autem prælatus vel curatus & ſubditus non accipiunt pro eo quod eſt actu curare & curari, quia prælatus eſt prælatus & curatus, etiam quando actu non curat, nec poteſt etiam dici quod iſti accipiantur ſecundum egiſſe & actum eſſe, quia aliquis eſt vere prælatus vel curatus antequam exerceat tales actus, propter quod relinquitur quod debent accipi ſecundum poſſe, quia, ſcilicet dicatur prælatus & ſubditus, quia iſte ſecundum poteſtatem iuriſdictionis poteſt curare, & ille curari, & cum in hoc poſſunt importare quandam obligationem de qua infra dicetur. Et quantum ad iſtud poſſe idem poteſt referri ad plura; nam calefactibile poteſt referri ad cælum, quia calefacit mediante lumine & ad ignem mediente calore; & etiam ad mouens quod poteſt calefacere mediante motu, cum omnia illa ſortiantur rationem vnius extremi, prout cadunt ſub vna ratione communi, quod eſt eſſe calefactiuum. Et hoc quantum ad ea quæ pertinent ad agentia naturalia, quantum etiam ad ea quæ pertinent ad præſidentem in ordine ad ſubditum ſimile poteſt inueniri, nam idem ſubditus poteſt habere habitudinem ad iudicem particularem ciuitatis, & ad præſidem prouinciæ, & ad Imperatorem, & à quolibet eorum poteſt recipere ſententiam condemnationis vel abſolutionis, & ſic etiam parrochianus poteſt habere habitudinem ad curatum particularem parrochiæ ad Epiſcopum, & ad Papam.

Quantum ad ſecundum, ſcilicet qualis ſit obligatio ſubditi ad prælatum, ſciendum quod illa obligatio dupliciter poteſt intelligi vno modo coniunctim, quod ſcilicet ſubditus ſit obligatus confiteri omnibus illis prælatis per ordinem ſe habentibus ad ipſum, ſcilicet curato, Epiſcopo & Papæ, vel comparere in foro eorum. Alio modo quod hoc intelligatur cum diſtinctione quod ſubditus teneatur confiteri, ſcilicet huic vel illi.

Si intelligatur primo modo falſum eſt: Tum quia de facto tenetur oppoſitum, ſcilicet quod ſufficit confiteri vni eorum. Tum quia ratio conuenit etiam ſecundum forum extrinſecum, ſcilicet quod abſolutus in vno foro ſaltem in ſubordinatis poteſtatibus non maneat obligatus ad ſubeundũ aliud forum, & maxime inferiorum, & ideo relinquitur quod prædicta obligatio ſubditi ad prælatum intelligatur, ſecundo modo, ſcilicet ſub diſiunctione, & quia confiteri pertinet ad præceptum affirmatiuum, ideo intelligenda eſt eius obligatio cum circumſtantiis, quibus occurentibus debet & ex parte illius cui debet confiteri & temporis & ſic de aliis, vel ſcilicet intelligatur quod debet confiteri cui oportet & quando oportet. & ſic de aliis.

His præmiſſis reſpõdetur ad primum quod inducitur pro prædicto errore, dicendum quod nec maior nec minor eſt probata, nec etiam ſi eſſent veræ conſequentia valet.

Ad primam auctoritatem quæ includitur pro probatione maioris quæ eſt Lucæ.

Dicendum, quod ibi non habetur niſi quod de diſcipulis elegit 12. quos Apoſtolos nominauit. Ex hoc autem non habetur quod tunc contulerit eis poteſtatem iuriſdictionis de qua nunc loquimur, nec oportet quod ex hoc ſequatur quod tunc habuerint poteſtatem iuriſdictionis, ſed tantum au-

ctoritatem prædicandi, ſicut poteſt haberi ex textu Lucæ 19.

Ad ſecundam auctoritatem Lucæ 19 Dedit eis poteſtatem, &c. Dicendum, quod talis poteſtas curandi non eſt poteſtas iuriſdictionis, licet effectus vnius illatum poteſtatum ſignificetur per effectus alterius.

Ad tertiam auctoritatem ſumptam Lucæ, x. & ad eius expoſitionem dicendum quod totum poteſt nitere quicquid dicitur de collatione auctoritatis prædicandi, nec oportet quod intelligatur de poteſtate iuriſdictionis per idem patet. Ad quartam auctoritatem quæ eſt Cirilli; quia non oportet quod intelligatur de poteſtate iuriſdictionis, ſed poteſt intelligi de auctoritate prædicandi.

Ad quintam auctoritatem quæ eſt maxime ſuper Eccleſiaſticam Ierarchiã, dicendum quod per illam conſecrationem in Epiſcopos non oportet
B intelligere collationem poteſtatis iuriſdictionis; ſed poteſtatem characteris, ſiue vt alii dicunt, poteſtatem collationis conſecrationis.

Per idem patet ad auctoritatem 24. q. 1. loquitur Dominus quod, ſcilicet ibi poteſtas collata in illa inſufflatione non importat quidem poteſtatem iuriſdictionis ſed characteris.

Ad auctoritates autem quæ concludunt omnes Apoſtolos & diſcipulos habuiſſe immediatè poteſtatem à Chriſto, dicendum ad primam quæ inducitur de diſcipulis de auctoritate Cirilli; quod non oportet quod per miſſionem illam intelligatur collatio poteſtatis iuriſdictions, ſed poteſtatis prædicandi.

Ad ſecundam auctoritatem Maximi ſuper Angelicam Ierarchiam, dicendum quod per illam conſecrationem in Epiſcopos non oportet intelligere collationem poteſtatis iuriſdictionis, ſed
C poteſtatis characteris, quam quidem vocant collationem conſecrationis per idem patet ad tertiam auctoritatem 24. qu. 1. loquitur Dominus, quod illa poteſtas collata poſt reſurrectionem inſufflatione non importat poteſtatem iuriſdictionis, ſed characteris.

Ad quartam auctoritatem quæ accipitur de Matthia, dicendum quod non oportet intelligere quod per illam electionem quæ dicitur ibi facta per Sortem; collata fuerit poteſtas iuriſdictionis ipſi Matthiæ, ſed quod aſſumptus ſit ad dignitatẽ apoſtolatus & ad dignitatẽ illius duodenarii numeri, qualiſcunque ſit illa dignitas, quia non poteſt intelligi ipſam eſſe Epiſcopalem poteſtatem tantum, quia non omnes Epiſcopi illius tempotis fuerunt de numero Apoſtolorum, ad quam aſſumptionem voluit Petrus certificari, à Domino per illam ſortem miſſam. Quod autem illa aſſumptione facta non contulerit Petrus poteſta-
D tem iuriſdictionis, nec etiam prius aliis Apoſtolis, nec expreſſe haberetur in textu. Et ideo ex illo verbo neutra pars contradictionis poteſt concludi.

Ad illam auctoritatem de Leone Papa, dicendum quod illa primitas poteſt intelligi vel quantum ad poteſtatem characteris ſi fuerunt tunc ordinati in Epiſcopos, vel poteſt intelligi pro conuenientia generali in officio, licet in illa conuenientia generali eſſent diuerſi gradus ſecundum quod vnus præeminet alteri, quod oportet neceſſario dicere cum in auctoritate ſequatur, vni tamen datum eſt vt cæteris præemineret.

Ad auctoritatem Origenis in Exodo, dupliciter poteſt reſponderi, vno modo quod per illam
A miſſionem non intelligitur collatio poteſtatis iuriſdictionis, ſed poteſtas prædicandi.

Aliter poteſt reſponderi, quod non ſequitur ex illo dicto quod omnes immediate etiam illam auctoritatem prædicandi habuerint, quia licet dicat quod tam Apoſtoli quam diſcipuli fuerint miſſi, non tamen dicit quod omnes immediate fuerint miſſi.

Ad auctoritatem Leonis Papæ dicendum, quod nulla collatio poteſtatis poteſt intelligi de poteſtate characteris ſiue conſectationis, nec oportet quod intelligatur de poteſtate iuriſdictionis. Per idem patet ad auctoritatem Gregorii, quia ſcilicet non oportet quod illud intelligatur de poteſtate iuriſdictionis, ſed de poteſtate characteris.

Ad aliud quod adducitur contra hoc, quia ſcilicet iam habebat poteſtatem characteris, reſponſum eſt ſupra, quia licet ante fuiſſent præsbiteri, non tamen erant informati quod poteſtas characteris ordinaretur ad remiſſionem peccatorum.

Ad rationem quæ inducitur quod 72. Diſcipuli æquè immediatè habuerunt poteſtatem à Chriſto ſicut Apoſtoli.

Dicendum quicquid ibi dicitur poteſt intelligi de auctoritate prædicandi de qua non loquimur.

Ad primam illarum auctoritatum qua dicuſt Epiſcopos & curatos ſuccedere Apoſtolis & diſcipulis, ſiue illos tenere locum illorum, dupliciter poteſt intelligi, ſcilicet vel quantum ad ſimilitudinem officiorum, vel quantum ad ſimilitudinem modi accipiendi poteſtate competentem officio. Si intelligatur primo modo, concedendum eſt. Et ex hoc ſequitur quod Epiſcopi & curati habent ſimilem poteſtatem & hoc non eſt contra illud quod teneo. Si autem intelligatur ſecundo modo, falſum eſt ſi ponatur quod omnes Apoſtoli habuerunt immediatè à Chriſto poteſtatem iuriſdictionis, quia non ſequitur quod ſi aliqui habeant ſimilem poteſtatem, quod habeant illam eodem modo ſicut de duobus Epiſcopis etiam eiuſdem loci qui habent ſimilem poteſtatem, ſcilicet Epiſcopalem, non tamen oportet quod eam habeant eodem modo, quia vnus poteſt habere per inſtitutionem Papæ; Alius vero per electionem & confirmationem Epiſcopi & hoc manifeſte appareret ex illa gloſſa Augu. & Caſſi. ſcilicet ſuper illud verbum pro patribus ſuis nati ſunt, &c. Quam alii pro ſe inducunt, facit ad noſtrum propoſitum, & contra eos, quia illic dicitur quod poſt Apoſtolos & pro Apoſtolis ſecuti ſunt Epiſcopi quos Eccleſia genuit & in ſede patrum inſtituit. Ecce quod manifeſte habetur quod Eccleſia eos genuit, & per conſequens eſſe ipſius poteſtatis Epiſcopalis contulerit, & in tali ſede inſtituit, ſiue hoc dicatur ratione vniuerſalis Eccleſiæ ſiue ratione Papæ, nam etiam illud quod Papa facit dicitur Eccleſia facere inquantum Papa quodammodo virtualiter eſt tota Eccleſia, ſicut princeps virtualiter eſt totus populus,

Ad omnes autem alias auctoritates quæ videntur dicere quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum fuerit inſtitutio Epiſcopotum & curatorum, ſi intelligant primo modo ſupra expoſito, ſcilicet quod ex inſtitutione Apoſtolorum & diſcipulorum acquiratur ius omnibus Epiſcopis & curatis poſtea futuris ſine alia noua collatione iuriſdictionis, ſicut quando aliquis inſtituitur in regem pro ſe & ſuis hæredibus acquiritur ius hæredibus ex tali inſtitutione, ſine noua collatione

iuriſdictionis, falſum eſt vt ſupra dictum eſt. Si autem intelligatur quod per talem inſtitutionem præfiguratum fuerit vel etiam præordinatũ quod talis inſtitutio fieret in Eccleſia per vicarium Chriſti, concedendum eſt. Ex hoc autem non ſequitur quod immediate conſtituantur à Chriſto, ſed quod præordinatum vel præfiguratum fuerit à Chriſto quod inſtituerentur & ipſæ poteſtates & perſonæ in poteſtatibus ab ipſo generali Vicario Chriſti, ſicut particulares vicarii à generali poſſunt inſtitui. Et per hoc patet reſponſio ad omnes auctoritates quæ videntur dicere quod inſtitutio Apoſtolorum & diſcipulorum ſit inſtitutio Epiſcoporum & curatorum. Notandum autem quod illa auctoritas illius gloſſæ ſuper illud 20. quæſtio q. 1. c. 1. loquitur Dominus facit pro nobis, quia quicquid ibi dicitur de pari poteſtate, vel auctoritate, vel dignitate, referendum eſt ad poteſtatem characteris ſiue conſecrationis, non autem ad poteſtatem iuriſdictionis per quod pater ſolurio ad omnia illa quæ poſſunt induci ad probandum paritatem inter Apoſtolos, quia intelligendum eſt de paritate poteſtatis conſecrationis & non iuriſdictionis.

Ad ſecundum autem poteſt dici dupliciter, vno modo quod poteſtas characteris eſt poteſtas non proprie iuriſdictionis ſicut probatum eſt, eſt, ſed eſt poteſtas remittendi offenſam per modum cuiuſdam condonationis, ſecundum quem modum pars paſſa iniuriam poteſt condonare offenſam, & etiam emendam in toto vel in parte, & quantum ad hoc ſacerdos habet vicem Dei prout eſt pars paſſa iniuriam inquantum peccator diminuit honorem Dei, & hæc poteſtas eſt poteſtas qua miniſter quantum eſt de ſe poteſt cauſare diſpoſitionem ad gratiam per quam remittatur culpa ſine recompenſatione emendæ ſiue ſatisfactionis, cuius taxatio pertinet ad iudicem, non ad partem, ideo poteſtas characteris requirit pro materia debita hominem ſubditum & obligatum ſtare ſententiæ miniſtri, & propter hoc ratione materiæ ſequitur poteſtas iuriſdictionis neceſſaria ad ſacramentum principaliter ex parte materiæ, & conſequenter ex parte miniſtri.

Alio modo poteſt dici quod poteſtas characteris dicit aliquid abſolutum cauſatum in anima miniſtri, per quam poteſt conficere & in ſubdito cauſare diſpoſitionem ad gratiam, per quam remittuntur peccata & condonatiuè & iudicaliter. Sed poteſtas iuriſdictionis eſt per quam materia efficitur diſpoſita per obligationem prædictã ad ſtandum ſententiæ habentis poteſtatem characteris, & pritha poteſt eſſe ſine ſecunda, quia licet relationes non poſſint eſſe ſine inuicem, tamen fundamenta poſſunt eſſe ſine inuicem; propter quod poteſtas characteris poteſt eſſe ſine materia ſubiecta, ſicut calefactiuum ſine calefactibili: materia etiam ſubiecta poteſt eſſe ſine poteſtate characteris, ſicut patet in non ſacerdote habente curam.

Vtrum autem poteſtas iuriſdictionis poſſit eſſe ſine materia ſubiecta in actu, quod ſcilicet aliquis habeat iuriſdictionem ſuper omnem habiturum in tali loco, nullo ibi adhuc habitante, & vtrum talis poteſtas dicat formaliter relationem vel aliquid abſolutum, nihil ad præſens, ſed hoc habemus ex dictis, quod poteſtas iuriſdictionis non eſt poteſtas characteris, & quod vna poteſt eſſe ſine alia.

Ad tertium autem dicendum, quod duratio ſtatutorum & officiorum in republica non menſuratur ſecundum durationem vitæ ſtatuentis, ſiue ſtatuat aliqua pertinentia ad mores, ſiue ſtatuat aliqua pertinentia ad iuriſdictionem, alioquin quocumque principe vel prælato moriente, omnia ſtatuta ſua perirent, quod eſt falſum. Sed duratio talium habet menſurari ſecundum quod vult inſtituens manente illa auctoritate in republica, ſicut etiam patet in principibus qui fiũt per electionem, quia non eſt dubium quod talibus principibus morientibus adhuc manent ſtatuta eorum in vigore ſuo, & quantum ad mores, & quantum ad officia, & gradus officiorum.

Et ſi arguatur quod vt videtur non poteſt manere gradus auctoritatis morientis habente eam, quia oportet ponere vt videtur quod talis auctoritas ſit in aliquo habente iuriſdictionem ſicut in ſubiecto.

Dicendum, quod talis auctoritas licet non maneat actu in aliquo ſubiecto, tamen virtualiter manet in acceptatione principalis inſtituentis talem poteſtatem, quæ poſſit talia ordinare, & hoc eſt ipſa communitas quæ voluit quod eſſet in republica aliquis qui haberet poteſtatem ſtatuendi talia officia, & talia ſtatuta perpetua, quouſque ab habente conſimilem poteſtatem reuocentur. Et ſimiliter quantum ad hoc moriente Papa manent iuriſdictiones & ſtatuta quæ ordinauit ad manendum perpetuo, donec ab habente conſimilem poteſtatem reuocentur, quia auctoritas eius manet ipſo mortuo, non quidem in aliquo ſubiecto habente eam actu antequam aliquis eligatur. Sed in acceptione Dei qui ſic ordinauit nec reuocauit, & in virtute ordinationis ſuæ durant effectus ſui vicarii non ſolum tantum quantum vicarius durat, ſed tantum quantum vult eas durare. Et iſta duratio ſtat principaliter in vitiute principalis inſtituẽtis qui illam vicariam inſtituit, & in cuius acceptione, & ex cuius ordinatione ſempet poteſtas vicariæ manet vel virtualiter vel actualiter ſimul in Eccleſia, & ſimiliter effectus eius.

Ex hoc autem non ſequitur quod prædicti gradus iuriſdictionis Epiſcopalis & parrochialis ſint à Chriſto, ſed ſequitur tantum quod ſint inſtituti ab Epiſcopo, vel ab illo cui talem vicarii eſſet poteſtatem inſtituendi tales poteſtates particulares contulit genetalem.

Ad illud autem quod arguitur contra reſponſionem poſitam, quando iſtud argumentum fiebat, dicendum quod iſta reſponſio non ſufficit, tamen obiectio quæ fit contra illam non valet, quia ſimiliter poſſet argui quod nullus ſacerdos habet ordinem ſacerdotii ab aliquo Epiſcopo, quia omnes Epiſcopi poſſent mori, & ſic remaneter Eccleſia ſine quocumque Epiſcopo vel ſacerdote, quia ad concludendum aliquid inconueniens non ſolum in actibus humanis, ſed etiam in naturalibus, non oportet accipere inconueniens vel impoſſibilitatem in antecedente ſecundum communem rationem terminorum, ſed ſuffieit quod accipiatur ſecundum communem curſum eſſe inconueniens: verbi gratia omnes homines nunc exiſtentes conſiderando naturam communem terminotum poſſibile eſt mori.

Et ſi argueretur ex hoc quod non eſt ponendum quod homo producatur ab homine, ſed tantum à Deo, quia cum poſſint omnes homines mori, & ſic defficerer generatio humana, non valet, quia etſi omnes homines ſimul mori non includat, impoſſibile ſecundum communem ratio-

nem terminorum, tamen includit impossibile secundum cursum communem, & relatione ad totum vniuersum, & similiter dico quod licet posset contingere Papam non eligi vsque ad ducentos annos, & omnes Episcopos mori antequam alius Episcopus fieret, & hoc non sit impossibile, tamen secundum communem cursum, quo Deus administrat Ecclesiam, est impossibile. Et ideo quando ex ista hypothesi concluditur quod Ecclesia posset esse sine regimine, non est mirum, quia ex antecedente impossibibili quod aduersarii accipiunt pro possibili, sequitur impossibile.

Ad primam auctoritatem quæ est Hieronimi, dicendum, quando dicitur quod super omnes qui acceperant claues regni cælorum est fundata Ecclesia, dicendum quod ibi accipitur fundamentũ prout quæcumque pars prior ædificii est fundamentum sequentis, non tamen accipitur ibi fundamentum pro eo quod adhæret immediate ipsi terræ, vel ipsi petræ, & ex hoc non sequitur quod omnis habens claues immediate, habeat à Christo, sed sufficit quod aliquis ædificetur super ipsum, quod dicitur sic fundamentum, quod sit posterius ipso in ædificio Ecclesiæ, & sic omnis habens claues est Ecclesiæ fundamentum, non autem primo modo.

Vnde & hoc etiam potest notari ex verbo dictæ auctoritatis, quando dicitur, Petrus est institutus caput totius Ecclesiæ per hoc innuens omnes alios esse post eum, & non æquè immediatè cum eo.

Ad secundam auctoritatem quæ est Bernardi ad Eugenium Papam, dicendum quod non dicitur quod non sola potestas Papalis sit immediate à Christo, sed etiam aliæ: & hoc concedendum est quia omnis potestas Ecclesiæ est à Christo, quia omnis potestas quæ haberetur ab eius vicario haberetur ab ipso, quia quicquid est causa causæ, est causa causati in per se ordinatis, non tamen ex hoc habetur quod omnes sint immediatè à Christo.

Ad tertiam auctoritatem 21. dist. dicendum quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis potestas Ecclesiastica sit à Christo immediate. Sed distinctio diuersarum potestatum secundum maiores & minores sacerdotes sit à Christo siue mediate siue immediate, & hoc concedendum est, quia potestas Papæ est immediatè à Christo, potestas autem aliorum est ab ipsa, mediante tamen potestate Papæ inquantum prę ordinauit tales potestates à Papa institui.

Ad quartam auctoritatem dicendum, quod non dicit quod ius prædictæ potestatis transeat ad omnes de Ecclesiastica immediate, sed quod mediate vel immediate transeat ad omnes principes Ecclesiæ, ideo ratio non concludit. Quod patet ex eo quod sequitur, quia dicit Petrum esse in hoc singularem, quia omnibus Ecclesiæ rectoribus Petrus forma præponitur, & sic omnes æquè immediatè cum eo.

Ad quintam auctoritatem & rationem fundatam super eam, dicendum quod in Ierarchia Ecclesiastica supremus ordo est Episcopalis comprehendendo totum ordinem Episcopalem prout includit omnes gradus Episcopales, non tamen sequitur quod omnes contenti in isto ordine immediatè accipiant à Christo, vel quod aliquis de illo ordine, & hoc concedendum est, scilicet quod aliquis de toto ordine Episcopali accipiat immediatè à Christo, & hoc dicimus de Papa, sicut etiam non

A sequitur quod si natura corporalis est natura infima, quod quælibet species de naturali coporali sit infima, quia tunc sequeretur quod omnes species naturæ corporalis essent æquales, & hoc dictum est quantum ad potestatem iurisdictionis.

Quantum autem ad potestatem characteris sunt omnes æquè immediatè à Christo.

Ad sextam auctoritatem dicendum quod ex illo verbo non habetur quod Dominus instituerit Episcopos immediatè, scilicet absolutè instituerit mediate vel immediate missionem enim de qua fit ibi mentio non oportet intelligere esse auctoritatem iurisdictionis de qua loquimur, sed auctoritatem prædicandi.

Nunc restat dicere ad ea quæ inducuntur pro secundo errore.

Ad primum dicendum ad maiorem, quod quantum ad hoc est falsa, quia tam hic quam illic
B tenetur talis ordo reductionis, non semper tamen, immo vtrobique de facto fit oppositum, frequentius tamen in nostra Ierarchia, & causa dicta est supra.

Minor etiam simpliciter est falsa: qui in vtraque Ierarchia quandoque prætermittitur ille ordo.

Ad secundum dicendum, quod maior quantum ad ho est vera quia, scilicet vtrobique est ordo, scilicet non est vera quantum ad hoc quod ille ordo sit æque necessarius, sicut nec ordo quo quis mouet lapidem mediante baculo, est æquè necessarius, sicut ordo quo mouet manum mediante brachio, sicut supra dictum fuit, & ideo sicut homo potest mouere lapidem immediatè & sine baculo, & hoc absque monstruositate, ita potest Papa vel Episcopus dare absolutionem cuicunque
C personæ per seipsum vel mediante curato vel cõmissario instituto ab eo.

Contra hoc tamen arguitur auctoritate Ber. lib. 3. ad Eugenium Papam, qui sic dicit. Honorum autem & dignitatum gradus & ordines quibuscunque seruare positi estis, nunc autem subtrahitis abbates Episcopis, Episcopos Archiepiscopis, & infra monstrum facis, si manu submouens digitum facis pedem ex capitè superiorem manum brachio aut collateralem, tale etiam monstrum facis si in Corpore Christi membra alitet locas quam ipse disposuit. Ecce quod secundum Bern. iste ordo qui est in Ecclesia est institutus à Christo, & quod commutare ipsum est monstruosum. Et infra quid prohibet inquit dispensare? nullus, sed dissipare, non sum ego tam rudis vt ignorem vos posse dispensare, sed in ædificationem, non in destrũctionem. Denique quæritur inter dispensatores vt fidelis quis inueniatur vbi necessitas vrget
D excusabilis est dispensatio, vbi vtilitas prouocat dispensatio est laudabilis vtilitas dico non propria sed communis, nam cum nihil horum gratia dispensatur, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est. Ecce dicit duo, scilicet quod talis ordo potestatum Ecclesiarum est à Christo & quod violare istum ordinem est dissipatio: sed qui facit quod parrochianus non reducatur in Deum mediante curato, tollit talem ordinem: Ergo, &c.

Ad primum de institutione illius ordinis à Christo dicendum, si intelligatur quod dicatur institutus à Christo præfiguratiuè, vel præordinatiue & in generali & implicite modo quo supra expositum est, potest concedi. Et ex hoc vt patet ex dictis, non sequitur quod Papa in speciali &

expreſſe non inſtituat tales poteſtates, ſed ſolum ſequitur quod hoc habeat ex commiſſione ſiue ordinatione Chriſti modo quo dictum eſt. Si autem intelligatur quod alis ordo ſit inſtitutus à Chriſto explicite tales poteſtates determinatas & quantum ad caſus & quantum ad territoria inſtituendo, falſum eſt, vt probatum eſt ſupra.

Quantum ad ſecundum de ordine ad formam argumenti, Dicendum quod intermittere talem ordinem, vel etiam facere tales exemptiones ſine neceſſitate & vtilitate reipublicæ eſt diſſipatio, ſed vbi alterum illorum eſt vt etiam teſtatur Bernar. eſt fidelis diſpenſatio.

Ad cuius euidentiam ſciendum quod ordo quo brachium cadit medium inter manum & humerum eſt neceſſarius & decens, & ideo eius oppoſitum eſt impoſſibile & neceſſario indecens. Ordo autem quo curatus cadit medius inter parrochianum & Epiſcopum, & ſimile, eſt de ordine Archiepiſcopi inter Epiſcopum & abbatem, & Papam, non eſt neceſſarius abſolutè vt dictum eſt, imo ſimpliciter loquendo ſtat in voluntate Papæ, poteſt tamen eſſe ducens, non tamen ſic quod oppoſitum neceſſario & ſemper ſit indecens, imo vbi vel apparet vtilitas reipublicæ, ſicut teneo de priuilegio collato fratribus, vel neceſſitas ſicut ſi Epiſcopi vel eorum vicarii, ſeu miniſtri tirannizarent ſuper religioſos, & precipuè ſuper pauperes, in quo caſu intermittere talem ordinem non ſolum eſt indecens, immo neceſſarium, quia in tali caſu dimittere religioſos ſub eorum cuſtodia eſſet dimittere ouem ſub cuſtodia lupi.

Eſt autem notandum quod priuilegium fratrum non impottat exemptionem cum iuriſdictio ſub diſiunctione maneat cutatis libeta, quia ex hoc quod parrochianus poteſt confiteri fratribus non tollitur ius ſacerdotis quin poſſit audire parrochianum, ſicut per exemptionem non tollitur ius à quo fit exemptio.

Ex hoc etiam patet ad duas rationes quibus probatur tertius error, quia non eſt ſimile de ordine ſetarchiæ cæleſtis, ſiue triumphantis Eccleſiæ, & ordine militantis Eccleſiæ. Et ſimiliter dicendum eſt de ordine membrorum in corpore naturali, & de ordine membrorum miſtico.

Ad ea quæ inducuntur ad probandum quartum errorem, primo dicendum eſt ad illud quod inducitur de iure naturali & quod obligatio qua tenetur ſubditus prælato; & econuerſo ſit obligatio præcepti affirmatiui, & ſic etiam obligatio vnius ad plures non coniunctim, quod ſcilicet illis omnibus præteneatur ſemper & de omnibus confiteri, ſed diſiunctim, ſcilicet illi vel iſti vel eorum commiſſariis, necius naturale ideo dictat quod abſolutus ab vno teneatur ire ad alterum, imo ſalua reuerentia Magiſtri in Theologia & in artibus eſt fallacia conſequentis procedendo à duabus cauſis veritatis ad vnam, quia diſiunctiua verificatur quacunque eius parte exiſtente vera, propter quod quandoque ex veritate diſiunctiuè infertur veritas alterius partis determinante, procedituà pluribus cauſis veritatis ad vnam ſimiliter, quando argnitur ſic parrochianus tenetur confiteri curato vel Papæ, vel eorum commiſſariis, ergo tenetur confiteri omnia peccata ſua curato, non ſequitur. Et ideo ratio nullo iure aliquid valet.

Ad illas duas probationes ſimul dicendum quod licet illud extremum iſtorum relatorum ſubditi ad prælatum, ſcilicet extremum quod eſt ipſe prælatus habeat hanc formalem rationem ſub qua refertur ad ſubditum, ſcilicet eſſe habens auctoritatem ſiue poteſtatem abſoluendi vel ligandi ſubditum, tamen ſub iſta ratione formali plura materialiter, ſcilicet ſacerdos parrochialis, Epiſcopus & Papa, vel eorum vicarii, & ideo ſub hoc extremo quod eſt prælatus continetur non ſolum parrochialis curatus præcisè, ſed etiam Epiſcopus, & Papa, & eorum vicatii. Et quia probationes illius maioris procedunt, ac ſi ſub hoc extremo quod eſt prælatus contineatur præcise parrochialis curatus, ideo non valent: imo eſt fallacia conſequentis procedendo à ſuperiori ad inferius, affirmatiue dicendo ſic, ſubditus tenetur prælato, ergo præcisè curato non ſequitur, quod aut dicitur inquantum non confitetur non eſt ſubditus, hoc nihil eſt, quia iuriſdictio ex parte prælati & obligatio ex parte ſubditi poteſt ſtare ſine vſu.

Vnde ſi non confiteatur actu ſubditus, non ſequitur quod non ſit ſubditus, nec ſequitur quod curatus qui hunc non audit non ſit prælatus, quia prælatum facit ipſa poteſtas iuriſdictionis, & non vſus eius.

Et ſi arguatur quod loco & tempore ſaltem confiteri tenetur. Dicendum eſt quod verum eſt modo tamen quo debet ſcilicet huic vel illi, non autem præcisè, huic ſcilicet curato.

Ad ea quæ inducuntur ad probandum prædictam concluſionem de iure diuino, ſcilicet per illas auctoritates ſacræ ſcripturæ, reſpondendum eſt vnica reſponſione ad omnes illas auctoritates, quia eandem vim habent: dicendum ergo ſicut dictum eſt, quod obligatio prælati ad ſubditum, ſiue obligatio præcepti affirmatiui non obligat ad ſemper, ſed tantum concutrentibus circunſtantiis quæ requiruntur, ad hoc quod tale præceptum obliget ſcilicet, quod illi cui oportet & quando oportet & ſic de aliis. Et parrochiano confeſſo Papæ vel eorum commiſſariis nec vltra peccante cutaus non tenetur ſcire illa peccata confeſſa, nec animi ſui ſubditi quantum ad illa, imo eſt ſimilis fallacia ſicut prius, non enim ſequitur quod ſi iuiute diuino tenetut prælatus ſcite animum ſubditi ſui quantum ad omnia peccata: ergo curatus parrochialis ad hoc tenetur, imo eſt fallacia conſequentiæ, vt ſæpe dictum eſt, quia prælatus cui debet fieri confeſſio, ſe habet in plus quam curatus parrochialis.

Per idem patet ad rationem ſequentem quæ poteſt trahi ex verbis eorum.

Vnde dicendum, quod minor eſt falſa: ad probationem eiuſdem dicendum, quod ordo Eccleſiaſticus requitit quod manente ordine prælati ad ſubditum, & econuerſo ſubditus tenetur confiteri prælato cui eſt ad hoc obligatus, ſed ex hoc non ſequitur quod teneaut confiteri curato, accipiendo curatum pro parrochiali ſacerdote. Si autem accipiatur curatus pro quocunque habente cura parrochiani, tunc eſſet æquiuocatio de curato prout poteſt ſtate pro curato parrochiali, & ſic non ſequitur quod tenetur confiteri prelato, ergo cutato, nec ordo Eccleſiaſticus hoc requirit: vel etiam poteſt accipi pro omni habente curam. Et curatus ſic accipiendo eſt quid commune ſacerdoti parrochiali Epiſcopo & Papæ, & per conſequens tenetur confiteri curato: dico ſic.

Et ex hoc non ſequitur quod teneatur confiteri niſi vel ſacerdoti parrochiali, vel epiſcopo, vel Pa-

pæ, vel eorum vicariis.

Nunc reſtat reſpondere ad ea quibus probatur huiuſmodi error, & primo reſpondendum eſt ad illas rationes quæ probant primam partem, ſcilicet quod confeſſio facta priuilegiaris habentibus licentiam generalem audiendi confeſſiones & abſoluendi non valet ſiue non tenet de iure.

Ad primam ergo dicendum quod maior eſt falſa quia poteſtas clauium in fratre vel in quocunque ſacerdote ſimplici non eſt quantum eſt de ſe obligata cuiuſcunque ſetuituti.

Ad probationem dicendum, quod habere curam animarum & non eſſe alienum à populo cuius curam habet non ſunt duo re, ſed idem niſi apud hominem qui ignorat propriam vocem, quia habere curam animarum aliquorum hominum vel omnium, non eſt aliud quam habere po teſtatem iuriſdictionis ſuper eos, ſicut prælatus ſe habet ad ſubditos in foro animarum, ſiue conſcientiæ, ſed hoc eſt habere eos tanquam populum ſuum & per conſequens non alienum in tali foro: ergo idem eſt dare curam animarum & tollete impedimentum quod eſt carentia curæ animatum, & tollete hoc quod eſt alienum reſpectu populi cuius cura ſibi confettur ET ſic illa probatio maioris ſuperponit falſum, ſcilicet quod carentia curæ animarum quam dicunt priuilegium tollere, & populum eſſe alienum à ſacerdote, vel econuerſo ſacerdotem alienum eſſe reſpectu populi cuius non habet cūram, ſint diuerſa impedimenta, quod falſum eſt, quia ſecundum rem non ſunt duo impedimenta, ſed vnum & idem poſſibile amoueri à pluribus, ſcilicet à Papa Epiſcopo & curato.

Si autem dicatur ad hoc quod priuilegium dat curam populi vel hominis in genetali, non autem iſtius vel illius hominis vel populi in particulari: & hæc dat eis curatus non valet, quia iuriſdictio non datur alicui ſuper hominem Platonium, licet enim homo poſſit eſſe in conceptu mentis obiectiuè ſine particulatibus, quia poteſt homo intelligi ſiue concipi non intellecto vel concepto Socrate vel Platonæ & ſic de aliter tamen in eſſe reali non poteſt eſſe ſine eis.

Vnde nihil eſt dictu quod iuriſdictio detur alicui ſuper hominem in vniuerſali, ſicut etiam nihil eſt dictu quod bos dicatur alicui in vniuerſali & non hic bos vel ille. Etiam impropriè loquuntur quando dicunt quod carentia populi vel iuriſdictionis ſuper populum ſit ſeruitus propriè, quia ſeruitus propriè eſt obligatio qua aliquis obligatur alicui ad aliquid. Sed carentia populi vel iuriſdictionis ſuper populum non dicit obligationem ſed defectum alicuius neceſſarii ad aliquam operationem exercendam, ſcilicet defectum poteſtatis neceſſariæ ad exercendos actus Ieratchios & Eccleſiaſticos.

Ad ſecundum dicendum eſt, quod maior eſt falſa, quia vt dictum eſt non habere curam, & non habere populum ſibi ſubditum, vel non alienum, non ſunt duo impedimenta, ſed vnum tantum: ita quod frater ante priuilegium ſe habet ad audiendas confeſſiones ſicut ſe habet aliquis ad exercendum aliquem actum à quo impeditur tantum per vnam cauſam poſſibilem amoueri per plures, ſcilicet per Papam Epiſcopum vel curatum, & illa cauſa eſt non habere populum ſubditum ſiue non habere curam populi.

Ad probationem dicendum, quod ſupponit falſum, ſcilicet quod Archiepiſcopus impeditur A dūplici cauſa vti pallio in aliena prouincia, ſcilicet ex parte ſui, &c. Quia ex parte ſua abſolute loquendo non habet impedimentum vti pallio, alioquin in nulla prouincia liceret ei vti, ſed non Archiepiſcopus haberet cauſam ex parte ſui non vtendi pallio in aliena prouincia & in quacunque. Archiepiſcopus autem non habet cauſam in aliena prouincia niſi ſolam alienitatem prouinciæ, quod impedimentum poteſt tolli à duobus, ſcilicet à Papa & Archiepiſcopo quantum ad vſum pallii.

Cauſa autem quare non licuit illi Archiepiſcopo portare pallium poſt talem licentiam Papæ, non ideo fuit quod eſſet ibi duplex impedimentum ante, ſed quia Papa non voluit ei date licentiam, niſi ſub conditione, ſcilicet ſi placeret Archiepiſcopo loci; & idem eſſet ſi Papa daret priB uilegium audiendi confeſſiones ſub hac forma. Do vobis licentiam audiendi confeſſiones ſi placeat curatis, vel locorum ordinariis. Nunc autem non eſt ſic, nec impedit quod fructus qui ſit in populo impediretur propter malam diſpoſitionem aliquorum curatorum vel ordinariorum.

Si autem quæratur quare Papa voluit concedere ſimpliciter Archiepiſcopo licentiam vtendi pallio in aliqua prouincia aliena, ſicut concedit fratribus priuilegium audiendi confeſſiones.

Reſpondeo duplex poteſt eſſe cauſa, vna eſt quia vſus pallii non habet facere fructum in populo, ſicut audientia confeſſionum, cum non pertineat niſi ad oſtendendam quandam eminentiam perſonæ vtentis, quæ oſtenſio parum facit defructum, & præcipuè in populo alieno.

Alia cauſa potuit eſſe, quia vſus pallii in aliena prouincia non eſt ita in ſupportationem oneris Epiſcopi loci ſicut audientia confeſſionum quæ fit C à fratribus in ſuperportationem oneris curatorū. Tertia cauſa, quia magis eſt deferendum ſingulari dignitati Archiepiſcoporum, quorum dignitas ſingularis eſt poſſe vti pallio, quam cuicunque curato.

Ad tertium dicendum, quod maior eſt falſa, quia non ſic ſe habet priuilegiatus ad audiendum confeſſiones, ſicut ille cui conceſſa eſt aliqua ecclesia parrochialis, ſe habet ad introductionem paſſiuam in poſſeſſionem, ſed magis ſe habet introductus ad poſſeſſionem alicuius rei ad vſum illius, quia audientia confeſſionum eſt vſus poteſtatis iuriſdictionis quæ confertur per priuilegium, nunc autem introductus in poſſeſſionem rei non indiget quacumque licentia vel iudice quocunque vlterioti ad vtendum re ſua, & ſic patet quod probatio maioris nihil valet quia inducit pro ſimili illud quod non eſt ſimile. D

Et ſi dicatur ad hæc quod Papa non dat per priuilegium poteſtatem iuriſdictionis, ſed licentiam accipiendi poteſtatem talem à curato, hoc nihil eſt. Tum quia priuilegium non dicit quod Papa dat eis licentiam accipiendi talem poteſtatem audiendi. Tum ſecundo quia ſine priuilegio eſt hoc licitum, alioquin nullus poſſet audire confeſſiones auctoritate curati, quin aliqui haberent licentiam expreſſam ſuper hoc à Papa.

Quæro etiam ab iſtis quando committun poteſtatem capellano nullam plebem habenti, vtrum tali auctoritate collata poſſit audire confeſſiones. Si ſic, quare ergo auctoritas Papæ non rantum valet priuilegiato, quantum auctoritas curati habenti auctoritatem ab eo.

Si dicatur quod curatus habet poteſtatem or-

dinariam à Deo in ſua parrochia.

Quæro vtrum Papa in parrochia ſua habeat poteſtatem ordinariã à Deo. Si dicas quod non es cenſendus hæreticus, quia negas Papam eſſe ordinarium totius Eccleſiæ. Si dicas quod ſic, ergo Papa poteſt committere ſicut prælatus, & multo amplius in ſua parrochia audientiam confeſſionũ cuicunque voluerit.

Quod autem dicunt vltra quod audientia confeſſionum non eſt ita ad ſubleuationem curatorum ſicut prædicatio, falſum eſt, imo ad maiorem ſubleuationem eorum & quantum ad laborem exteriorem, & quantum ad conſcientiæ ſecuritatem, quia ex quo ſuperaudit de mandato Papæ exoneratus eſt curatus ad reddendum rationem pro eo qui confitetur fratri quantum ad ea quæ confitetur ſibi.

Ad illud de hoſtien. dicendum quod nitetur ſi B daretur eſtrænata multitudo confeſſiorum, ſicautem non ſit quia poteſtas non datur niſi paucis electis & ſolum in tanto numero quantum requirit vtilitas cleri & populi, imo in tantum paucis datur quod frater vix poteſt manere in toto anno in vna parrochia ad audiendum confeſſiones duobus diebus.

Nunc reſpondendum eſt ad ea quæ inducuntur pro alia parte erroris illius, ſcilicet quod confeſſi commiſſariis Domini Papæ teneantur eadẽ confiteri curato.

Ad primum dicendum, quod minor eſt falſa, quia ex hoc non ſequitur quod curati eſſent fruſtra in Eccleſia. Tum quia poſſent miniſtrare alia ſacramenta, & ſic non eſſent fruſtra. Tum quia non ſequitur quod data tali licentia contigeret quod C curati nullam confeſſionem audirent.

Ad illud quod inducitur contra primum iſtorum, ſcilicet quod magis neceſſarium inter ſacramenta quæ curati miniſtrant, eſt ſacramentum pœnitentiæ & ſic fruſtra eſſent ſi illud non miniſtrarent; dicendum quod non ſequitur quia non oportet aliquem gradum eſſe fruſtra in repub. ſi non ſeruit de eo quod eſt magis neceſſariũ reipub. dum tamen ſeruiat dè alio modo vtili pro republica.

Ad illud quod dicitur contra ſecundum, quod imo, quia contingeret nullum confiteri curatis, quia poſſent ire ad fratres. Dicendum quod licet omnes ite ad fratres pro confeſſione ſit poſſibile, accipiendo poſſibile per oppoſitum ad impoſſibile, quod includit repugnantiam terminorum, quia omnes ite ad fratres non includit repugantiam terminorum ſiue contradictionem. Tamen omnes ite ad fratres non eſt poſſibile, quod natum eſt eſſe ſecundum curſum communem qui eſt in Eccleſia ſtante ordinatione licentiæ conceſſæ, fratti- D bus propter quatuor.

Primum eſt multitudo populi, quia in pluribus aut ſaltem in multis accidit quod curatus non ſufficeret, ſine plũribus adiutoribus, quibus datis à Papa ſatis habet facere in audiendo venientes ad ſe, & certe conuenientius eſt, quod tales auditores dentur à Papa qui melius poteſt prouidere quam quod curatus aſſumat, qui non ita conuenienter poteſt prouidere de ita ſufficientibus, quia quicquid ſit de curatis, planum eſt quod pauci alii ſimplices ſacerdotes inueniuntur ſufficientes.

Secundum eſt propter tarditatem populi ad confitendum, quia expectant communiter ad confitendum vſque ad ramos palmarum, ita quod vix poſſunt auditi etiam ſi eſſent 11. duodecim audi- A tores.

Tertium eſt propter diuerſam inclinationem populi ad diuerſas conditiones confeſſorum, quia quidam volunt habere illos qui ſunt ſtrictæ conſcientiæ in pœnitentiis. Alii volunt habere illos qui faciunt bonum forum, & ſic de diuerſis conditionibus confitentium, & confeſſorum, & ideo non poteſt eſſe quod omnes ſint volentes confiteri curato, penſatis conditionibus curati, vbi maxime quod eſſet nimis grauis homo, vel peſtifer.

Quartum propter moderamen quod conſueuit poni in talibus licentiis, quod ſcilicet debent exponi electi fratres & in tali numero qui debent ſufficere ſecundum multitudinem cleri & populi.

Quando ergo dicitur, quod poſſet contingere quod nullus confiteretur curato, dico quod non eſt verum ſecundum curſum communem qui apparet.

Ad ſecundum dico, quod quantum eſt de plenitudine poteſtatis, credo quod Papa poſſet facere quod nullus eſſet ordinarius alius ab ipſo, & quod omnia quæ fiunt in Eccleſia poſſet agere ſi vellet per commiſſarios: ſed credo quod non deceret, nec etiam vt credo, expediret, quia vt credo, illa quæ pertinent ad regimen totius Eccleſiæ non ita vtiliter fierent ſi omnes eſſent commiſſarii, ſicut ponendo quod aliqui ſint ordinarii qui tam per ſe quam per alios poſſint regere populum ſicut principaliter inſtituti in regimine populi. Illud tamen quod inducitur contra hoc quod, ſcilicet per hoc tolleretur ordo Eccleſiæ & parrochiarum. Nam ſi ponantur omnes commiſſarios eſſe ordo diſtinctorum graduum iuriſdictionis, poſſet eſſe in commiſſariis ſicut & nunc eſt in ordinariis.

Ad tertium dicendum, quod minor & eius falſitas patet ex dictis, quia tale priuilegium non tollit ordinem Eccleſiaſticum, ſed ſupponit quod diuerſi ordinarii ſecundum maiorem & minorem poteſtatem poſſunt diuerſas commiſſiones facere.

Et oppoſitum ponere, ſcilicet quod Papa non poſſit reſpectu ſuorum ſubditorum dare auditores confeſſionum quotquot voluerit, abſque hoc quod confeſſi eis teneantur confiteri curatis, niſi hoc fiat de licentia ipſorum, & tamen curati poſſint ſuis ſubditis dare quos confeſſores voluerint abſque hoc quod confeſſus eis teneatur confiteri Papæ, vel eius licentiam petere, eſt peruertere ordinem eccleſiaſticum, & ponere quod infetiores habent maiorem poteſtatem reſpectu ſuorũ ſubditorum quam ſuperiores habeant.

Ad illud quod dicunt de licentia generali & ſpeciali quod, ſcilicet licentia generalis eſt quando licentia datur ea intentione quod confeſſus habenti genetalem licentiam audiendi confeſſiones maneat obligatus confiteri curato, & curatus maneat obligatus audire eum. Specialis vero quando datur ea intentione quod tollatur huic inde talis obligatio.

Dicendum quod fictio eſt, quia eorum quorum quod licet poteſt æqualiter fieri circa vnam parrochiam, & quantum ad vnum caſum ſicut circa plures vel omnes perſonas, & quantum ad omnes caſus, vnum non poteſt plus dici generale vel ſpeciale quam aliud, ſed dare licentiam audiendi confeſſiones ea intentione quod talis obligatio maneat qualis dicta eſt æquè indifferenter ſe habet ad vnam perſonam & ad multas, & ad

vim earum. Et ad multos ſicut dare licentiam cum remotione talis obligationis, & econuerſo: ergo ponere vnam plus eſſe generalem quam aliam vel ſpecialem, pura fictio ſine qu. cunque ratione.

Minor patet quia vtrumque poteſt æqualiter recipere vnum vel multa.

Maior etiam faciliter patet, quia generalitas importat exteriorem illius quod dicitur generale ad multa. Speciale vero eſt illud quod ſe extendit ad pauciora ſed eorum quorum quodlibet poteſt ſe habere æqualiter ad vnum vel plura multa vel pauciora vnum eorum non plus extendit ad multa vel pauca quam aliud: Ergo, &c.

Si dicatur ad hoc quod pro tanto dicitur generalis licentia dari cum tali obligatione, non quia dare importat generalitatem, ſed quia licentia ita generalis non poſſet dari ſine tali obligatione quin B ſequerentur prædicta inconuenientia.

Ad hoc dicendum, quod ſi daretur ita generalis licentia quod eſſet effrænata multitudo confeſſorum, ſicut ſi concederetur hoc cuicunque ſacerdoti indifferenter, verum eſſet quod ſequeretur inconueniens, ſcilicet confuſionem quandam eſſe in populo, ſed non ſequeretur inconueniens quod eſt Papam committere quod non poteſt, quia de plenitudine poteſtatis vt hic teneo poſſet, ſed non deberet. Sed concedere licentiam audiendi confeſſiones ſecundum formam & modū ſecundum quem conceditur fratribus, ſcilicet quod fratres eligantur & in tali numero exponantur ſecundum quod exigit vel requirit multitudo cleri & populi nullum inconueniens ſequitur, ſed magis vtilitas magna. Quod vltimo concludunt quod pars eorum eſt tutior, quia omnes eam appropriant, dicendum quod ſi partem ſuam dicant C ſententiam tenentem quod confeſſus commiſſariis Papæ teneatur confiteri curato, dico quod non eſt ſententia ſolum tutior, ſed eſt ſimpliciter falſa & erronea, videlicet quod cōfeſſus cōmiſſario Papæ teneatur confiteri curato & confeſſus commiſſario curati, nec Papæ nec alicui teneatur confiteri, cum commiſſio Papæ debeat eſſe magis libera quam commiſſio cuiuſcunque alterius, cum ipſe poſſit imponere legem commiſſioni aliorum & non econuerſo.

Si autem partem ſuam dicant, ſcilicet quod confiteri vtrique eſt tutius quam alteri tantum, dico quod verum eſt eo modo quod commiſſario curati & curato confiteri eſt tutius quam confiteri commiſſario tantū & eo modo quod pluries confiteri eſt tutius quam ſemel tantum. Sed ſi intelligatur quod volens confiteri ſemel tutius confiteatur curato vel eius vicario quam commiſſario Papæ falſum eſt, niſi quis velit dicere quod curatus D habet maiorem poteſtatem in committendo quam Papa, quod eſt inſanum dicere propter quod arguitur ex parte illius ſtatuti. Omnis vtriuſque ſexus, ſcilicet quod manente illo ſtatuto non poteſt concedi priuilegium quin confeſſus priuilegiato teneatur confiteri curato, & hoc patet ſic, quia manente illo ſtatuto in vigore ſuo quæcunque confeſſio facta alii quàm proprio ſacerdoti non liberat confitentem à confitendo eadem proprio ſacerdoti, ſed iſte proprius ſacerdos eſt ipſe curatus. ERGO, &c.

Maior faciliter patet, quia nulla confeſsio facta alii ab illo cui quis tenetur confiteri omnia peccata ſua, liberat confitentem à confitendo illi cui tenetur omnia peccata ſua confiteri, ſed proA prius ſacerdos eſt huiuſmodi. ERGO, &c.

Minor etiam probatur quia ſicut ſe habet Eccleſia parrochialis ad hoc quod ſit propria Eccleſia cuiuſlibet parrochiani ita etiam ſe habet ſacerdos parrochialis ad hoc quod ſit proprius ſacerdos cuiuſliber parrochiani ſui. Si ſola Eccleſia parrochialis eſt propria Eccleſia cuiuſlibet parrochiani, ergo ſolus ſacerdos parrochialis eſt proprius ſacerdos. Vnde vt dicunt ſi eſſet aliud ſtatutum quod eſſet, ſeu diceret quod quilibet teneatur decimare omnia bona ſua propriæ Eccleſiæ: nulla determinatio facta cuiuſcunque Eccleſiæ liberaret eum à decimando eadē bona ECCLESIÆ ſuæ parrochiali, ita vt dicunt eſt in propoſito de confeſsione quia, ſcilicet quælibet confeſsio facta cuicunque alii à curato quam probauerunt vt videtur eis eſſe proprium ſacerdotem, non liberaret confitentem quemcunque à confitendo peccata ſua ſuo curato.

Ad iſtud vltimum dicendum, quod impoſsibile eſt niſi homo velit ponere errorem quod ly proprio ſacerdoti poſitum in illo ſtatuto teneatur pro curato parrochiali. Alioquin vt ex ſuperioribus patet confeſſus Papæ teneretur confiteri curato.

Ad ſolutionem autem rationis, & ad maiorem euidentiam præmiſſorum præmitto duas diſtinctiones, ſcilicet ex parte proprii ſacerdotis & ex parte propriæ ECCLESIÆ: ex parte proprii ſacerdotis, quia quando dicitur eſſe iliquis proprius ſacerdos alicuius parrochiæ dupliciter poteſt accipi. Vnius proprium diſtinguitur contra alienum. Aluerius prout diſtinguitur contra commune. Si accipiatur prout diſtinguitur contra commune, cum proprium ſic dictum importet quamdam excluſionem, quia poteſt ſtare vel pro illa excluſio quando dicitur aliquid eſſe proprium huius: poteſt ſe tenere ex parte recti & ex parte obliqui: verbi gratia quando dicitur iſte ſacerdos eſt proprius ſacerdos iſtius parrochiani, poteſt excluſio quam importat hoc quod dico proprium fieri ex parte parrochiani, vt ſit ſenſus, quod iſte ſacerdos eſt ſacerdos huius parrochiani & nullius alterius, & ſic falſum eſt de quocunque ſacerdote parrochiali, niſi ſit aliquis ſacerdos qui non habeat niſi vnum ſolum parrochianum, Vel poteſt excluſio fieri ex parte ſacerdotis qui accipitur in recto, & tunc eſt ſenſus quod iſte ſacerdos eſt proprius ſacerdos huius parrochiani, ideſt, iſte eſt ſacerdos huius parrochiani, ita quod huius parrochiani nullus alius eſt ſacerdos, & ſic adhuc eſt falſum de quocunque ſacerdote, ſiue habeat vnum parrochianum, ſiue plures niſi eſſet immediate ſub ſolo Papa, quia nullus ſacerdos, ſiue Epiſcopus, ſiue ſacerdos parrochialis, eſt ita ſacerdos alicuius quod nullus alius ſit ſacerdos eiuſdem accipiendo ſacerdotem alicuius illum qui poteſt eum abſoluere, quia quantum ad illos qui ſunt ſubditi Epiſcopo, tam Epiſcopus quam Papa poſſunt abſoluere. De illis autem qui ſunt ſubditi ipſi curato parrochiali, tam ipſe quam Epiſcopus vel Papa, quam eorum commiſſarii poſſunt abſoluere. Et cuiuſlibet parrochiani ſubditi curato parrochiali ſunt tales tres ſacerdotes ordinarii, ſcilicet Papa, Epiſcopus & ipſe curatus.

Et ſic patet quod nullus ſacerdos poteſt dici proprius ſacerdos alicuius parrochiani prout diſtinguitur proprium contra commune accipiendo excluſionem ex parte recti, niſi forte quantum ad illum qui ſoli Papæ ſubiacet.

Et

Et sic patet siue accipiatur exclusio ex parte recti, siue ex parte obliqui, quod nullus sacerdos potest esse proprius sacerdos alicuius nisi ex parte obliqui solum quantum ad illum sacerdotem qui haberet vnum subditum tantum, vel ex parte recti si aliquis subesset soli Papæ. A

Secunda distinctio est de Ecclesia quia potest stare vel pro ipso loco in quo fit officium diuinum, & vbi regulariter & communiter ministrantur sacramenta populo talis locus vsitato nomine & communiter vocatur Ecclesia.

Alio modo potest dici Ecclesia minus tamen vsitate, scilicet potestas præsidentis in loco, sicut si diceret quod Ecclesiæ Romanæ subest totus mundus, hoc enim non potest dici propriè de illo loco ratione sui, sed intelligitur de potestate præsidentis in loco.

Accip endo sic Ecclesiam primo modo, sic potest dici Ecclesia parrochialis propria Ecclesia cuiuslibet parrochiani, si fiat exclusio ex parte recti, quia talis locus est locus in quo parrochiani con C suevervnt audire diuinum officium & recipere sacramenta communiter & nullus alius. Et licet alibi possit hoc facere de licentia, tamen hoc non est consuetum de factor

Si autem acciperetur exclusio ex parte obliqui scilicet parrochiani tunc non posset Ecclesia parrochialis dici propria alicuius parrochiani, nisi illa quæ haberet vnum solum parrochianum.

His præmissis dicendum est ad maiorem quando dicitur quæcunque confessio facta alij quam proprio sacerdoti non liberat confitentem à confirendo ea proprio sacerdoti, dico quod accipiendo proprium sacerdotem pro non alieno vtrobique, prout scilicet proprium distinguitur contra alienum, vera est, quia nulla confessio facta alieno sacerdoti liberat confitentem qui teneatur eadem confiteri sacerdoti non alieno. Si autem accipiatur proprius sacerdos prout distinguitur contra commune, falsum est, quia confessio facta alii quam Sacerdoti proprio sic accepto, liberat confitentem à confessione facienda proprio sacerdoti sic accepto: nam confessio facta Papæ vel eius commissariis liberat confitentem à confessione facienda curato qui isto modo dicitur proprius sacerdos: minor etiã simpliciter est falsa, quia sacerdos parrochialis non est ille proprius sacerdos de quo intendit istud statutum. C

Ad probationem dicendum, quod maior illius probationis, si Ecclesia accipiatur pro loco materialiter prædicto falsa est. Si autem accipiatur pro potestate præsidentis in loco vera est. Sed tunc minor accipiendo proprium prout est idem quod non alienum, secundum quod in isto statuto accipitur proprium, est falsa, quia non solum potestas sacerdotis parrochialis est non aliena a parrochianis, sed nec etiam potestas Episcopalis aut Papalis. Ad exemplum dicendum, quod non est simile, quia tales prouentus temporales non respiciunt solum potestatem præsidentis in loco, sed respiciunt magis præsidentem, vt tamen est talis loci, ita quod non est sensus statuti quod daretur non alieno solum, sed non alieno presidenti in tali loco. Statutum autem quando dicit proprio sacerdoti accipit hic proprium, id est, non alienum simpliciter, non autem accipit non alienum præsidentem in tali loco.

Finis tractatus fratris Hervei Natalis ordinis Fratrum Prædicatorum, & in Theologia professoris, quondam etiam eiusdem Ordinis Generalis, & Magistri, natione Britonis de inferiori Britannia, De potestate Ecclesiastica, & Papali.

Oratio Magistri Philippi Griveau habita in signetis Theologiæ, in Collegio Sorbonæ.

COmperendinationes & pertædiosam nostræ dimissionis lentitudinem post crebras conflictationum inquietudines penitus demiratus Mercurium (quem magni Iouis & deorum nuncium fabulantur) aut pernices amisisse alas, aut velocitatem restudine à Saturni tarditate permutasse coniectabam. Verùm cum ex Ptolomeo de Mercurii genio & natura altiorem factitarem indaginem, circa solem eum assidue rotari, ab eodem quoque super vnius signi gradum nunquam elongari facile offendi. Quo forsitan factum est (si in cælum rantæ cunctationis molem reiiciamus) vt non nisi postea quã iustus iudex fortis Zelotes, & vir omniũ horarum pater Cancellarius magnus noster Apollo nobis illuxit, Mercurium suum nequaquam conspicari valuimus. Cæterum si hac tempestate qua diminutæ sunt veritates à filiis hominũ, & vna locuti sunt vnusquisque ad proprium suum, humanas scrutemur causas cur tardiuscule post emensos gymnasticæ agones manum ferulæ subduximus, plorabit Heraclius ridebit Democritus, difficile profecto erit Rhinocerontis nasum non habere, & satyram non scribere, dum mutato nomine de multis fabula narratur, & dum sibi quisque placet credula turba sumus. Leginus Romanos quondam solitos omni reiecta mora ne quempiam debi a suis laboribus mercede frustrarentur, quampiimum de tepublica benemeritiis præmia contulisse, hinc triumphales coronæ Imperatoribus ob partam super hostibus victoriam, hinc obsidionales exercitum obsidione liberantibus donabantur. Hinc cinica & onalis. Apud Græcos in Olympicis oleastro lauro, in Pythiis in Isthmiis pinu, Nemeis certaminibus apio fortissimi quique athletæ tempora cingebantur, sicque ad res magnas forti animo capescendas oppido quam alacriter inescari. Idem sancitum erat pugilibus litteratiis apud Ciliciæ Tharsum, Athenas, & Alexandriam, trina omnium bonarum artium antiquissima emporia, quando Apostolus Paulus Gallorum patronus, Dyonisius, & celibalis vir ago Catherina illic ardentissime litteris opera nauauere Quorsum igitur apud nostrates palestrici cælestium arcanorum contemplatores, qui dies noctesque in laboribus plusquam herculeis exantlauerunt, lucubrauerunt, iudauerunt, alserunt, tot aurium tormenta vt vix in alteram dormitarint tot capitis vertigines, cerebri verminationes, & scantonias perpessi post epotas anxietatis: & amaroris aquas, atque depasta absinthia

à famigeratis & glorioſis tropheis tandiu remoratiſunt. Sed de his Agenora continet & Harpocrates digito ſilentia ſuadet. Iamiam adſtare & apparere conſpicio Caduceatorem qui ſuo caduceo & pergrato epiſtolio votiuam à cenſore noſtro Archigiganteo nunciat excarcerationem, atque diutiſſime concupitum exauctoramentum, vtinam tam gaudibunda ſit nobis eius epyphania, quam iucunda in monte Gargano Archangeli Michaelis hodierna extitit apparitio.

Salue itaque mercuri facunde nepos athlantis, lætamur in ſalutari tuo, lætamur cum timore & tremore, quandoquidam neſcia mens hominum fati ſortiſque futuræ, & craſtina dies quandoque parens, quandoque nouerca, dum etiam tuo oraculo non ad quietem (vt rudiarii olim milites) verum ad duriores citamur congreſſus, grauioraque martis pericula, ad vibrandum ſcilicet diuini verbi ancipitem gladium, explantandas ex agro diuino zizanias, infelix lolium & ſteriles auenas, diabolicæ fraudis eliminandas verſutias, ac horrenda ſtygiæ paludis pottenta inſtando oportunè, importune, arguendo, obſecrando, increpando, conſtanter debellando vt laudationes eius inter gentes annuncienus qui de tenebris vocauit nos in admirabile lumen ſuum. O! duriſſimam prouinciam, O! ſcientiam ſcientiarum regimen animarum, O! rem factu difficillimam, ferme non ante canos acceptandam, ſaltem poſt virilem togam, & ad calcem deductum theologum tyrocinium aggrediendam in ſuggeſto ſcilicet Apoſtolico diuinam legem doctis & idiotis interpretari. Nonne iuſtiſſimus Seph prothoplaſtis Adami & Abelis ſoboles eiuſdem prognati rerum ſuper mundialium rationem prius indag.ſſe traduntur, duaſque columnas diuerſa materia, lateticia vna, altera marmorea (in quibus totum de conſummatione mundi inuolucrum ſine litteris aut animaliũ cæteratumque rerum figuris exſcripſere) longo ante tempore conſtituerunt quam adoleſcente mundo noel (cui iuſtitiæ cura erat) humani generis ſcelera caſtigare adortus pro noſtris pia predicatione futuri immenſam vim cathaclyſin prenuntiaret.

Abrahamus Meſopotamiæ incola, priuſquam hominum ſtultitiam increparet, quòd veræ pietatis obliti ſeſe nefarie ſuperſtitioni adiecerant, myſteriales veri & ſingularis Dei cultus cerimonias profundo ſilentio meditatus eſt. Moſes non antea ad populum declamaturus acceſſit, Pharaonemque taxauit, quam in monte Oreb. à Domino longius edoceretur. Eſaias non prius ad concionandum ſe obtulit quam per altaris calculum ſeſe purgatum nouiſſet. Sed quid altiora refricamus.

Quatuor illæ taratantaræ, & tubæ euangelicæ miſtica & ſacratiora Dei eloquia varia, quæ linguarum genera à paracleto primum didicere, dehinc in diſpetſionem gentium Euangelium expectoraturi ſeceſſerunt, Chriſtus etiam cuiuſuis ſtudiosè actionis archetypum exemplar in Nazareth priùs ſurrexit, legere, librũ quoque Iſayæ Prophete reuoluit, poſt hac vt Lucæ verba referã, omnis populus mahicabat in templo ad Deum audire eum. Quid moror. His quaſi præſentaneum & recentius teſtimonium magnum illum architheologum omnium Aquinatem alii mutum bouem, alii Pythagoricum vtrem appellarunt, quem poſtea cæleſtia articulatè & altiſſime mugientem audierunt. Hic ſiquidem interrogatus cur tandiu apud Albertum magnum elinguis & obſignato ore ſiluiſſet, quantum inquit nondum apud Albertum magnum loquitari, didiciſſent. Quid igitur in quo potius probandi eſſent, calumniantur & criminantur plerique, quod ſubſellia eccleſiaſtica raraniter conſcenderunt, dum in æſtuantiſſima theologiæ fornace veluti defecatiſſimum conflatur aurum, formarentur, decoquerentur, effigiarentur, ſacrorum enigmatum nucem infringentes, vt poſtea nucleum plenis deguſtandum labris populis traderent Nonne vitos hac in re imitantur heroicos quando quidem omne quod excellens opus & ſublime futurum difficiles ortus habet, incrementa que tarda. Et vt adagicè loquar, qui binos lepores vnà ſectabitur hora vno quandoque, quandoque carebit vtroque. Sed iam ſatis eſt ne me Criſpini ſcrinia lipi compilaſſe putes, de his verbum nil amplius addam.

FINIS.

INDEX RERVM

Abstractio duplex. pagina 253. colomna 1. litera b.
Abstratio quomodo definiatur, ibid.
Accidentis triplex indifferentia. p.94.c.1. l.a
Accidens omne non oritur ex principiis subiecti effectiuè. p.91.c.1.l a
Actus elicitus ab habitu cuius actus sit obiectum. p. 22. c. 2.l.b
Actuum diuisio. p.104.c.1.l.c
Actus perfectus debet elici à potentia perfecta. p. 87. c. 2 l.d
Adiectiuum potest substantiuari in omni genere. p. 65.c.1.l.d
Æquiuoca non conueniunt nisi in voce. p. 162. c. 2.l. d
Æternitate quid mensuretur, quid æuo, quid tempore continuo, & quid discreto, & circa illud difficatas. p. 104. c. 2. l. c
Æternitas non repugnat creaturis. p.195.c.1. l. a
Æuum vnum vtrum sit omnium æternorum. p. 204. c. 2. l. d
In æuo vtrum sit successio. p. 207. c.1.l.b
& quomodo. ibid.
Agens quod producit rem totum debet se toto agere. p. 199. c. 1. l. d
Agens omne vel agit propter finem, vel à casu. p. 166. c. 2. l. b
Agens duplex est, per intellectum & voluntatem. p. 155. c. 2. l. a
Agens in modo agendi non solum dependet subiecto in quod agit, sed etiam à virtute per quam agit. p. 200. c. 1. l. c
Primum agens imponit modum agendi, secundo agenti. p. 199. c. 2. l. b
Non agit Deus de necessitate naturæ. p. 167. c. 1. l. b
Actus separat & distinguit. p. 233. c. 2. l. d
Agregatum quando dicatur fieri ab aliquo. p. 86. c. 1. l. a
Alimentum non transit ad illud quod non potest reparari. p. 275. c. 2. l. b
Alius aliquando substantiue, aliquando adiectiuè sumitur. p. 65. c. 1. l. c
Anima est quo primo sentimus & intelligimus. p. 40. c. 2. l. d.
Anima non est suæ potentiæ. p. 38. c. 2. l. b
Animæ animalium perfectorum non possunt diuidi diuisione continui. p. 64. c. 1. l. b
Vtrum anima sit quanta per accidens & circa hoc quinque opiniones. p. 62. c. 1. l. b, & seq.
Anima est in qualibet parte corporis animati. p. 61. c. 2. d
Anima sancta verius dicitur esse in cœlo quam in corpore. p. 96. c. 2. l. c
Anima intellectiua est forma hominis necessario. p. 251. c. 1. l. d
Angelus infimus habet meliora naturalia quocumque homine. p. 92. c. 1. l. a
Angelus potest esse in loco tripliciter. p. 147. c. 2. l. d
Angelus vtrum moueatur localiter p 146.c.2 l.a
Angelus est deffinitiuè in loco. ibid
Angelus an necessario transeat per medium. p. 145. c. 1. l. d
Angelus potest moueri transeundo per medium, aut non, p. 149 c. 2. l. b
Angelus mouetur ne in tempore, vel in instanti ibid. l. d
Angelus mouetur in tempore continuo, vel concreto. p. 150. c. 1. l. d
Sicut anima se habet ad corpus coniunctum, ita Angelus ad corpus mobile separatum. p. 246. c. 2. l. d
De motu in Angelo plures opiniones. p. 145. c. 1. l. b
Quomodo Angelus sit in loco. p. 145. c. 1. l. b
& de eo plures opiniones.
Quod Angelus habeat esse post esse quomodo intelligatur. p. 207. c 2. l. c
Angelo intelligente per species vtrum illæ sint innatæ aut acquisitæ. p. 214. c 2. l. d
Angeli intelligunt per species magis vniuersales. p. 215. c. 1. l. a
Angelus si peccauit appetendo æqualitatem Dei. p. 216. c. 1. l. c
Angelus peccauit, vel passione, vel iusticia, vel ignorantia. ibid.
Angeli superiores vtrum cognoscant per species magis vniuersales. p. 211. c. 1. l. c
In ea quæstione quid per importet. ibid. c. 2. l. b
Angelus vtrum sit compositus & materia & forma. p. 218. c. 1. l. c
Angeli possint ne esse differentes in eadem specie. p. 209. c. 1. l. d
Angeli naturaliter cognoscunt res præsentes quantum in se sunt. p 222. c. 1. l. a
Quatuor modi intelligendi ab Angelis, p. 222. c. 1. l. b
Angeli natura saltem potest esse pars compositi, & substantia & accidente. p. 210. c. 2. l. c
Angeli vtrum sint in genere. p. 211. c. 1. l. b
Vtrum supremus inter omnes Angelos fuerit illo qui primus fuit inter peccatores. p. 219. c. 1 l. c
An Angeli vel quicumque beati possint peccare. p. 220. c. 1. l. b
Vtrum Angelus bonus beatitudinem suam meruerit. p 218. c. 1. l. c.

Angelus quòd meruit ſuam beatitudinem. p. 218. c. 1. l. d
Angelus quandò meruit ſuam beatitudinem, & circa hoc tres opiniones. p. 218. c. 1. l. d, & ſeq.
Angelus illuminat alium Angelum immediatè, &c. p. 231. c. 1. l. c
Locutio Angelorum de quibus ſit. p. 233. c. 1. l. b
Locutio Angelorum fit quatuor modis, p. 233. c. 1. l. c
Illuminationes Angelorum quales ſint, p. 231. c. 2. l. c
Angeli vtrum aſſumant corpora, p. 224. c. 1. l. a
Angelus non eſt forma corporis aut motoris ad mobile, p. 224. c. 1. l. b
Angelus habere corpora naturaliter vnita, dupliciter intelligi poteſt. p. 224. c. 1. l. d
Ab Angelis corpus aſſumptum, quam nam materiam habeat, p. 225. c. 1. l. c
Illuminat tripliciter Angelum alius Angelus, p. 230. c. 1. l. c
Angelus ſemper eſt in actu intelligendi, p. 246. c. 1. l. d
De loquutione Angeli multa, p. 227. c. 1. l. a
Arbitrii noſtri poteſtas in quo conſiſtit, p. 267. c. 2. l. b
Aſſignationes Theologorum non debent reduci ad aſsignationes Philoſophorum, p. 37. c. 2. l. c
Attributorum diffinitio in Deo probabilior opinio, & quæ, p. 29. c. 2. l. a
Attributorum diſtinctio quomodo reperiuntur in Deo, p. 27. c. 1. l. a
Attributa quomodo dicantur de Deo, p. 30. c. 1. l. b
Attributa in Deo quomodo differunt, p. ibid. c. 1. l. c
Tria afferuntur contra pluralitatem attributorum in Deo, p. 28. c. 1. l. a
Et circa illud notandum. ibid.
Attributa plura Deo conueniunt, & quare, p. 24. c. 2. l. b

B

BAptiſmi definitiones variæ vndè ſumuntur, p. 320. c. 2. l. c
Quis baptiſare poteſt, p. 334. c. 2. l. c
Baptiſmus tollit omnem culpam, p. 328. c. 1. l. c
Baptiſmus confert gratiam & virtutes, p. 329. c. 1. l. b
Baptiſme poteſt ſine malus, ſine infidelis, &c, p. 330. c. 2. l. b
Baptiſari & circonciſionis differentia, p. 305. c. 1. l. b
Beati vtrum habeant cognitionem claram & obſcuram de eodem ſubiecto, p. 4. c. 2. l. d
Bonum & malum ſunt in rebus, verum & falſum in intellectu. p. 31. c. 2. l. b
Quarum rerum bonitas poteſt augeri, p. 169. c. 2. l. a

C

DE calidi intentione aut demiſſione ab agente, p. 97. c. 1. l. c
De eiuſdem calidi intentione & remiſsione difficultas, ibid.
Caro quomodo conſiderata dicitur manere in homine, p. 277. c. 2. l. c
Character quid ſit, p. 325. c. 1. l. c
Character ſecundum quoſdam eſt habitus, ibid.
Charitas augetur in infinitum, p. 99. c. 2. l. a
Charitas vtrum augeatur in infinitũ, p. 98. c. 2. l. c
De Charitatis augmento tres opiniones, p. 96 c. 2. l. c, & ſeq.
Charitas vtrum augeatur per additionem, p. 96. c. 2. l. a
Charitas vtrum augeatur, p. 92. c. 2. l. c
Charitas ſecundum Auguſt. meretur augeri, & aucta meretur perfici, ibid.
Charitas vtrum ſit accidens, p. 90. c. 1. l. c
Charitas vtrum dicat aliquid creatum in anima quod ſit habitus voluntatis, p. 87. c. 2. l. d
Charitas vtrum detur ſecundum capacitatem naturalium, p. 91. c. 1. l. b
Charitatis vnde trahat menſuram ſuam, ibid.
Charitas duplex finis, ibid.
Cauſa ſecunda ſupponit effectum primæ cauſæ, p. 199. c. 2. l. a
Cauſæ virtus dicitur ſemper manere in effectu, p. 231. c. 1. l. b
Cauſa poſita de neceſsitate ponitur effectus, p. 150. c. 2. l. b
Voluntatis diuinæ cauſa poteſt quæri dupliciter. p. 158. c. 2. l. d
Cauſa per ſe eſt prior cauſa per accidens. p. 166. c. 2. l. d
Cauſa prima omniũ ſolus eſt Deus, p. 197. c. 2. l. c.
Cauſæ quomodo ſe habeant ad ſuos effectus, p. 223. c. 1. l. d
Cauſa dicitur neceſſaria dupliciter, p. 153. c. 1. l. c
Diſtinguitur inter fundamentum & cauſam ipſius, p. 299. c. 2. l. b
Nulla virtus poteſt eſſe cauſa gratiæ niſi ſit ſpiritualis, p. 303 c. 1. l. d
Cauſa de neceſsitate agens imponit neceſsitatem ſuis effectibus, p. 246. c. 2. l. d
Plura de cauſa, p. 153. c. 1. l. d, & ſeq.
Quod eſt cauſa maioris diſtinctionis, poteſt eſſe & minoris, p. 28. c. 1. l. a
Quod eſt cauſa maioris diſtinctionis non oportet quod ſit cauſa minoris, niſi maior includat maiorem, p. 30. c. 2. l. b
Quod eſt cauſa diſtinctionis perſonarum in diuinis, non eſt cauſa diſtinctionis attributorum, p. 30. c. 2. l. b
Cauſa efficiens imponit neceſſitatem formæ, & forma materiæ, ſed non è conuerſo, p. 21. c. 2. l. d
Cauſa vniuerſalis eſſentialior eſt ipſi effectui, quã particularis, p. 18. c. 2. l. d
Deus eſt cauſa efficiens & finalis omnium rerum, p. 17. c. 1. l. b
Cauſa nota fit ex effectu, p. 165. c. 2. l. d
De circonciſione dicta, p. 313. c. 1. l. c
Circonciſio quid ſignificat, p. 313. c. 2. l. b
Circonciſio quare data ſolis Hebræis, p. 314. c. 2. l. b
An decuerit Chriſtum circoncidi, ibid. c. 2. l.
Circonciſio gratiam conferebat, auferebat culpam, p. 316. c. 2. l. b
Cælum agit in inferiora, p. 247. c. 1. l. d
& quomodo, ibid.
Cœlum non imponit neceſſitatem inferioribus, p. 247. c. 1. l. c
Cæleſtium qui ſint motores, p. 244. c. 2. l. a
ſecundum Ariſtot. ſed hoc repugnat fidei, ibid.
Cœlum mouetur ab agente per intellectum, & voluntatem, p. 243. c. 2. l. c
Cœlum non habet animam ſibi vnitam vt formam, p. 244. c. 1. l. b
Communicatio creaturarum cum Deo quomodo, p. 13. c. 2. l. a
Quod communicatur alicui per naturam, non tol-

litur per gratiam & gloriam, p.220.c.1.l.b
Complexa quomodo ab inuicem dependeant, p. 4. c. 1. l. a
Compositum dicitur duobus modis, p.6.c.1.l.c
Compositum supponit partes, p.196.c.2 l.c
Conatus quid sit, p. 91. c. 2. l. a
Conatus magnitudo dupliciter dicta, ibid.
Concretum & abstractum quomodo differunt, vel non differunt in diuinis, p. 51. c. 1, l, d
Conformitas est inter aliqua duplicitor, p 187. c. 1. l. a
Consequentiæ necessitas dependet à necessitate antecedentis, p. 154. c. l. b
Conseruatio dupliciter accipitur, p.247.c.2.l.d
Contrarietas an sit oppositio secundum formam specificam, p. 4. c. 2. l. a
Corpus potest multipliciter dici nobilius alio, p. 246. c. 2, l. a
Corpus quomodo agit in spiritum, p.206.c.2.l.c
Corpus an positagere in spiritum & de eo plures difficultates, p. 146. c. 1. l. c
Corpora animata quorum generatio est per semen, non producunt sibi similia immediatè, p. 272. c. 2. l. b
Creatura omnis circumscripta est certis limitibus, p. 93. c. 2. l. c
De creatione quorumdam opinio, p.197.c.2.l.c
In creatione nihil præsupponi dupliciter potest intelligi, p. 198. c. 2. l. a
In tali creatione adhuc potest subdiuidi dupliciter. ibid. l. c
Creatura non potest creare, p.199.c.1.l.b
Creatura non est capax potentiæ infinitæ, ibid.
De creatione varia, p. 197. c. 2. l. c
Creatura tripliciter à Deo considerari potest, p. 155. c. 1. l. c
Vtrum soli Deo conueniat creatio, p.196.c.2.l.b
Quod creatur de nouo aliter se habet quam prius, p. 196. c. 2. l. b
Creatura quomodo sit in intellectu diuino, p. 30. c. 1. l. a
Creatio non habet terminum à quo propriè, p 199. c. 2. l. c
Actio. & passio creaturæ pertinet ad genus accidentis. p. 200. c. 1. l. b
Creatura si creet, creat vt instrumentum Dei. ibid.
Quomodo Deus producat creaturas, p. 166. c. 2. l. c

D

DEffinitio omnis habet partes. p.33.c 1.l.b
Deus cognoscitur dupliciter. p.33.c.1 l.c
Deus quare non dicitur distinctus à Deo ratione personarum. p. 51. c. 2. l. a
Deus vtrum habeat scientiam practicam de rebus. p. 154. c. 2. l. a
Quidquid Deo conuenit nunc, adhuc conuenit ei circumscripta omni creatura existente & possibili. p. 27. c. 2. l. b
Dii plures non possunt esse differentes numero sub vna specie. p. 24. c. 1. l. b, Et rationes cur. ibid.
Deus est illud quod comptehendit omnem perfectionem simpliciter. p. 23. c. 2. l. c
Quid sit Deus. p. 23 c. 1. l c, & ibid. l. d
Deum vnum esse probatur authoritate & scriptura. p. eadem c. 2. l. a
Quod vere est Deus non potest conuenire ei quo aliquid est nobilius. p. eadem c. 2. l. b
Qualiter Deus intelligit ea quæ in se sunt. p. 30. c. 2. l. c
Differentia paternitatis ad essentiam potest reduci ad aliquid in diuinis quod realiter diuersum est ab essentia. p. 30. c. 2. l. a
Filius in Deo semper est natus, & semper nascitur, & quare. p. 67. c. 1. l. b
Verbum diuinum quomodo habeat modum intellectus. p. 70. c. 1. l. c
De numero personarum in Deo consequentia. p. 70. c. 2. l. d
Vis spiratiua in Deo quomodo accipiatur. p. 71. c. 1. l. c
Dubitationes circa personas diuinas. p. 70. c. 1. l. a
Deus non potest duci trinus & vnus secundum eandem rationem. p. 101. c. 2. l. c
Deus secundum quod Deus non est absolutè subiectum philosophiæ secundum quosdam. p. 19. c. 1. l. c
Deus & creatura conueniunt vnâ tantùm ratione analogâ. p. 13. c. 1. l. d
Deus potest facere plura numero, quacumque multitudine data. p. 165. c. 1. l. b
In diuinis vtrum sint tantum tres personæ. p 71. c. 2. l. d, & seq.
Vtrum in Deo sit nexus Patris & Filii. p. 71. c. 2. l. b
Vtrum tres personæ debeant dici tres æterni. p. 66. c. 1. l. b
Simplicitas Dei multipliciter probatur. p. 60. c. 1. l. d, & seq.
Deus Pater non est diuersus à Filio in substantia. p. 65. c. 1. l. a
Deus Pater est personaliter distinctus à Filio, sed est idem quantum ad essentiam. p. 65 c. 1. l. a
Deus non est substãtia quædam simplex in se non habens partes. p. 60. c. 2. l. b
Deus non potest habere aliquid de nouo inhærens, sed potest habere aliquid de nouo sicut causa habet effectum. p. 61. c. 1. l. b
Filius Dei non debet dici produci ex nihilo. p. 54. c. 1. l. a
Deus non generat se neque alium Deum. p. 51. c. 2. l. b
Deus est suum esse per essentiam. p. 58. c. 2. l c
Quare Filius in Deo non generet. p. 58 c. 1 l. a
Dei communitas quomodo differat à communitate entis. p. 2. c. 1. l c
In diuinis quomodo fiat distinctio personarum. p. 1. c. 2. l. b
An Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto. p. 127. c. 2. l. d
Dei Filius vtrum sit omnipotens. p. 108. c. 1. l. b
Omnipotentia patris quomodo se habeat. p. 108. c. 2. l. b
Vtrum Deo Patri dictio excusiua addita excludat filium. p. 109. c. 1. l. a
Vtrum aliquid propriè dicatur de Deo. p. 110. c. 2. l. c
Deus cognoscit in speciali secundum suas naturas specificas. p. 138. c. 1. l. a
Cognitio propria Dei potest accipi dupliciter. p. 138. c. 1. l. c
Deus cognoscit singularia. p. 38 c. 1. l. d
Vtrum Dei Filius sit omnipotens. p. 107. c. 1. l. b
Filius quomodo sit omnipotens & tamen generare non potest. p. 107. c. 1. l. c
Deus habet ne scientiam certam & distinctam de iis quæ sunt extra se. p. 136. c. 2. l. c

Quod Deus habeat ſcientiam probatur ttiplici via. p. 137. c. 1. l. a
Deus non poteſt adeò amari quin adhuc ſit magis amabilis. p. 99. c. 2. l. a
Vtrum ea quæ Deus facit, faciat de neceſſitate naturæ, vel iuſtitiæ. p. 166. c. 1. l. a
Quomodo Deus non prouideat de omnibus æqualiter. ibid.
An aliquid dicatur Metaphoricè de Deo, p. 136. c. 2. l. a
Quod vult Deus de neceſſitate vult, nec poteſt non velle, p. 166. c 1. l. a
Deus non poteſt facere niſi quod decet eum facere, p. 166. c. 1. l. b
Aliquid fieri à Deo de neceſſitate naturæ dupliciter poteſt intelligi, p. 166. c. 1. l. c
In Deo tres perſonæ in quo communicant, p. 68. c. 1. l. b
De proceſsione Filii plures opiniones. p. 67. c. 2. l. d, & ſeq.
Deus vtrum poſsit præcipere quæ non vult. p. 180. c. 2. l. c
Circa voluntatem Dei & eius præceptum tres opiniones, p. 181. c. 1. l. c
Deus voluit immolationem Iſaac voluntate antecedente, ſed non ſubſequente, p. 182. c. 2. l. d
Deus vtrum poſſit diſpenſare in præceptis decalogi, p. 182. c. 2. l. a
Quot modis Deus cognoſcit contingens, p. 150. c. 2, l. a
A Deo ſcitum euenire eſt neceſſarium alioquin ſcientia Dei falleretur, p. 150. c. 2. l. b
Deus ſi habeat certam ſcientiam de futuris contingentibus, p. 150. c. 2. l. a
Vtrum Deus poſſit facere vniuerſum melius, p. 169. c. 1. l. c
Quod Deus velit aliquid & non veniat non poteſt eſſe coniunctum, ibid. c. 2. l. b
Nihil eſt à Deo contingens quod non poſſit habere alioquin neceſſitatem ex ſuppoſitione, p. 179. c. 2. l. d
Vtrum id quod eſt contra voluntatem Dei antecedentem, obſequatur voluntati conſequenti, p. 170. c. 1. l. c
Aliquid dupliciter dicitur ab alio, p. 81. c. 1. l. b
Differre poſſunt aliqua ab inuicem dupliciter, p. 124. c. 1. l. a
Differre ratione quid ſit, p. 25. c. 1. l. b
Sicut ſe habet ratio ad differentiam rationis, ita res ad differentiam realem, p. 30. c. 2. l. c
Differentia ſuppoſiti & naturæ duplicem habet intelligentiam, p. 49. c. 1. l. a
Aliqua diſtinguere & exigere diſtinctionem non eſt idem, p. 75. c. 2. l. b
Diſtinctio realis in Deo quomodo poſsit eſſe, p. 75. c. 1. l. d
Diſtinctio in rebus duplex, p. 75. c. 2. l. a
Quod diſtinguatur aliquid ratione in comparatione ad diuerſa, ideo eſt, quia in eius rationibus includuntur habitudines ad illa diuerſa. p. 27. c. 2. l. a
Diuerſificatio quæ conuenit ſcientiæ ex parte ſcientis non eſt accidentalis ſcientiæ, vt comparatur ad ſcientem, vel ad ſcibile in ordine ad illum. p. 15. c. 2. l. c
Diuinationes vtrum poſſint fieri per dæmones. p. 122. c. 1. l. b
Diuinare an homo poſſit de futuris per miniſterium dæmonum. p. 223. c. 2. l. b
Quomodo dæmones notificent ſe hominibus, tres ſunt modi. p. 22. c. 2. l b
Diuiſio generis in ſpecies vniuerſæ ſpeciei in indiuidua, non eſt diuiſio ſecundum rem, ſed ſecundum rationem. p. 209. c. 2. l. a
Dubia quædam ſoluenda. p. 117. c. 1. l. b

E

Effectus omnis dependet ab aliqua cauſa quæ illum conſeruat. p. 241. c. 2. l. c
Ens vtrum ſit prius ratione quam Deus. p 2. c. 1. l. c
Quod eſt prius per prædicationem ſemper eſt prius ſecundum intellectum. p. 2. c. 1. l. d
Non minor eſt differentia rationis inter eſſentiam & ſapientiam quam inter paternitatem & eſſentiam. p. 27. c. 2. l. c
Eeſſentiàm vnam trium perſonarum Græci vocant homoucion. p. 30. c. 2. l. c
Aliquid poteſt eſſe in altero plutibus modis. p. 14. c. 1. l: d
Eſſe, fieri, & conſeruari in quibus differunt & in quibus non. p. 192. c. 2. l. b
Idem per eſſentiam nonpoteſt eſſe potentia paſſiua & actus acquiſitus. p. 41. c. 2. l. b
Eſſentia diuina quomodo ſe habeat in generatione. p. 50. c. 1. l. d
Eſſentia Dei non generatur. p. eadem. c. 2. l. c
Differt quærere vtrum eſſe propriè competat Deo, aut vtrum ſit proprium Dei. p. 59. c. 2. l. d
Eſſe ex modo ſignificandi verbali importat habitudinem alicuius habentis eſſentiam. p. 58. c. 2. l. d
Eſſe quomodo ſoli Deo conueniat ſecundum quoſdam. p. 59. c. 1. l. a
Quid importet nomen hoc, eſſe. p. 58. c. 2. l. a
Ens & eſſe quid. p. 58. c. 2. l. b
Eſſentiam eſſe potentiam dupliciter intelligitur. p. 56. c. 2. l. c
Quod eſt melius habet rationem principalis finis. p. 9. c. 2. l. d
De Ente vel non Ente; quolibet vtrum verificari debeat alterum contradictoriorum. p. 4. c. 1. l. c
Eſſentia propriè dicta vtrum requirat, aut tollat neceſſitarem. p. 3. c. 2. l. b
Aliquid conuenit alicui per eſſentiam dupliciter. p. 167. c. 2. l. c
Exiſtentia rei ſecundum quam res ſe habet eſſe in determinata differentia temporis dupliciter poteſt cognoſci. p. 221. c. 2. l. d
Eſſe intentionale dupliciter poteſt accipi. p. 242. c. 1. l. a
Quod conuenit alicui per ſuam eſſentiam, conuenit & de neceſſitate naturæ. p. 166. c. 1. l. a
Errores quidam Pelagii & Origenis circa opera meritoria. p. 159. c. 1, l. b
Euchariſtiæ accidentibus nihil ſubſtantiæ. p. 354. De tranſmutationibus factis in Euchariſtia. p. 356. c. 1. l. b
Euidentia quoruplex. p. 3. c. 1. l. d

F

Fieri & conſeruari differunt. p. 191. c. 2. l. b
In diuinis non eſt fieri ſecundum rem. p. 51. c. 1. l. b
Fieri duplex modus in rebus. p. 50. c. 1. l. b
Fides non ſe habet ad modum ſpeciei, ſed potius ad modum luminis. p. 13. c. 2. l. b

Filiatio in Deo dicitur magis proprietas personalis filij quàm spiratio actiua. p. 76. c. 1. l. a
Filiationis in filio quod est fundamentum. p. 73. c. 1. l. d
Finis quotuplex. p. 5. c. 2. l. d, & p. 7. c. 1. l. a
Finis distinctio. p. 8. c. 2. l. c
Qui finem intendit, intendit omnia quæ ad illum requiruntur. p. 161. c. 1. l. b
Finis in scientiis speculatiuis quando est obiectum formale scientiæ. p. 22. c. 2. l. a
Formam educi de potentia materiæ quid sit verius. p 308. c. 1. l. d
De formarum inchoatione opiniones. p. 256. c. 1. l. c
Formæ vnde habent quod suscipiant magis & minus. p. 93 c. 2. l. d
De forma opinio quorumdam. p. 92 c. 2. l. d
Formæ sunt sicut numeri. p. 94. c. 2. l. c
Forma non est subiectum motus vel mutationis, vel variationis. p. 99. c. 2. l. c
Formæ impressio in materiali quid sit, p. 68. c. 2. l. a
Forma quæ manet ad absentiam agentis, & illa quæ non remanet, sunt reales. p. 243. c. 1. l. d
Formæ duæ manentes contrariæ in natura suæ speciei, quomodo se habeant secundum quemque gradum. p. 4. c. 2. l. a
Formæ reales plures numero non possunt esse in eodem subiecto p. 241. c. 2. l. b
Forma realis non se multiplicat in instanti. ibid.
Forma realis potest manere ad absentiam agentis, ibid.

G

GEnus duplex, naturale, & logicum. p. 211 c. 1. l. d
Generari & spirari differunt realiter ab inuicem. p. 81. c. 2. l. c
Non est de ratione generati produci ab alio producto. p. 73. c. 2. l. d
Generari & spirari habent repugnantiam ad inuicem, &c. p. 76. c. 1. l. c
Vtrum generatio in Deo sit prior processione. p. 77. c. 2. l. c
Generatio & processio in Deo secundum quosdam non habent prius nec posterius. p. 77. c. 2. l. d
Generari in diuinis prædicatur de Patre. p 47. c. 2 l. d
Generandi potentia potest tripliciter accipi. p. 57. c. 1 l. d
Quid sit Deum Patrem genuisse filium de necessitate. p. 54. c. 1. l. a
Generari & moueri ex vna parte, & moueri & mutari ex alia, aliter & aliter se habent ad subiectum & obiectum. p. 50. c. 1. l. c
Generatio in creaturis tripliciter accipi potest. p 25. c. 1. l. d
Termini generationis triplex acceptio. ibid.
Circa potentiam generandi in diuinis tria considerandа. p. 55. c. 1. l b
Generatio & productio quomodo se habeant in diuinis. p. 15. c. 1. l. d
Generatio est species mutationis p. 47. c 2. l. a
Generatio est in diuinis. p. 47. c. 2. l. b
Generatio & corruptio poterunt esse ab æterno. p. 193. c. 2. l. c
Quomodo intelligatur genitum esse de substantia generationis. p. 47. c. 2. l. d

H

HAbitudo ad finē extra non debet esse formalis ratio obiecti scientiæ quæ habitum ad finem extra. p. 22. c. 1. l. d
Habitus manet cum operatione à qua denominatur. p. 9. c 2 l. a
Habitus ordinati finis vltimus debet esse proprius suprémi habitus, à quo ille denominatur. p 8. c. 2. l. b
Vnde proueniat quod res pertineat ad diuersos habitus cognitiuos. p. 15. c 1. l. c
In habitibus ordinatis ad diuersos fines habentes per se ordinem, finis supremi habitus ipsum solum denominat, vt proprius finis eius. p. 9. c. 1. l. b
Inter humidum radicale & humidum nutrimentale aliqua est distinctio. p. 273. c. 2. l. c

I

IDeæ plures vtrum sint in Deo. p 140 c. 1. l. a & p. 142. c. 2. l. d
Idea quid significet. ibid. l. c
Idea vtrum sit principium cognoscendi. ibid. c 2. l. b
Idea vtrum sit vna vel plures. ibid.
Idem non potest secundum idem esse in actu, & in potentia, p. 213. c. 1. l. c
De modo illuminandi diuersæ opiniones, p. 229. c. 1. l. a
An impossibilia creaturæ sint Deo possibilia. p. 173. c. 2. l. b
Aliquid dicitur indifferens ad aliqua dupliciter, p. 168. c. 2. l. b
Inferiora dependent à virtute cælesti, sicut à causa conseruante. p. 248. c. 1. l. c
Imago & vestigium quo modo differunt, p. 38. c. 1. l. c
Infinitum duplex, p. 164. c. 2. l. d
Quod est infinitum ex vna parte, & finitum ex alia, potest additio fieri in parte finita, p. 195. c. 1. l. c
Infiniti ratio, non est ratio formalis obiecti, sed annexi, p. 22. c 1. l. a
Infinitorum causam esse causam numero & successiuè contingit dupliciter p. 165. c. 1. l. c
Infiniti quod non potest esse obiectum scientiæ finitæ veritas vel falsitas, p. 21. c. 2. l. c
Ingenitum quid formaliter significat, & duæ de eo opiniones. p. 122. c 2. l. d
Vtrum ingenitum sit notio patris, p 122 c. 2. l. b
Ingenitū est propria motio in Patre, p. 123. c. 2. l. c
Intellectus in hac vita plus potest adiutus lumine fidei cognoscere de Theologia, quam intellectus damnati ex puris naturalibus. ibid. c. 1. l. a
Intellectus & phantasia non distinguuntur situ & subiecto, p. 41. c. 2. l. d
Intelligere & velle quomodo se habeant, p. 2. c. 2. l. a
Intelligentia mouens orbem nullā virtutem actiuam dat ei, p 246. c. 2. l. c
Intellectus modum quo modo habeant Filius & Spiritus sanctus. p. 30 c. 1. l. a
Intelligere & velle in Deo quo modo accipi debeant, p. 73. c. 1. l. c
Intelligere & velle formaliter non significant aliquid producere, p. 61. c. 1. l. b
Intellectum collatiuum in Deo esse potest intelli-

gi dupliciter. p. 29. c. 1. l. b
Quædam ſtatim occurrunt intellectui noſtro, quędam non, p. 32. c. 2. l. a
Intelligere aliquid in habitudine ad alterum pertinet ad cognitionem complexorum, cognoſcere autem aliquid in ſe, pertinet ad cognitionem ſimplicium, p. 33. c. 1. l. a
Nulla res intelligitur, niſi intelligatur illud quod eſt in ſua quidditate, p. 35. c. 1. l. b
Intelligere non conuenit alicui ex hoc quod eſt cauſa effectus actus intelligendi, p. 251. c. 1. l. d
Intellectus omnium hominum, non eſt numero vnus, p. 251. c. 2. l. d
Iudicium intellectus in agibilibus eſt in poteſtate noſtra tripliciter, p. 268. c. 2. l. b
Intenſio non fit per additionem partis ad partem, p. 97. c. 1. l. a
Intenſionem eſſe in medio, & aliquid eſſe intenſionaliter in medio differunt, p. 243. c. 1. l. d

L

LAtitudo vbicumque ſunt ibi aliqua plura quorum vnum poteſt addi alteri, p. 96. c. 2. l. b
In indiuiſibili non eſt latitudo, ibid.
Limitatio ſecundum ſpeciem non repugnat infinitati graduum poſsibilium in eadem natura, p. 99. c. 2. l. a
Locata ſicut ſe habent ad vbi, ita temporalia ad quando, p. 203. c. 2. l. d
Lumen diuerſimodè accipitur, p. 4. c. 2. l. b
Duo lumina non poſſunt eſſe in eadem parte aëris, p. 241. c. 2. l. d

M

MAloneum rerum diuerſitas, p. 183. c. 1. l. c
Quod manet ſemper, non fluit nec conuertitur, p. 275. c. 2. l. a
Malum & culpa quomodo ſe habent inter ſe, p. 279. c. 2. l. d
Materia vocatur dupliciter, p. 236. c. 1. l. a
Identitas materiæ ſuperiorum & inferiorum dupliciter poteſt accipi, p. 236. c. 1. l. b
Identitas rationis materiæ quomodo eſt accipienda, ibid. c. 2. l. b
Quid partes materiæ, & quid partes ſpeciei, p. 93. c. 1. l. a
Quomodo ſingulare materiale intelligatur ab Angelo, &c. p. 221. c. 1. l. d
Quantum aliquid eſt remotum à materialitate, tanto magis accedit ad naturam cognoſcituam, p. 137. c. 1. l. b
Educi è potentia materiæ quid ſit, p. 298. c. 1. l. c
Quomodo ſe habeat materia in generatione rerum, p. 50. c. 1. l. a
Materia poteſt habere rationem medii dupliciter inter Ens actu & nihil, p. 209. c. 1. l. b
Medii alicuius cognitio quomodo ſe habeat, p 22. c. 1. l. b
Medium commune poteſt dici dupliciter, p. 139. c. 2. l. c
Medium duplex in intellectu ad intelligendum, p. 188. c. 1. l. d
Præſcientia meritorum an ſit cauſa prædeſtinationis, p. 157. c. 2. l. d
Metaphyſicus dicit propter quid de eo de quo Theologia dicit quia, p. 16. c. 1. l. d
Miſſio quid importat, p. 83. c. 1. l. b
Mitti quiſnam dici poteſt ab aliquo mittente, p. 85. c. 1. l. c
Miſsio vtrum conueniat perſonnis diuinis, p. 85. c. 1. l. a
Motus circularis non fuit ab æterno, p. 191. c. 2. l. b
In motione ad cognitionem tria ſunt conſideranda, p. 228. c. 2. l. d
Mouens & motum non poteſt idem eſſe in corporalibus & ſpiritualibus, p. 213. c. 1. l. d
Motus cœli potuit eſſe æternus, p. 193. c. 2. l. c
De motione voluntatis plures opiniones, p. 262. c. 1. l. a
Motus non eſt poteſtate mobilis ſed mouentis, p. 265. c. 1. l. d
Aliquid dupliciter poteſt dici mouere in virtute alterius, p. 259. c. 2. l. c
De motu intellectus opiniones, p. 255. c. 1. l. a
Motus naturalis non ſemper requirit neceſſario vt ſit à principio actiuo intrà, p. 246. c. 2. l. a
Mundus vtrum potuerit eſſe ab æterno, p. 191. c. 1. l. a
Vt mutatum eſſe ſe habet ad motum, ita & nunc ad tempus. p. 102. c. 2. l. c

N

NAtura dicitur dupliciter. p. 44. c. 2. l. c
Humana natura an adueniat accidentaliter perſonæ diuinæ. p. 296. c. 1. l. b
Quare natura nõdicitur de ſuppoſito. p. 44. c. 2. l. d
Negatio non poteſt diſtinguere poſitiuum à poſitiuo. p. 210. c. 1. l. c
In deffinitione nominis quod eſt infinitum quid accidat. p. 21. c. 2. l. b
Notionalium triplex genus in Deo. p. 53. c. 1. l. d
Per ſe notum non poteſt negari mente. p. 34. c. 2. l. d
Illud eſt per ſe notum quod tale eſt quod eo magis excogitari non poteſt. p. 35. c. 1. l. c
Eſſe notum per ſe, dupliciter intelligi poteſt. p. 36. c. 1. l. c
Vnum quod eſt principium numeri, non addit ſuper vnum quod conuertitur cum ente rem diuerſam ab eo. p. 116. c. 1. l. a
Pluralitas numeri in termino adiectiuè non denotat pluralitatem in forma ſignificata per terminum. p. 66. c. 1. l. c
Nunc duplex eſt. p. 309. c. 1. l. a
Nunc temporis diſcreti quomodo ſe habeat ad tempus diſcretum. p. 202. c. 1. l. d
Nunc temporis continui quid menſuret. p. ibid. c. 2. l. c
Nunc temporis diſcreti quid menſurat. ibid. l. c

O

OBiectum principale quomodo dicatur ſubiectum. p. 19. c. 1. l. b
Obiectum eſt finis ſcientiæ vt rei. p. 7. c. 1. l. b
Obiectũ formale viſionis Dei quomodo ſe habeat, reſpectu viſionis qua illum intueantur Beati. p. 6. c. 1. l. b
Non obedire & inobedientem eſſe differunt, p. 183. c. 1. l. c
Omnipotentia quid importet. p. 108. c. 1. l. a
Omnipotentiam vtrum habeat Filius Dei. p. 108. c. 1. l. b
Omnipotentia vtrum ſoli Deo conueniat.

p.161. c. 2. l. d
In hoc vocabulo, Omnipotentia, quid importetur, p. 163. c. 1. l. a
De omnipotentia in Deo varius sensus, ibid.
Operatio quotupliciter se habeat ad aliquam scientiam. p. 10. c. 1. l. c
Operatio se habere non potest ad diuersos habitus. p. 9. c. 2. l. c
Operatio quæcumque potest terminari ad operatum. p. 1. c. 2. l. b
Operandum est non solum propter visionem Dei, aut nostrum commodum, sed etiam propter ipsum Deum. p. 12. c. 2. l. b
Operatio quæ conuenit scientiæ respectu primi & per se obiecti, est ei principalis: quæ vero respectu secundarii obiecti, est eius secundarius finis. p. 12. c. 1. l. d
Ordo rerum non debet incipere ab imperfectissimo, sed à perfectissimo, p. 171. c. 1. l. a
Quæ habent ordinem Originis se habent sicut principium & principiatum, p. 80. c. 2. l. b

P

PAter & Filius vtrum spirent in quantum vnus, vel in quantum plures. p. 76. c. 2. l. c
Vtrum paternitas & spiratio actiua sint duæ res. p. 120. c. 2. l. b
In Patre & Filio vtrum possit dici plures esse spiratores aut vnum, p. 77. c. 2. l. a
Deus Pater & Filius quomodo dicantur vnus spirator, p. 77. c. 2. l. b
De peccato originali propositiones, p. 274. c. 1. l. c
Ad peccatum originale quomodo se habeat infantulus. p. 275. c. 1. l. c
Circa peccatum diaboli opiniones. p. 217. c. 1. l. c
Cur in peccato existens peccatum vitare non possit. p. 271. c. 1. l. a
Peccatum esse aliquod inductum probatur lege naturæ, Geneſi, & ratione. p. 272. c. 1. l. c
Peccatum originale quid secundum quosdam, ibid.
An persona in diuinis significet essentiam vel relationem. p. 111. c. 2. l. c
Personæ nomen in diuinis vnde oriatur, p. ibid. c. 2. l. c
Personæ nomen vtrum conueniat in diuinis. p. 112. c. 1. l. b
Persona quid significet in Deo, p. 113. c. 1. l. c
Persona diuina secundum quosdam non dicit relatiuum secundum se. p. 114. c. 1. l. a
Trinitas personarum in Diuinis est cum vnitate simplissima essentiæ quod est de fide, p. 30. c. 2. l. d
Trinitas in Deo potest demonstrat, p. 31. c. 1. l. a,
De notione personæ diuinæ plura, ibid.
Persona sitne essentia, p. 134. c. 1. l. a, & circa illud plures difficultates, ibid.
Tres personæ an sint vnius substantiæ, p. 135. c. 2. l. b
Vtrum persona aliqua possit mittere se, vel personam non productam, p. 86. c. 1. l. c
In diuinis quomodo aliqua persona procedit per modum voluntatis, p. 67. c. 2. l. d
Quidquid importat simpliciter perfectionem, Deo est tribuendum, p. 137. c. 1. l. d
Pœna duplex, p. 328. c. 2. l. a
Posteriora probantur recte per priora. p. ibid. c. 1. l. b
Potentiæ Dei infinitas potest ostendi pluribus modis, p. 165. c. 2. l. a
Potentia vtrum sit in Deo, p. 162. c. 1. l. b
Potentia duplex, ibid.
Potentia passiua non potest poni in Deo, si proprie accipiatur, actiua autem potest p. 162. c. 2. l. c
Potentia quomodo multiplex esse in Deo, p. 162. c. 2. l. a
Si oculus esset animal, potentia visiua esset anima eius, p. 38 c. 1 l. d
Potentia obedientialis quid sit, p 258. c. 1. l. c
Potentialitas duplex, p. 211. c. 2. l. a
Potentia actiua & passiua continentur sub specie qualitatis. p 38 c. 2 l. c
Purgare & illuminare quomodo differunt, p. 228. c. 2. l. d
Particulare, & vniuersale agens æquiuocum quomodo se habeant, p. 165. c. 2. l. c
Practicum & speculatiuum immediate distinguntur per operationes quibus attingunt obiecta, p. 7. c. 1. l. c
Præcepta Decalogi continent iustitiam diuinam. p. 182. c. 2. l. b
Præcepti dispensatio & interpretatio multum differunt, si sumantur proprie & strictè, p. 182. c. 2. l. c
Dispensatio præcepti & remotio simpliciter dicta differunt. ibid. l. d
Præcepta quæ dispensari possunt, p. 183 c. 1. l. b
Ad Decalogi præcepta aliquid pertinet dupliciter. p. 184. c. 1. l. a
Præcepta primæ tabulæ esse indispensabilia quomodo potest intelligi, p. 185. c. 1. l. a
Per præcepta decalogi homo ordinatur ad Deum & proximum. p. 185 c. 1. l. d
Prædestinatio quid est. p. 158. c. 1. l. b
Prædestinationis nomen vnde sit sumptum. ibid. c. 2. l. a
Dei est prædestinare homines. ibid.
Prædicamenta non miscentur quantum ad suas rationes formales, p. 56. c. 1. l. a
Prædicabile non communicatur de incommunicabili, p. 44. c. 1. l. d
Quod prædicatur de aliquo potest supponere pro eo, p 47. c. 2. l. d
Vtrum possit causa assignari cur Deus vnum prædestinet & alium reprobet, p. 160. c. 2. l. c, dupliciter hoc quæri potest, ibid.
Quod includitur in effectu prædestinationis, non potest esse causa totius prædestinationis, p. 161. c. 1. l. a
De prædestinatione exemplum, p 161. c. 1. l. a
Principium potest dici vel suppositum agens, vel ratio agens. p. 76. c. 2. l. a
Principium in diuinis dicitur tripliciter. p. 81. c. 1. l. a
Principia Metaphisicæ, non sunt priora principiis Theologiæ, sicut causa est prior suo effectu, p. 16. c. 2. l. b
Quod vnum est principium numeri, differt ab vno quod conuertitur cum ente. p. 115 c. 1 l. c
Principia aliorum scientiarum reducûtur ad principia Metaphysicæ sicut ad principia priora, p. 17. c. 2. l. c
Non potest idem esse principium & terminus, nisi in motu reflexo, p. 52. c. 1. l. a
Principium & actus reducuntur ad idem genus p. 57. c. 1. l. a

Principia plura quomodo dicantur esse vel non. p. 197. c. 1. l. a
Principium primum an sit vnicum, ibid.
Priuatiuum non est causa positiui. p. 137. c. 1. l. d
Priuatio super quid fundatur, & de eo duæ opiniones, p. 123. c. 1. l. c
Processio aliqua vtrum sit in diuinis, p. 79, c. 1 l. a
Processionis acceptio quæ, p. 79. c. 1. l. b
Circa processionem Spiritus sancti vocum penuria. ibid.
Processio prout importat motum non habet locum in diuinis, p. ibid. c. 2. l. a
Processio communiter dicta est idem cum generatione, p. ibid. c. 2. l. b
Processiones plures vtrum sint in diuinis realiter distinctæ, p. 79. c. 2. l. b
Processio & missio quidnam importent, p. 85. c. 2. l. b
Processio & generatio in diuinis, vtrum habeant ordinem realem, p. 78. c. 1. l. b
An sit processio aliqua temporalis Spiritus sancti, p. 83. c. 1. l. a
Vtrum processio temporalis ponat in numerum cum æterna, p. 84. c. 1. l. b
Processus ad actum & perfectionem non vadit in infinitum, p. 98. c. 2. l. c
Processio, missio, datio, quomodo differunt, p. 85. c. 1. l. d
Productio tripliciter potest accipi, p. 66. c. 2. l. c
Producens necessario est distinctum à producto, p. 36. c. 1. l. d
Producitur aliquid dupliciter, p. 181. c. 2. l. c
Propagationis opus dependet ab opere creationis, p. 191. c. 2. l. a
Propositiones cathegoricæ quales debeant esse, vt propositio valeat, p. 194. c. 1. l. d
Propositionem esse per se notam, & esse per se nobis notam, & nos scire eam esse per se notam differunt, p. 37. c. 1. l. b
Quæ dicantur de propositione per se nota, conueniunt ipsi propositioni, p. 34. c. 2. l. d
Proprietas aliqua dupliciter potest determinari, p. 120. c. 1. l. c
Proprium semper infert illud cuius est proprium, p. 59. c. 1. l. c
Propter in rationibus dicit causam rei volitæ. p. 159. c. 1. l. a
Prouidentia quid sit. p. 156. c. 1. l. c
Prouidentia vtrum Deo conueniat, p. 156. c. 2. l. a
Prouidentia Dei vtrum sit æqualiter de omnibus, p. 157. c. 1. l. b

Q

QVod est quantum per accidens nihil prohibet, illud requirere diuersitatem in partibus, p. 64. c. 1. l. a
Quæcumque res habet sibi conuenientia & bona. p. 174. c. 2. l. d
Duplex est quid, nominis, & rei, p. 33 c. 2. l. c
Tanto quid est imperfectius, tanto magis dependet ab alio, & è contra, p. 197. c. 1 l. c
Quid in Deo quale sit, p. 32. c. 1. l. c

R

RAtionis formalis subiecti conditio, p. 20. c. 1. l. c
De rationibus seminalibus sunt plures opiniones. p. 258. c. 2. l. b
Ratio adducta contra rem aliquam, non potest solui, nisi cognoscatur res, p. l. c. 1. l. b
Receptum quomodo recipiatur per modum recipientis, p. 63. c. 2, l. c
Quid importet reduplicatio, p. 77. c. 1. l. b
Relationes multiplicantur ex tribus, p. 299. c. 1. l. c
Relationes vtrum distinguant hypostases siue personas, p. 117. c. 2. l. d
Relationis subiectum dupliciter potest accipi, p. 299. c. 2. l. c
Vtrum proprietas relatiua sit realiter diuina essentia, p. 130. c. 1. l. a
Vtrum relatio possit immediate fundari super substantiam, p. 120. c. 1. l. c
Relationes diuinæ super quo fundantur, scilicet paternitas & filiatio, p. 131. c. 2. l. b
Relationum fundamentum quid, ibid.
Relatio & essentia quomodo se habeant secundum identitatem & diuersitatem, p. 132. c. 1. l. b
Relationes omnes quibus Deus refertur ad creaturam in tempore, vtrũ sint reales, p. 124. c. 2. l. a
Relatio quid sit secundum suam quidditatem in creaturis, p. 124. c. 2. l. c
Vtrum relatio noua aliqua, conueniat Deo ex tempore, p. 126. c. 1. l. d
Vtrum Deus referatur ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, vel è conuerso, ibid.
Quomodo non obstante identitate relationis & essentiæ, relatio plurificatur realiter, manente vna essentia, ibid. l. d
Quod relatio addit essentiam non est aliud re ab essentia, p. 133. c. 2. l. b
Reprobatio, est præuisio Dei malitiæ alicuius, p. 159. c. 2. l. b
Reprobatio vtrum habeat causam, ibid
Causa reprobationis potest assignari dupliciter, ibid.
Reprobationis duplex effectus, ibid.
Reprobationis effectus causam habet ex parte nostra, p. 160. c. 1. l. b

S

SAcramentum multa significat, p. 311, c. 1. l. a
Sacratio bifariam significat, ibid. c. 2. l. a
Sacramenti nouæ legis ratio completa, ibid. c. 2. l. b
Sacramenta quare instituta, p. 313. c. 1. l. a
De sacramentorũ effectu in anima, p. 303. c. 1. l. d
Effectus sacramentorum distinguuntur, p. 306. c. 1. l. d
Sacramento aliquid est necessarium dupliciter, p. 315. c. 2. l. a
Sacramentum cur tempore Abraham fuit renouatum, p. 341. c. 1. l. d
Corpus Christi est sacramentum, p. 339. c. 2. l. c
Eucharistia vnum sacramentum, p. 340. c. 1. l. a
Sacramenta conferre gratiam dicitur duobus modis, p. 316. c. 2, l. d
Sacramentorum ordinis ratio adinuicem, p. 319. c. 2. l. d
Scientia specialis debet esse de obiecto speciali, & sub ratione speciali, p. 18. c. 1. l. b
Id de quo quæritur in scientia vt de prædicato probando de alio non est obiectum formale illius scientiæ, p. 21. c. 1. l. b
Scientiæ vnitas vnde attendatur, p. 12. c. 2. l. a
Certitudo scientiæ Dei non tollit contingentiam rerum, p. 15. c. 2. l. d
Quis debeat esse sensus eorum qui dicunt scientiam quæ cor sideratur operabile per modum se-

cundum quem est tale, non esse practicam, p. 8. c. 1. l. c
Scientia quæ traderet modum definiendi artificialia, esset speculativa, p. 8. c. 2. l. a
Omnis scientia est speculativa vel practica, p. 11. c. 1. l. b
Scientia non debet esse necessario causa sufficiens sui obiecti, sed satis est si sit causa vel concausa & causet principaliter suum obiectum, p. 11. c. 2. l. a
Scientia quæ intendit praxim propter se, est principaliter practica, p 12. c. 1. l. a
Scientia habet pro fine vel actum imperatum, vel elicitum, p. 10. c. 2. l. a
Quomodo & cur aliquis finis dicatur alicui scientiæ intrinsecus, p. 9. c. 1. l. a
Scientia debet dici practica vel speculativa à fine habendo in Patria, p. 8. c. 2. l. b
Scientia nulla denominatur à fine extrinseco, p. 8. c. 2. l. c
Scientiæ finis intrinsecus est qui continetur intra causalitatem scientiæ, p. 9. c. 1. l. c
Scientia non denominatur ab aliqua operatione, si non sit ab ea elicita vel imperata, p. 9. c. 1. l. d
Scientias non diuersificant quæcumque in iis spectantur, sed solum ea quæ sunt formalia obiecta, p. 8. c. 1. l. a
Scientia non dicitur practica ex hoc quod est causa alicuius operationis, p. 7. c. 1. l. b
Scientiæ assequendæ finis, sunt eius operationes quibus peruenitur ad eius obiectum, p. 7. c. 1. l. b
Speculativa scientia dicitur à speculando, practica vero ab imperato, &c. p. 7. c. 1. l. c
Scientiæ vtrum differre possint circa obiecta sua formalia, & media, p. 6. c. 1. l. b
Scientia subalterna quomodo vtatur suis principiis, p. 5. c. 1. l. d
Quodnam scientiæ subiectum habeat rationem subiecti, p. 5. c. 2. l. d
Scientia quotupliciter dicatur subalterna, p. 5. c. 1. l. b
Scientiæ certitudo quomodo possit stare, p. 4. c. 2. l. c
Scienta certa reduci debet ad certa phantasmata, ibid.
Scientia in tantum debet producere suam considerationem, quantum exiget suum per se subiectum, p. 20. c. 1. l. c
Scientia quæstis quid debeat considerare, p. 19. c. 2. l. d
In omni scientia præter partes subiectiuas subiecti, oportet ponere aliqua quę vt passiones probentur de subiecto, p. 20. c. 1. l. a
Saluari quomodo dicantur pueri in fide, & non in charitate parentum, p. 317. c. 2. l. b
Sensus omnes non possunt esse sine tactu, &c. p. 244. c. 1. l. c
Sensus diuisus duplex, p. 194. c. 1. l. b
Vt se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia, p. 226 c. 1. l. b
Quidnam dicatur materia vel subiectum in scientiis vel artibus, p. 18. c. 1. l. d
Scientia quæ tendit in obiectum mediante actu illicito tantum, est speculativa, p. 12. c. 1. l. c
Scientia quæ tendit effectiuè causare suum obiectum, & habet operabile pro obiecto est practica, ibid
Scientia, cuius finis principalis est salus & gloria, quid debeat considerare, p. 19. c. 2. l. a
Differentia scientiæ viæ & patriæ sumitur ex parte scientis, p. 15. c. 2. l. b
Scientia quo pacto quærat de subiecto, p. 21. c. 1. l. a
Scientia vt sit practica quid requiratur, p. 155. c. 1. l. d
Deus quomodo sit obiectum nostræ scientiæ & beatorum, p. 21. c. 1. l. b
Scientiæ cuiuslibet subiectum non omne respicit aliqua principia sicut ens secundum quod ens vel ipse Deus non habet principia, p. 20. c. 2. l. c
Non potest sciri significatum nominis, nisi sciantur res significata, p. 34. c. 2. l. a
Sine significatione nominis nulla propositio probari potest, p. 35. c. 1. l. a
Simile non est quod accipitur pro simili, p. 4. c. 2. l. e
Similitudo duplex, p. 138. c. 2. l. a
Solus in diuinis quomodo explicari debeat, p. 110. c. 1. l. a
Species positiua generis constituitur per aliquod positiuum. p. 115. c. 1. l. c
Species sine genere inuenitur in diuinis, p. 44. c. 1. l. c
Quæcumque specie differunt, vnum est diminutum & imperfectum entitatem habens respectu alterius, p. 23. c. 2. l. d
Spiritus sanctus quomodo procedat a Filio, p. 73. c. 1. l. a
Vtrum per donum Spiritus sancti efficiatur quod non simus in hoc mundo, p. 86. c 2. l. b
Vtrum Spiritus sanctus detur in omnibus bonis suis, p 84. c. 2. l. b
Spiritus sanctus distinguitur à filio per hoc quod procedit ab eo, p 76. c. 1. l. b
Spirare & generare in diuinis non distinguuntur realiter, p. 79. c. 2. l. c
Spiritus sanctus an magis vel plenius fit à patre quam à Filio, p. 78. c. 2. l b
Spiritus sanctus vtrum sit amor patris in filium, p. 71. c. 2. l. a
Spiritus sanctus vtrum sit nomen proprium tertiæ personæ in Deo, p. 71. c. 2. l. c
De distinctione Spiritus sancti à Filio quid Græci opinentur & eorum rationes. p. 74. c 1. l. b, & eorum oppugnatio, ibid.
Spiritus sanctus an distingueretur à Filio si non procederet ab eo, p. 72. c. 2. l. d
Subalternans debet dicere propter quid, de quibus subalternatum dicit quia, p. 15. c. 2. l. a
In subalternatione quæ est ex parte scibilis tantum, subalternans & subalternata scientia non sunt incompossibiles, p. 16. c. 1. l. a
Substantiuum quomodo dicat ens simpliciter, p. 65. c. 2. l. b
Successio in rebus fit dupliciter, p. 103. c. 2. l. b
Speculatio magis conuenit cum fine vltimo, p. 12. c. 1. l. c
Circa practicum & speculatiuum cauillatio, & responsio ad illam, p. 7. c. 2. l. a
Speculatiuum & practicum pertinent ad habitus intellectus, p. 10. c. 2. l. d
Subiectum alicuius accidentis potest accipi dupliciter, p. 326 c. 1. l. d
Subiecto conuenit proprie mutari & moueri, p. 5. c. 1 l. c
In specie omni cuiuscumque naturæ creatæ, possunt esse plura differentia numero, p. 210. c. 1. l. b

Subiectum quomodo est efficiens respectu proprię passionis, p. 46. c. 2. l. c
Difficultas an subiectum sit causa actiua suarum affectionum, p. 46. c. 1. l. c
Quænam difficultatem pariunt in iis quæ quæruntur, p. 46. c. 1. l. d
Deus quomodo non dicatur subiectum principiorum, ibid.
Superlatiuum aliquando attribuitur toti vni generi, p. 23. c. 2. l. b
Quæ sunt in diuinis in eodem supposito non sunt diuersæ res, &c. p. 81. c. 1. l. c
Supremum & infimum possunt æquè fieri in iis in quibus vnum non dependet ab alio, p. 98. c. 2. l. d
Synderesis quid sit, p. 260. c. 2. l. d

T

TEmpus non est vnum, sed tot tempora sunt quot sunt motus, p. 203. c. 2. l. c
Tempus non habet esse per animam, p. 102. c. 2. l. d
Tempus non dicitur numerus numeratus, p. 103 c. 1. l. c
De tempore continuo tria, p. 102. c. 1. l. a
Tempus habet diuidi per nunc sicut linea per punctum, p. 102. c. 2. l. a
Tempus continuum & discretum quid, p. 357. c. 1. l. b
Tempus vnum vtrum sit omnium temporalium, p. 201. c. 1. l. c
Tempus, æuum & æternitas quid dicunt, p. 201. c. 2. l. a
Theologia non subalternatur scientiæ humanæ, p. 16. c. 1 l. c
Theologus in ciuilitate Christiana debet moraliter benè operari, philosophus autem in ciuilitate humana, p. 12. c 1. l. a
Ratio quare Theologia sit vna, p. 13. c. 2. l. c
Theologiæ obiectum est vnum, scilicet Deus, vt Deus est, p. 13. c. 2. l. c
Theologia considerat omnia secundum vnam primò & per se rationem, p. 14. c. 1. l. a
Theologia accepit sua principia à scientia beatorum, p. 14. c. 1. l. c
Theologia hominis sequitur modum cognitionis diuinæ, p. 13. c. 2. l. c
Theologia quomodo sit scientia, p. 5. c. 2. l. a
Opinio quorumdam quænam Theologia sit scientia, p. 1. c. 2. l. a
Theologia viæ, & Theologia patriæ quomodo se habeant, p. 1. c. 1. l. c
Theologia est scientia, p. 2. c. 1. l. a
Theologia est scientia practica, p. 4. c. 2. l. c
Finis principalis totius Theologię est charitas, p. 13. c 1. l. a
Theologia est vna, p. 13. c. 1. l. d
Theologia considerat Deum & creaturas, p. 13. c. 1. l. c
Theologiæ proprius modus est credere ea quæ Deus reuelauit, p. 19. c. 2. l. c
Quod Deus sit obiectum Theologiæ absolutè, tripliciter intelligi potest, ibid. l. d
Terminus à quo quandoque est error, quandoq; verò carentia cognitionis p. 228. c. 2. l. d
Termini numerales in Deo formaliter dicunt priuationem, sed materialiter significant aliquid positiuum, p. 117. c. 2 l. b
Terminus & præcipuè concretus, diuersimodè potest accipi, in subiecto & in prædicato, p. 297. c. 1. l. a
Aliquid potest esse extra terminos quatrupliciter. p. 103. c. 2. l. c & seq.
In Deo vtrum termini numerales aliquid ponant, p. 14. c. 1. l. d
In significatis alicuius termini, quomodo sit ordo prioris & posterioris, p. 59. c. 2.
Termini rationem participare aliud est, quam ipsum habere diminutam entitatem per terminum respectu alterius, p. 59. c. 2. l. b
Terminus à quo non inuenitur in generatione diuina, &c. p. 52. c. 2. l. c
Totalitas quadruplex, p. 62. c. 1. l. a
Quod est alicubi totum, nihil est extra illud, p. 61. c. 2. l. b

V

VElle quid sit, p. 88. c. 2. l. a
Velle Dei differentia secundum Philosophos & fideles, p. 17. c. 1. l. c
De veritate vtrum sit in rebus, p. 105. c. 1. l. a
Veritas quid sit, ibid.
Veritas est entitas rei secundum quam nata est mouere intellectum, p. 105. c. 2. l. a
De veritatis existentia in rebus sex opiniones, p. 105. c. 1. l. a & seq.
Veritas in quo sit sicut in obiecto, p. 106. c. 1. l. c
In quo consistat veritas conceptus, p. 44. c. 2. l. a
Vitæ opus quot modis intelligatur, p. 225. c. 2. l. a
Virtus potest dici spiritualis dupliciter, p. 306. c. 2. l. b
Virtus moralis sicut se habet ad esse morale, & ad operari moraliter, ita etiam virtus supernaturalis ad esse supernaturale, & ad operari supernaturaliter, p. 269. c. 2. l. b
Visio Dei in via vel in patria fit diuersimode, p. 20. c. 1. l. c
Vnio est quædam relatio vnitorum, p. 292. c. 2. l. a
Vnio & assumptio principaliter differunt in quatuor, ibid.
Vnum varie accipitur, p. 120. c. 1. l. b
Quod est vnum ratione vno modo, est differens ratione alio modo, p. 32. c. 1. l. b
Voluntas Dei vtrum semper & infallibiliter adimpleatur, p. 178. c. 1. l. d
Voluntatis in Deo distinctio, ibid.
Voluntatis diuinæ infallibilitas non tollit contingentiam à rebus, p. 179. c. 2. l. a
Voluntas non est principium nisi amoris, vel alicuius operari per amorem, p. 68. c. 1. l. a
Procedere per modum voluntatis aut naturæ quid sit, p. 67. c. 2. l. b
Vtrum homo teneatur conformare suam voluntatem, voluntati diuinæ, p. 175. c. 2. l. b
Vtrum voluntas Dei infallibiliter & de necessitate semper impleatur, p. 177. c. 1. l. c
Obiectum voluntatis est bonum & finis, p. 261. c. 2. l. b
Quomodo confirmamus voluntatem nostram voluntati diuinæ, p. 187. c. 1. l. d
Voluntas Dei dupliciter potest accipi, p. 168. c. 1. l. a
Voluntati alicuius obsequi dupliciter est, p. 180. c. 1. l. d

FINIS.

EDS/WESTON JESUIT LIBRARY
BX1749.P4 H4 1647a FOLIO
Hervaeus Natalis/Hervei Natalis Britonis
3 0135 00081 8045

DATE DUE

ILL due	13-58/90 Oct 25/96		
		MAR 3 1 2009	
	261-2500		Printed in USA